

Claude Lévi-Strauss

Œuvres

PRÉFACE PAR VINCENT DEBAENE

ÉDITION ÉTABLIE PAR VINCENT DEBAENE,
FRÉDÉRIC KECK, MARIE MAUZÉ
ET MARTIN RUEFF





CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Œuvres

PRÉFACE PAR VINCENT DEBAENE

ÉDITION ÉTABLIE PAR VINCENT DEBAENE,
FRÉDÉRIC KECK, MARIE MAUZÉ
ET MARTIN RUEFF

nrf

GALLIMARD

Pour les illustrations, voir p. 2053.

CE VOLUME CONTIENT :

Préface
par Vincent Debaene

Chronologie

Note sur la présente édition

TRISTES TROPIQUES

Texte présenté, établi et annoté
par Vincent Debaene

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI

LA PENSÉE SAUVAGE

Textes présentés, établis et annotés
par Frédéric Keck

LA VOIE DES MASQUES

LA POTIÈRE JALOUSE

HISTOIRE DE LYNX

Textes présentés
par Marie Mauzé et Frédéric Keck,
et établis et annotés par Marie Mauzé

REGARDER ÉCOUTER LIRE

Texte présenté, établi et annoté
par Martin Rueff

Appendices

Textes inédits
Entretien avec Raymond Bellour
Prières d'insérer des éditions originales

Notices et notes

Bibliographie

Index
par Marie Desmartis

PRÉFACE

Recenser, sélectionner, prélever, reconstruire une totalité à partir des morceaux choisis : la composition d'un recueil tient toujours peu ou prou du bricolage. Comme le bricoleur, l'auteur qui se lance dans une telle entreprise part d'une collection d'éléments accumulés au long des années, dont il hérite autant qu'il dispose. Sa première démarche est donc rétrospective : « il doit se retourner vers un ensemble déjà constitué, formé d'outils et de matériaux ; en faire, ou en refaire, l'inventaire ; enfin et surtout, engager avec lui une sorte de dialogue, pour répertorier, avant de choisir entre elles, les réponses possibles que l'ensemble peut offrir au problème qu'il lui pose. [...] Ce cube de chêne peut être cale pour remédier à l'insuffisance d'une planche de sapin, ou bien socle, ce qui permettrait de mettre en valeur le grain et le poli du vieux bois[1] ». Faire un choix d'œuvres suppose ainsi que l'anthropologue se soumette lui aussi, pour un instant, aux contraintes imposées à la « pensée sauvage », ce « bricolage intellectuel » qu'il a magistralement étudié et décrit[2]. Claude Lévi-Strauss s'était déjà livré à l'exercice, à plus petite échelle, avec la première *Anthropologie structurale* (1958) : la réunion en un volume de textes publiés entre 1944 et 1956, leur réorganisation par thèmes sans égard pour la chronologie et un titre à valeur de manifeste donnaient à l'ouvrage un sens qui excédait de beaucoup la somme de ses parties et faisaient de sa publication une intervention dans le champ intellectuel. Cinquante ans plus tard, le geste change de sens ; le « trésor » où le bricoleur

1. *La Pensée sauvage*, p. 578-579.
2. Voir *ibid.*, p. 576-582.

doit puiser s'est considérablement enrichi et l'urgence n'est plus la même puisque l'œuvre s'est déjà imposée. Cependant l'opération demeure identique dans son principe et, si l'ordre chronologique est ici respecté, la question du sens qui émerge de cette totalité inédite reste pleine et entière.

Le présent volume réunit sept ouvrages choisis, donc, par Lévi-Strauss lui-même et dont les publications s'échelonnent entre 1955 et 1993, depuis le plus célèbre et le plus traduit — *Tristes tropiques* —, jusqu'au dernier livre publié, *Regarder écouter lire.* Embrassant dans son compas près de quatre décennies de création intellectuelle, un tel volume prend nécessairement des allures d'itinéraire, à la fois personnel et savant. Ce n'est certes pas un récit de vie qui nous est donné à lire, mais au moins y trouve-t-on les jalons d'un parcours.

La carrière scientifique de Lévi-Strauss commence véritablement aux États-Unis au début des années 1940. Les années qui précèdent peuvent se lire comme un éloignement progressif de la philosophie, dont il a passé l'agrégation en 1931. Parti occuper au Brésil une chaire de professeur de sociologie, il gagne ses galons d'ethnographe au cours de deux expéditions menées en 1935-1936 et 1938. Revenu en France au printemps de 1939, il doit fuir le nazisme et s'exile à New York où il s'installe à l'été de 1941. Il est commode de distinguer deux moments dans l'œuvre savante qui commence alors : la parenté et les mythes. Le premier moment correspondrait à la fondation théorique du structuralisme et à son application méthodique à un domaine précis — la parenté et l'alliance ; il embrasserait la période 1943-1955 environ, et comprendrait à la fois *Les Structures élémentaires de la parenté* et les grands articles repris dans *Anthropologie structurale.* Le second résulterait d'un déplacement et d'une extension de l'analyse structurale à une matière nouvelle — la littérature orale des sociétés amérindiennes ; il s'ouvrirait avec les premières analyses de mythes et se prolongerait jusqu'à *Histoire de Lynx* et au-delà ; l'article de 1955 « La Structure des mythes » en fournirait un point de départ possible. Le premier moment serait plus sociologique ; le second, davantage tourné vers les productions de l'esprit.

Cette construction en deux temps n'a qu'une pertinence limitée : la parenté et ses rapports à l'organisation sociale ne cesseront jamais d'être une préoccupation centrale pour Lévi-Strauss, les *Mythologiques* elles-mêmes ne se défont jamais d'un profond ancrage ethnographique, et la réflexion sur l'art n'est en rien une école buissonnière tardive de l'anthropologue de la maturité[1].

1. Rappelons ici l'usage traditionnel des termes « ethnographie », « ethnologie » et « anthropologie », imposé en France en large partie par Lévi-Strauss lui-même :

Pour s'en convaincre, il n'est que de lire les premières pages de *La Voie des masques* : elles citent et prolongent une réflexion sur « l'art de la côte nord-ouest au Muséum d'histoire naturelle » entamée plus de trente ans auparavant, pendant les années d'exil à New York. On peut néanmoins conserver cette division de l'œuvre en deux parties en lui donnant surtout une valeur indicative et en y voyant d'abord la conséquence d'un changement professionnel : à la fin de 1950, Lévi-Strauss, revenu en France depuis trois ans et toujours en quête d'un poste universitaire, est nommé à la V[e] section de l'École pratique des hautes études : « Cette section se consacre aux sciences religieuses. Or, jusque-là, je m'étais surtout occupé de règles du mariage et de systèmes de parenté. Du jour au lendemain, j'ai dû changer d'objectif[1]. » À partir de 1959, cette exploration sera poursuivie au Collège de France. Au fond, il s'agit moins d'une réorientation que de l'exercice continu d'une pensée sur des objets dont la variété s'accroît avec le temps. Il n'est même pas sûr qu'on puisse parler d'une évolution d'ensemble ; des inflexions ponctuelles, des remords, des corrections qui affinent l'analyse ou l'orientent autrement, sans aucun doute, mais une progression dialectique qui ferait de la pensée de la maturité la métamorphose méconnaissable des intuitions de la jeunesse, rien n'est moins sûr.

Dans cette perspective, on comprend que le présent volume s'organise en trois moments et une coda : d'abord, *Tristes tropiques*, retour sur les années de « terrain » et réflexion « à sauts et à gambades » libérée des contraintes du travail scientifique ; puis, le couple formé par *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, tous deux publiés en 1962, à la charnière entre la parenté et les mythes, « pause [...] entre deux efforts », destinée à « mesurer le trajet parcouru » autant qu'à « repérer la suite de l'itinéraire[2] » ; ensuite, *La Voie des masques*, *La Potière jalouse* et *Histoire de Lynx*, que Lévi-Strauss appelle les « Petites mythologiques », pour les distinguer des quatre tomes des *Mythologiques* parus entre 1964 et 1971 ; enfin, *Regarder écouter lire*, qui poursuit la réflexion anthropologique sur le terrain esthétique.

est ethnographique ce qui concerne l'enquête de terrain proprement dite et les données qu'elle permet de recueillir ; l'ethnologie constitue un premier niveau de généralisation à l'échelle d'une société donnée ; l'anthropologie se situe au niveau le plus général, celui de la synthèse comparative entre des sociétés parfois très éloignées les unes des autres, à la fois dans l'espace et le temps.

1. *De près et de loin*, Odile Jacob, 2001, p. 104.
2. *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*, Plon, 1964, p. 17.

Les enjeux d'un choix.

Pourtant, même si l'on en perçoit la cohérence, cette sélection conserve quelque chose d'étonnant. À l'exception de *Tristes tropiques* et de *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss n'a pas retenu ses textes les plus célèbres et les plus cités et, curieusement, se voit ici privilégié un moment historique « tardif » — de 1975 à 1993 —, qui n'est pas celui du structuralisme triomphant mais plutôt celui du retrait pour un anthropologue mûr et consacré. Comprendre ce qu'un masque ou un mythe signifie, explique Lévi-Strauss, c'est d'abord comprendre ce qu'il n'est pas. Sans doute peut-on ici s'inspirer d'une telle leçon : quelles auraient été les anthologies possibles de Lévi-Strauss ? À quelles sélections virtuelles le présent volume réplique-t-il « en assumant son individualité[1] » ?

Pour qui connaît l'ensemble de l'œuvre, ce choix apparaît d'emblée marqué par des absences qu'on peut grossièrement répartir en trois groupes : d'abord, les travaux sur la parenté, à commencer par *Les Structures élémentaires de la parenté*, véritable monument paru en 1949 et qui, par son caractère systématique comme par l'ampleur des questions qu'il soulève, a modifié en profondeur non seulement le domaine particulier dont il traite mais jusqu'à la conception même de l'anthropologie ; ensuite, les travaux sur les mythes amérindiens réunis en grande partie dans les quatre tomes et deux mille pages des *Mythologiques* (*Le Cru et le Cuit*, *Du miel aux cendres*, *L'Origine des manières de table* et *L'Homme nu*) ; enfin, de très nombreux articles repris en particulier dans *Anthropologie structurale* (1958), dans *Anthropologie structurale deux* (1973) ainsi que dans *Le Regard éloigné* (1983), recueil que Lévi-Strauss avait un moment songé à intituler *Anthropologie structurale trois*. On pourrait ajouter à cela les deux textes rédigés à la demande de l'Unesco respectivement en 1952 et en 1971, *Race et histoire* et *Race et culture*, le premier d'entre eux connaissant la fortune que l'on sait et devenu au fil des ans, moyennant quelques lectures approximatives, un véritable catéchisme de l'anti-racisme[2]. La plupart de ces absences sont aisément explicables. On voit mal, par exemple, l'intérêt d'un recueil qui réunirait les textes les plus savants ou les plus décisifs pour l'histoire de l'anthropologie, si importants soient-ils aux yeux du spécialiste. D'abord en raison d'exigences éditoriales qui interdisaient la reprise d'ouvrages particulièrement

1. *La Voie des masques*, p. 882.
2. Voir Wiktor Stoczkowski, « Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne. Un essai d'anthropologie réflexive », *L'Homme*, n° 182, 2007, p. 7-52.

longs et techniques (c'est vrai en particulier des *Structures élémentaires* et des *Mythologiques*), mais surtout parce qu'une anthologie pour experts est une antinomie : par vocation autant que par goût, le spécialiste désire toujours l'exhaustivité et il ne saurait se satisfaire de morceaux choisis, si conséquents soient-ils. À l'inverse, une collection d'articles, qui plus est déjà recueillis ailleurs pour la plupart d'entre eux, aurait créé un effet de dispersion qui n'aurait pas rendu justice à l'œuvre.

Il y avait pourtant deux autres choix envisageables, et qu'on peut dire objectivement démentis par le présent volume. Le premier aurait retenu les ouvrages et articles qui ont rencontré le plus d'échos au-delà de la discipline anthropologique. En un sens, cela aurait été l'option la plus évidente : Lévi-Strauss n'a guère écrit d'articles « grand public », mais nombreux sont ses textes qui ont essaimé alentour et fécondé la pensée du XXe siècle. Une telle sélection aurait inclus *Race et histoire*, « L'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » — véritable « bible » du structuralisme, texte fondateur et central pour Gilles Deleuze, Jacques Lacan ou Roland Barthes —, « Le Sorcier et sa magie » (qui sera pendant longtemps la référence essentielle de Barthes lorsqu'il voudra penser la place de l'écrivain dans la société contemporaine), et sans doute les textes de conférences et articles qui se placent résolument dans l'histoire de la culture européenne : « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », les « Réflexions sur la liberté » ou « L'Ethnologue devant la condition humaine »[1]. On aurait pu ajouter les (magnifiques) premières pages du *Totémisme aujourd'hui* sur l'hystérie, le célèbre chapitre inaugural de *La Pensée sauvage* sur le bricolage, l'« Ouverture » et le « Finale » de la tétralogie des *Mythologiques* ou les extraits que *La Potière jalouse* et *Histoire de Lynx* consacrent respectivement à Freud et à Montaigne. Le second de ces recueils fantômes aurait quant à lui retenu les textes théoriques les plus ambitieux et les plus révolutionnaires : « L'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » encore une fois, mais aussi l'ensemble « Langage et parenté » de la première *Anthropologie structurale*, les articles « La Structure des mythes », « La Geste d'Asdiwal », « La Structure et la Forme »[2], etc. — voilà qui aurait composé un séduisant *Manifeste du structuralisme*. Cependant, qu'on envisage l'une ou l'autre de ces anthologies virtuelles, l'œuvre de Lévi-Strauss se serait trouvée discrètement rapatriée dans l'histoire

1. Respectivement, Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* ; *Anthropologie structurale*, chap. IX ; *Anthropologie structurale deux*, chap. II ; et *Le Regard éloigné*, chap. XXII et II.
2. Respectivement *Anthropologie structurale*, chap. IX ; et *Anthropologie structurale deux*, chap. IX et VIII.

familière de la réflexion européenne. Moment de la pensée française dans le second cas ; magistrale leçon de relativisme dans le premier, puisque l'anthropologue professionnel nous enjoint de passer par les théories indigènes pour enrichir notre compréhension de nous-mêmes. Les Indiens dont il est question y seraient redevenus ce qu'étaient les sauvages de Diderot : des ombres lointaines, une fiction commode, les amorces d'une réflexion destinée d'abord à penser notre culture et notre présent.

Outre le risque de dispersion déjà évoqué, le refus de composer de tels recueils doit donc se lire comme un parti pris. Non que Lévi-Strauss renonce à la fonction critique de l'anthropologie : ni l'enquête ni les données accumulées ne perdent leurs vertus corrosives d'initiation à la relativité des mœurs : « Nous ne sommes certes pas parvenus à un tel degré de perfection que nous puissions [les] ranger au magasin des accessoires[1]. » Mais l'anthropologie ne peut se réduire à cela ; elle doit également intégrer les informations recueillies sur le terrain à un discours positif, qui se risque à l'affirmation et s'expose au démenti. Les textes choisis pour le présent volume ont ainsi tous en commun de ne pas s'installer au foyer de la culture, mais de donner la priorité aux données ethnographiques et à leur traitement. En ce sens, Lévi-Strauss est ici fidèle à une position qu'il a toujours tenue, à égale distance de deux écueils : la réduction, donc, de l'anthropologie à sa fonction critique mais aussi à son acception kantienne, comme discours visant à établir les conditions d'exercice de l'esprit humain indépendamment de toute référence empirique. Les rites funéraires des Bororo, les classifications totémiques nord-américaines ou australiennes, la circulation du masque swaihwé, la mythologie amérindienne des jumeaux demeurent ici lestés de leur poids de réalité et de ce qu'on aimerait appeler leur capacité d'*irritation* pour la pensée. Ils apparaissent dans toute leur complexité, comme autant de défis pour une réflexion qui a fait le pari qu'ils n'étaient pas *sans raison* et qui n'a d'autres tâche et justification que de les intégrer.

De « Tristes tropiques » à « Regarder écouter lire ».

Quel itinéraire est dessiné par le parcours de *Tristes tropiques* à *Regarder écouter lire* ? Une lecture est tentante : c'est celle qui ferait de ce volume un trajet des tristes tropiques à la haute culture européenne, des Nambikwara qui vivent nus et couverts de cendre aux œuvres de Poussin et de Rameau. On aurait là

1. « Diogène couché », *Les Temps modernes*, nº 110, 1955, p. 1219.

une belle histoire de fils prodigue : elle s'ouvrirait avec la déception du jeune ethnographe qui, dans les déserts, aurait compris la vanité de sa quête ; elle se poursuivrait par un long inventaire savant des coutumes et des mythes les plus divers, et s'achèverait — après l'examen de tant de cultures, de tant de classifications, de tant de systèmes de parenté — par un retour à ces valeurs sûres qu'au fond notre ethnographe n'avait jamais vraiment quittées : n'avoue-t-il pas lui-même qu'en plein cœur du Mato Grosso, c'étaient non les Indiens qui occupaient ses pensées mais une obsédante mélodie de Chopin[1] ? Voilà une jolie fable, aussi jolie qu'elle est fausse et infidèle.

Commençons par dissiper un malentendu : *Regarder écouter lire* n'est en rien un retour à soi ou un retour chez soi ; on y trouve à la fois une application de la méthode structurale aux productions nobles de la haute culture européenne et le traitement de certaines questions que les « grandes » puis les « petites » *Mythologiques* avaient laissées en suspens : dans ces deux sens, l'ouvrage est en continuité avec le travail anthropologique ; en dépit de sa forme réduite, il peut se lire comme une petite « critique de la faculté de juger » qui, comme chez Kant, complète le système élaboré dans les œuvres antérieures par l'examen du jugement de goût[2]. En outre, pour qui veut bien y aller voir de près, il apparaît que *Regarder écouter lire* ne se conclut en rien sur l'art savant occidental mais au contraire par des « Regards sur les objets », tous tournés vers l'art dit « primitif » : la place du surnaturel dans la création, la vannerie — c'est-à-dire l'art le plus humble, le plus fragile et le plus éphémère —, les transformations des paniers dans les mythes amérindiens sont les objets successifs d'une réflexion qui s'achève sur la figure de l'artiste, son rapport à la technique et sa place dans la société, non chez nous, mais chez les Indiens tsimshian et tlingit.

Voilà pour la conclusion du parcours. Quant à son début, la composition du présent volume a un effet évident : en s'ouvrant avec *Tristes tropiques*, elle replace l'expérience de terrain au commencement de l'œuvre. L'ouvrage de 1955 est en effet le seul où Lévi-Strauss évoque aussi longuement ses enquêtes au Brésil, non pas seulement le séjour auprès des Nambikwara déjà relaté dans *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* (1948), mais aussi ses recherches auprès des Caduveo, des Bororo, des Mundé et des Tupi-Kawahib. *Tristes tropiques* donne en outre une vue élargie de cette expérience puisqu'on y apprend à quelles préoccupations obéissaient les expéditions ainsi surtout que leur

1. Voir *Tristes tropiques*, p. 404-405.
2. Voir la Notice de *Regarder écouter lire*, p. 1919, 1931-1937.

retentissement sur la conscience de l'ethnologue. Telle fut d'ailleurs la première réception de l'œuvre, en particulier en Angleterre et aux États-Unis, où la tradition ethnologique est plus solide, plus ancienne et plus diffusée qu'en France : enfin, « on lève le voile », et l'ethnographe nous parle de ses expériences, non plus seulement en tant que savant, mais en tant qu'homme, doué d'affects et de sentiments. En un sens, donc, ce volume rend à l'expérience de terrain son rôle de matrice. Cette dernière est à la fois épreuve initiatique, consécration professionnelle et surtout source vive du travail qui va suivre — est ainsi confirmée la singularité de l'anthropologie qui, de toutes les disciplines, est la seule à s'ancrer aussi essentiellement dans une expérience vécue : la différence culturelle n'y est pas seulement étudiée dans les textes ou les traces que les hommes ont laissés, mais à travers une mise à l'épreuve de soi dans des conditions de vie singulières et subjectivement appréhendées. Plusieurs passages des ouvrages qui suivent donnent ainsi à lire les échos des enquêtes brésiliennes de la fin des années 1930 : les Nambikwara réapparaissent dans *Le Totémisme aujourd'hui* à propos de la genèse des organisations dualistes ; les observations faites chez les Tupi-Kawahib viennent à l'appui des développements de *La Pensée sauvage* sur le nom propre ; et *Histoire de Lynx* consacre un chapitre entier à l'histoire de la famille linguistique gê dont les expéditions d'avant-guerre espéraient percer les secrets. Sans la négligence coupable d'un éditeur distrait qui en oublia le manuscrit dans un taxi, *Regarder écouter lire* se serait peut-être enrichi d'une réflexion sur la musique des Nambikwara et des Tupi-Kawahib que *Tristes tropiques* rapproche à deux reprises de celle de Stravinski[1]. Quant aux Bororo, ils n'ont jamais cessé d'occuper la réflexion de Lévi-Strauss, et leur mythologie comme leur organisation sociale jouent un rôle central dans les « grandes » puis les « petites » *Mythologiques*.

Qui plus est, d'autres épisodes évoqués dans *Tristes tropiques*, sans relever des séjours sur le terrain proprement dits, se retrouvent dans les ouvrages postérieurs et attestent que des événements anciens continuent d'animer la réflexion de l'anthropologue de la maturité : la correspondance échangée avec André Breton à bord du *Capitaine-Paul-Lemerle*, évoquée au deuxième chapitre de *Tristes tropiques*, est finalement publiée dans *Regarder écouter lire* ; ce dernier livre consacre un chapitre entier à une intuition exprimée dès 1955 et selon laquelle le sonnet « Voyelles » de Rimbaud, loin d'être une « mystification », repose sur des

1. Voir *Tristes tropiques*, p. 288-289 et 378, et *Regarder écouter lire*, p. 1558.

« homologies perçues entre des différences[1] » ; les dernières pages d'*Histoire de Lynx* reprennent et développent une réflexion entamée au chapitre VIII de *Tristes tropiques* sur l'épreuve intellectuelle qu'a constituée pour l'Ancien Monde la découverte du Nouveau...

Mais il faut pousser plus loin l'interrogation : que veut-on dire quand on dit que *Tristes tropiques* « ouvre » le volume ? Quelle est la valeur inaugurale de ce texte ? Il serait en effet paradoxal de lire, dans la position initiale qu'il occupe, une exaltation de l'expérience de terrain : les enquêtes relatées dans *Tristes tropiques* sont courtes, itinérantes, et ne relèvent en rien de cette « observation participante » qui deviendra plus tard la norme du travail ethnographique[2] ; en fait de contact avec les Indiens, le livre s'attarde surtout sur la difficulté, voire l'impossibilité d'une compréhension de l'altérité dans l'expérience ; et surtout, *Tristes tropiques*, paru en 1955, est très postérieur aux enquêtes qu'il évoque (qui eurent lieu, on l'a dit, en 1935-1936 et en 1938) ; il n'est que de le comparer à *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* pour comprendre que l'ouvrage ne s'apparente ni à une monographie savante traditionnelle, ni même à un *ethnographic account*, genre canonique de l'anthropologie anglo-américaine, qui intègre les observations ethnographiques à la narration de l'enquête. *Tristes tropiques* n'est en rien le récit tardif d'un anthropologue qui se penche avec nostalgie sur les enquêtes de sa jeunesse ; c'est une recomposition *a posteriori* de l'expérience, qui accorde un rôle central au temps écoulé entre les séjours au Brésil et le moment de l'écriture. Cette recomposition a lieu dans une période troublée pour Lévi-Strauss, un moment de crise à la fois professionnelle, intellectuelle et personnelle, et le livre de 1955 conserve des stigmates de cette hâte et de cette « rage » qui étaient les siennes pendant les cinq mois qu'a duré l'écriture[3]. À cet égard, la rédaction du livre répète une première crise vécue dès le retour en France au printemps de 1939 et dont la pièce inachevée « L'Apothéose d'Auguste » constitue le témoignage le plus éclatant[4]. Comme la cure chamanique, mais au sein du seul sujet, l'écriture résout la tension entre débordement et aliénation de soi-même, entre une affectivité qui ne cesse de produire des symboles et un « informulable » qui est une « maladie de la pensée » : elle ne rattache pas « des états confus et inorganisés, émotions ou représentations, à une cause objective », mais elle « les articul[e] sous forme de totalité ou de système, le

1. Voir *Tristes tropiques*, p. 111 et *Regarder écouter lire*, p. 1578.
2. Voir, sur ce point, la Notice de *Tristes tropiques*, p. 1686-1688.
3. Voir *ibid.*, p. 1676-1678.
4. Voir *ibid*, p. 1692-1693 et 1699-1700, et *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1632-1650.

système valant précisément dans la mesure où il permet la précipitation, ou la coalescence, de ces états diffus (pénibles aussi, en raison de leur discontinuité)[1] ». Au fond, *Tristes tropiques* est moins un récit de terrain qu'un livre sur le retour, et il faudrait même dire un livre *de* retour — parce que, en rendant possible le tête-à-tête avec le passé, en restaurant, par l'écriture même, une intimité perdue, il accomplit, quinze ans après, une expérience de terrain marquée du sceau de l'inachèvement.

Ainsi, c'est moins le terrain que sa remémoration qui se trouve placée à l'entrée du volume, et si celle-ci est une source où la réflexion s'alimente, ce n'est pas à travers le perpétuel rafraîchissement du retour à l'expérience vive, mais comme mise en crise de la pensée : moins la réalité ethnographique nue et vraie parce que vécue (« la science sociale ne se bâtit pas plus sur le plan des événements que la physique à partir des données de la sensibilité[2] ») que l'événement mental que constitue la confrontation avec elle. C'est une telle mise en crise qui est répétée, poursuivie et variée dans les ouvrages qui suivent, du *Totémisme aujourd'hui* à *Regarder écouter lire.*

Lire Lévi-Strauss.

Cette importance accordée à la matière ethnographique a un revers ; elle rend — il ne faut pas se le dissimuler — l'accès à l'œuvre de Lévi-Strauss parfois difficile. Car bien loin du formalisme excessif dont le structuralisme fut si souvent accusé, elle témoigne au contraire d'une « déférence presque maniaque envers les faits[3] », qui oblige, par exemple, à distinguer entre deux espèces animales très proches ou entre deux versions à peine différentes du même mythe. On comparait souvent dans les années 1950 les mythes des civilisations primitives à la mythologie gréco-romaine dans un louable souci relativiste et pour mieux faire sentir la perte que constituerait la disparition d'un tel patrimoine. Cependant cette analogie n'est qu'en partie justifiée, en particulier parce que les différentes variantes du mythe indien ne réfèrent à aucune version fixée par l'écriture. Si le mythe d'Œdipe s'est imposé par la tragédie de Sophocle, rien d'équivalent n'existe, par exemple, pour la Genèse jivaro : on dispose de plusieurs versions shuar et de variantes achuar, et il est très difficile d'établir une priorité historique de l'une ou l'autre d'entre elles. L'une des innovations majeures de Lévi-

1. « Le Sorcier et sa magie », *Anthropologie structurale*, Pocket, 1974, p. 209.
2. *Tristes tropiques*, p. 46.
3. *La Voie des masques*, p. 979.

Strauss sera de prendre le problème à rebours en quelque sorte : ce qui apparaissait initialement comme une insuffisance propre aux sociétés sans écriture révèle en fait le caractère essentiel du mythe ; ce dernier n'est pas d'abord une histoire (dont il faudrait retrouver l'original ou la version d'autorité à la source des réécritures successives) ; il est au contraire constitué précisément par cette diffraction d'une « même » intrigue en plusieurs variantes[1]. De là, un déplacement crucial : le travail du mythologue n'est plus d'assigner une signification à des contenus ou à des épisodes mais de comprendre comment l'on passe d'une version du mythe à une autre : pourquoi, dans une population donnée, le mythe fait-il apparaître un panier alors que dans une population voisine, le panier est remplacé par un pot ? Comment expliquer que dans une version Coyote et Lynx s'opposent alors que dans une autre ils sont solidaires ?... *La Voie des masques* étendra ces conclusions aux masques qui « pas plus que les mythes [...] ne peuvent s'interpréter en eux-mêmes et par eux-mêmes, comme des objets séparés » : « un type de masque, considéré du seul point de vue plastique, réplique à d'autres types dont il transforme le galbe et les couleurs en assumant son individualité[2] ». Au terme de ce déplacement, c'est non seulement le travail d'interprétation qui est redéfini, mais le sens lui-même : « Signifier n'est jamais qu'établir une relation entre des termes[3]. »

Un tel travail suppose donc une immersion dans un savoir géographique, botanique et naturaliste encyclopédique : il importe de connaître la courbe annuelle des précipitations à Port Darwin avant de prétendre interpréter le système mythique murngin, et il faut saisir ce que partagent l'hélianthe pour les Indiens sanpoil et le peucédan pour les Indiens thompson si l'on veut comprendre le rôle que ces deux plantes jouent dans les rites du saumon chez les Salish. Dans l'Avant-propos d'*Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss fait état des réactions de lecteurs désarçonnés par la complexité de *La Voie des masques* et de *La Potière jalouse*, pourtant conçues comme des mises en pratique de l'analyse structurale plus accessibles que les *Mythologiques* et plaisamment situées « *à mi-chemin entre le conte de fées et le roman policier*[4] ». En étendant aux masques un mode d'investigation jusqu'alors réservé aux mythes, *La Voie des masques* donnait à la méthode une dimension concrète et sensible ; quant à *La Potière jalouse*, l'ouvrage repre-

1. Voir la Notice des « Petites mythologiques », p. 1851-1853.
2. *La Voie des masques*, p. 881-882.
3. *La Potière jalouse*, p. 1231.
4. *Histoire de Lynx*, p. 1268.

nait, sur un mode plus léger et de plus haut, quelques matériaux que les *Mythologiques* avaient laissés de côté. Lévi-Strauss attribue cette gêne des lecteurs à l'étrangeté « des noms de tribus qui émaillent le texte et qui, ne représentant rien pour eux, leur donnaient la même impression que s'ils butaient dans un texte français sur des mots hébreux ou chinois[1] ». Cependant, la véritable difficulté est sans doute moins là que dans la mémoire supposée totale des mythes envisagés, car il est parfois malaisé de suivre une réflexion qui tient pour acquis que le lecteur a mémorisé un mythe résumé dix pages auparavant, dont il ignorait tout jusqu'alors et dont l'intérêt pour l'analyse est précisément qu'il diffère très peu d'une autre variante évoquée quelques pages plus loin... L'œuvre de Lévi-Strauss mobilise un savoir considérable, et la lecture en est exigeante ; elle réclame minutie, attention aux détails et patience.

À cela s'ajoutent deux éléments qui risquent de décevoir le lecteur pressé. D'une part, l'accès à l'univers culturel des Indiens se trouve médiatisé par la théorie ; il suppose que soit dégagé un plan d'analyse qui, en tant que tel, n'est présent ni à notre pensée ni à la leur et qui précisément autorise la conversion de l'une dans l'autre. L'amateur de récits de voyage qui espère une immersion, la mise en présence d'un monde devenu miraculeusement accessible grâce à d'habiles effets de langue, n'y trouvera pas son compte. S'il y a une illusion dont l'œuvre de Lévi-Strauss apprend à se défaire, c'est bien celle de la communication immédiate. D'autre part — et c'est plus important —, l'anthropologie de Lévi-Strauss ne propose aucune « mise à plat » des systèmes culturels telle qu'un pur esprit pourrait librement comparer les « modes de pensée » et circuler librement de l'un à l'autre. Au contraire, elle montre, à la fois théoriquement et par l'exemple, qu'il faut renoncer à la fiction d'un point de vue depuis lequel on pourrait embrasser la totalité des logiques ou des systèmes symboliques. Commentant *La Pensée sauvage*, Barthes rêvait d'une « taxinomie des taxinomies[2] », mais c'est le signe d'une méprise profonde à l'endroit du projet structuraliste : on ne peut *énoncer* un « système des systèmes » sans que la perte de substance ne réduise le résultat à une forme vide de sens, et c'est à la fois la marque et le péché d'orgueil de la pensée domestiquée que d'oublier ainsi sa propre servitude : on n'atteint le niveau logique que par appauvrissement sémantique[3]. Il

1. *Ibid.*
2. Roland Barthes, « Sociologie et socio-logique. À propos de deux ouvrages récents de Claude Lévi-Strauss », *Œuvres complètes*, Le Seuil, 2002, t. II, p. 37-38.
3. Voir *La Pensée sauvage*, p. 669.

ne s'agit pas pour autant de ressusciter les délices de la signification et de l'interprétation contre le formalisme austère des transformations logiques, mais simplement d'accepter ce constat : « Plus on élargit, plus on découvre de ressemblances, mais qui signifient de moins en moins. [...] plus on restreint le champ, plus on trouve de différences ; et c'est aux rapports entre ces différences que s'attachent des significations. Une étude comparative des mythes indo-européens, américains, africains, etc., est valide ; une mythologie à prétention universelle ne l'est pas[1]. »

Ainsi, ni les « grandes » ni les « petites » *Mythologiques* ne se proposent de « dire la vérité » d'une pensée mythique présentée au lecteur comme les coupes d'un cerveau sur la paillasse d'un étudiant en neurologie ; elles tâchent plutôt d'élaborer des moyens de s'articuler, de s'« engrener » à la pensée des Kayapo ou des Kwakiutl. C'est en ce sens qu'on peut comprendre certaines affirmations de Lévi-Strauss présentant les *Mythologiques* comme une transformation parmi d'autres de systèmes symboliques dont elles sont homologues : « Comme les rites, les mythes sont *in-terminables*. Et, en voulant imiter le mouvement spontané de la pensée mythique, notre entreprise, elle aussi trop brève et trop longue, a dû se plier à ses exigences et respecter son rythme. Ainsi ce livre sur les mythes est-il, à sa façon, un mythe[2]. » Ce faisant, on n'accède à aucune universalité de surplomb, mais — projet à la fois plus modeste et plus ambitieux — on peut *faire l'épreuve* de la *commune mesure* de la pensée scientifique et de la pensée sauvage, de la « nôtre » et de la « leur ». À ce seul titre, on pourrait dire que l'œuvre de Lévi-Strauss est littérature, au sens où elle institue une lecture qui n'est pas simple acquisition de connaissances ou saisie d'une réalité à travers sa représentation, mais expérience de soi et expérience sur soi.

Faut-il ajouter qu'une telle aventure est source de plaisirs ? Plaisir des objets d'abord : beauté des masques et des œuvres évoqués, bien sûr, mais aussi inventivité échevelée des mythes de *La Potière jalouse* (où le héros Canne « s'autofume » et où les engoulevents pètent faute de pouvoir rire) ou poésie élémentaire et tragique de la mythologie d'*Histoire de Lynx* (qui met en scène le combat du brouillard et du vent et où le fait que la mort frappe les hommes est la conséquence d'une conversation interrompue entre deux jumeaux). Plaisirs de l'investigation elle-même : depuis l'énigme quasi policière qui ouvre *La Voie des*

1. *Histoire de Lynx*, p. 1428.

2. *Le Cru et le Cuit*, p. 14. Voir Patrice Maniglier, « L'Humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n° 609, 2000, p. 216-241.

masques (quel est le sens de ce masque aux yeux protubérants, à la langue pendante, qui semble moins fait pour être porté que posé devant le visage puisque l'envers en est à peine concave ?) jusqu'aux coups de théâtre spéculatifs du *Totémisme aujourd'hui*, en passant par la « partie d'échecs » que, dans *Histoire de Lynx*, l'anthropologue joue « contre le mythe », la dramatisation de l'enquête intellectuelle est un des grands talents de Lévi-Strauss et l'un des délices que procure la lecture de son œuvre. Plaisirs, enfin, que donne une réflexion dont on peut percevoir la variété des humeurs et des inflexions : joueuse et amusée dans *La Potière jalouse*, emportée et comme échauffée par sa propre virtuosité dans *La Pensée sauvage*, mélancolique et sombre dans *Histoire de Lynx*, moins étude qu'hommage expiatoire à des Indiens victimes de leur générosité et de leur ouverture à l'autre, eux dont la mythologie avait réservé une place en creux aux Blancs envahisseurs et qui ont « si cruellement payé l'honneur de tenir les portes ouvertes[1] ».

Mais toujours, au cœur de chacun des ouvrages, persiste le dérangement initial introduit par une réalité ethnographique qui surgit comme un écueil que la pensée doit négocier non en l'assimilant, mais en acceptant d'être transformée par lui. L'ampleur de la réflexion de Lévi-Strauss se mesure aussi à l'ébranlement qu'elle imprime en retour à la culture dont elle est issue, car chacun des quatre moments du volume apparaît dès lors comme le résultat du « travail » de l'ethnographie sur un type d'écriture, sur un champ de la pensée, et sur un espace de réception. *Tristes tropiques*, le couple *Totémisme aujourd'hui* et *Pensée sauvage*, les trois « Petites mythologiques » et *Regarder écouter lire* peuvent se lire comme des expérimentations qui mesurent les effets d'une secousse ethnographique sur un type de discours et un domaine de notre culture — respectivement, la littérature, la philosophie, l'anthropologie et l'esthétique.

Anthropologie et littérature.

Que l'œuvre d'un anthropologue soit éditée dans une collection comme la Bibliothèque de la Pléiade pose question à la fois au spécialiste de littérature et au spécialiste d'anthropologie. Il y a pourtant une interprétation simple de cette entrée ; elle consiste à y voir un juste retour des choses : Lévi-Strauss dans la Pléiade, cela confirme que la vraie anthropologie est littérature et qu'il en a toujours été ainsi même si le développement d'arides sciences sociales nous l'avait fait oublier. Montaigne,

1. *Tristes tropiques*, p. 63.

Rousseau, Balzac ne savaient-ils pas être et l'un, et l'autre ? À la fois sociologues ou anthropologues, pour l'acuité du regard, et écrivains, pour la sensibilité et le style ; savants et théoriciens, bien sûr, mais un peu plus que cela également, ce qui en retour donne à leur œuvre un achèvement, une perfection qui lui fait mériter plus qu'à tout autre le nom de science. « Lettres : se dit aussi des sciences », lit-on dans le *Dictionnaire* de Furetière…

En un sens, donc, on renoue ici avec une tradition ancienne qui ne distinguait pas la littérature de l'étude de l'homme, voire qui définissait la première par la seconde. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Claude Lévi-Strauss se plaisait à imaginer la chaire d'anthropologie sociale établie non en 1958, mais quatre cents ans auparavant, en 1558, et attribuée à Jean de Léry, de retour en France depuis quelques mois et qui commençait à rédiger son *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*[1] : on avait oublié que l'écrivain voyageur était aussi et d'abord un ethnographe. Il serait tentant de faire un raisonnement symétrique ici : l'entrée de Lévi-Strauss dans la Pléiade confirme un état de fait qui a été simplement éclipsé par un siècle de sociologie et de schémas de parenté ; on avait oublié que l'anthropologue est aussi et d'abord un écrivain. L'étude de l'homme est, par essence, littérature ; cette dernière retrouverait ainsi le rôle qui a toujours été le sien et réaffirmerait avec éclat sa position souveraine dans l'ordre du discours. Il est entendu que, arrivée à ses fins descriptives et explicatives, la science doit s'incliner et lui céder la place car la littérature est seule capable d'intégrer cet élément irréductible de l'humain devant lequel la science ne peut que renoncer[2].

Une telle lecture — qui discrètement promeut à la fois une anthropologie (il y a dans l'homme un résidu qui par principe échappera toujours à la science et dont seule la littérature peut rendre compte) et un ordre du discours (une intangible hiérarchie au sommet de laquelle la littérature trône en majesté) — est rassurante, et sans doute valide dans la perspective étroite où elle se place (perspective qui consiste, pour une société donnée, à distinguer entre ce qui passe et ce qui dure et à accorder ses chefs-d'œuvre à sa conception de l'homme), mais elle est peu fidèle à la pensée de Lévi-Strauss. D'abord parce qu'elle relève

1. Voir « Le Champ de l'anthropologie », *Anthropologie structurale deux*, Pocket, 1996, p. 43. La chaire fut établie en 1958 ; Lévi-Strauss y fut élu en 1959.

2. Voir, par exemple, la lecture de Georges Bataille qui, comparant *Tristes tropiques* aux travaux antérieurs de Lévi-Strauss, voit dans « l'ouverture poétique » du livre de 1955 la preuve qu'il existe un « domaine inaccessible à la science proprement dite », domaine que « l'étroitesse du savant spécialisé » ne permet pas d'envisager (« Un livre humain, un grand livre », *Critique*, février 1956, p. 103).

d'une illusion rétrospective : comme tout discours qui prétend « retrouver » des vérités anciennes, autrefois aperçues puis perdues de vue, elle fait bon marché des modes de manifestation des vérités et des critères qui les délimitaient comme telles. On peut certes dire que Montaigne ou Rousseau avaient compris avant l'heure que la véritable anthropologie doit être « littéraire », mais c'est oublier que ni l'anthropologie ni la littérature telles que nous les entendons aujourd'hui n'avaient de sens pour eux. Ensuite et surtout, parce que le savoir postulé des lettrés est précisément ce contre quoi l'anthropologie — non pas seulement le discours sur l'homme, mais son étude dans ses œuvres et ses manifestations — s'est d'abord définie : comme toutes les disciplines, c'est d'abord *contre* la littérature qu'elle s'est constituée. À ce titre, elle ne se distingue pas des autres sciences, et ces sciences elles-mêmes ne se distinguent pas entre elles : qu'il s'agisse de sciences de la nature ou de sciences de l'homme, le premier réflexe d'une discipline qui naît est de se défaire des littérateurs et de rejeter dans les limbes de la connaissance préscientifique tout ce que les « gens de lettres » ont pu écrire sur son objet, de faire de la littérature, donc, à la fois le contraire et le passé de la science. Comme Cuvier qui reprochait à Buffon son abus du « langage figuré », « le vice de sa méthode » et ses excès d'imagination, les premiers ethnologues n'ont eu de cesse de se distinguer des auteurs de récits de voyage et autres littérateurs, trop soucieux de couleur locale et qui confiaient aux ressources de l'imagination et aux « combinaisons de l'esprit » l'étude de l'homme en société[1]. Lire l'intégration du plus grand anthropologue au patrimoine littéraire comme une confirmation et un juste retour des choses serait donc un geste intellectuel fondamentalement régressif, et ce serait faire bien peu de crédit à l'anthropologie que de lui concéder quelques droits dans le domaine étroit dont elle s'occupe tout en considérant par principe que son objet est voué à lui échapper et qu'il lui faudra un jour ou l'autre s'incliner devant une littérature seule apte en définitive à saisir et transmettre ce supplément d'âme que la science ne peut que manquer. À cet égard, le privilège si fréquemment accordé à *Tristes tropiques* dans l'œuvre de Lévi-Strauss est souvent à double tranchant, même chez les esprits les mieux intentionnés, car on a tôt fait d'y voir l'illustration d'une priorité du vécu sur l'abstraction et la preuve d'une préséance de la sensibilité sur la sécheresse et le formalisme de la

1. « Éloge historique de Lacepède, lu le 5 juin 1826 », *Recueil des éloges historiques lus dans les séances publiques de l'Institut de France*, Paris, Firmin-Didot, 1861, t. II, p. 382.

science[1]. Mais la grandeur de l'œuvre de Lévi-Strauss n'est pas dans ses concessions à l'art et au beau style, trop vite interprétées comme les symptômes d'une subjectivité secrètement travaillée par un besoin d'expression ou hantée par un jugement de goût que le travail scientifique aurait réprimé ; elle est au contraire dans son unité, et il faudrait plutôt interroger le réflexe de la critique qui tient si souvent à distinguer deux Lévi-Strauss : le scientiste et le lettré, le rationaliste froid et l'amoureux des arts, le joyeux manipulateur de signes et le savant mélancolique qui relate la disparition des cultures[2]...

La question n'est donc pas de savoir si Lévi-Strauss « revient » à une tradition ancienne, mais de comprendre en termes modernes, et selon le sens que son œuvre impose, la relation entre anthropologie et littérature. Or à cet égard, l'interrogation la plus aiguë est la suivante : la consécration de Lévi-Strauss comme écrivain signifie-t-elle son obsolescence au point de vue scientifique ? Répète-t-on ici le geste de Cuvier à l'égard de l'œuvre de Buffon ? Après avoir déclaré l'œuvre de ce dernier dépassée par les développements récents de la science, après en avoir énuméré les erreurs « dont les hommes du métier peuvent seuls se faire une idée », Cuvier sauvait néanmoins Buffon de l'oubli auquel il était promis en indiquant qu'il demeurerait cependant comme « un de nos plus éloquents écrivains[3] ». Tel est donc le modèle des relations entre science et littérature depuis le début du XIX[e] siècle : ce qu'on perd pour la science, il arrive parfois qu'on le sauve par le style. On abandonne aux rebuts de l'histoire ce qui a été dépassé et démenti par les avancées de la connaissance sérieuse, mais on le restaure d'un même geste dans un autre régime de temps : celui des œuvres et de la mémoire. La question de la pertinence scientifique est d'autant plus légitime à propos de Lévi-Strauss que celui-ci se plaît souvent à comparer le développement de l'anthropologie à celui de la physique et s'amuse volontiers à identifier les révolutions successives introduites par tel ou tel savant, dépeignant Rivers en Newton ou Mauss en Galilée[4]. Mais la réponse est malaisée, car précisément seuls les « hommes du métier », « les esprits les plus

1. De là, le malaise de Lévi-Strauss lui-même face au succès que le livre a rencontré, succès dans lequel, pour des raisons à la fois idéologiques et théoriques, il se reconnaît de moins en moins au fur et à mesure que les années passent.

2. Pour des exemples des deux premières oppositions, voir la Notice de *Regarder écouter lire*, p. 1917-1918 ; pour la troisième, voir Jacques Derrida, « La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'Écriture et la Différence*, Le Seuil, 1967, p. 409-428.

3. « Éloge historique de Lacepède, lu le 5 juin 1826 », p. 395 et 382.

4. « Les organisations dualistes existent-elles ? », *Anthropologie structurale*, p. 188.

prévenus », dit encore Cuvier, peuvent s'en faire une opinion. Qui, à l'exception de l'ethnographe spécialiste de la côte nord-ouest de l'Amérique, pourra confirmer, démentir ou rectifier les hypothèses de Lévi-Strauss sur la circulation du masque swaihwé ? Qui, sinon l'anthropologue, pourra reprendre, affiner peut-être, l'ancrage cognitif de la logique des classifications totémiques ? C'est le revers de la constitution d'un domaine de savoir en discipline : il devient un espace d'expertise, dont les non-spécialistes sont exclus (cela seul, en un sens, suffirait à l'opposer à la littérature, accessible par essence sinon à la foule, au moins à l'honnête homme et aux gens de bien). Peu importent ces interrogations techniques, objectera-t-on, la consécration littéraire se fonde sur d'autres critères : le style justement, la frappe de la phrase, une écriture majestueuse, qui fait songer à Chateaubriand pour la posture et à Bossuet pour le rythme. L'œuvre de Lévi-Strauss demeure comme source de délectation, magnifique échantillon de prose française, renouant avec une grande tradition nationale qui allie le bien écrire à la curiosité pour l'autre et la méditation sur la nature humaine. On peut pourtant rêver d'un autre destin pour cette œuvre que la célébration, semblable au culte épuisé des « vieux virtuoses » évoqués dans *Tristes tropiques*[1], et, au-delà de l'éloge attendu du mariage entre esprit de finesse et esprit de géométrie, tâcher de lui conserver sa force de défi et de provocation pour la pensée.

En reconnaissant d'abord que le geste par lequel Cuvier se sépare de Buffon repose sur une opposition tranchée entre science et littérature, que la réflexion de Lévi-Strauss aide précisément à repenser. Au fond, lorsque Cuvier condamne Buffon (et son successeur Lacepède) en raison de l'inévitable « perfectionnement des méthodes » tout en le plaçant au rang des écrivains « immortels[2] », il n'indique pas une différence de nature, mais deux usages possibles des textes, et deux façons de les rapporter à l'histoire — la péremption inévitable du texte scientifique, la pérennité de l'œuvre intraduisible : non seulement l'œuvre de Newton était vouée, dès l'origine, à être dépassée, mais on peut la traduire et la résumer sans perte de substance alors qu'on ne saurait en dire autant d'Homère ou de Balzac. Il y a là le signe que même les sociétés les plus « chaudes », celles qui accordent tant à l'histoire et au progrès scientifique, se réservent quelques sanctuaires dévolus à la permanence, qui échappent à l'exigence de dépassement et de renouvellement

1. *Tristes tropiques*, p. 90.
2. « Éloge historique de Lacepède, lu le 5 juin 1826 », p. 397.

dont elles ont fait la source de leur développement[1]. Mais ces usages sont relatifs, ils ne tiennent pas à l'essence des textes. Ce sera l'erreur du pseudo-structuralisme littéraire que de vouloir fonder cette différence en nature, en traçant une ligne entre écrivains et écrivants, selon la distinction établie par Barthes, et en faisant du travail critique sur la langue le privilège et le sceau de la littérature. Le savant explique et enseigne, nous dit Barthes ; tout orienté par son propre message, il est absorbé par le souci utilitaire de communiquer un contenu et préfère ignorer l'opacité intrinsèque de la langue ; l'écrivain, en revanche, renonce à tout message, travaille à même la langue et « en s'enfermant dans le *comment écrire ?* [...] finit pourtant par retrouver la question ouverte par excellence : pourquoi le monde ? Quel est le sens des choses[2] ? ». Mais il y avait chez Barthes une dialectique et une prudence qu'on ne retrouvera pas chez ses épigones. Voilà donc bientôt le savant enfermé dans le régime « naïf » de l'explication et l'écrivain, tout aux délices de l'écriture et de la conscience critique, érigé en vigie solitaire (académisme moderne : « ici, pas de message ; je n'affirme pas, monsieur, j'interroge... ») — comme si la conscience que le langage n'est pas transparent était un privilège réservé à quelques lucidités, comme si, surtout, les savants n'interrogeaient pas... Lévi-Strauss montre au contraire l'inanité de cette opposition. À l'encontre de la conception moderne qui lit l'œuvre picturale comme une révélation des lois plastiques et l'œuvre littéraire comme une exploration des possibilités formelles de la langue, la fréquentation des œuvres dites « primitives » enseigne l'impossibilité de définir l'art par le travail réflexif sur le matériau (le bois pour le sculpteur, la couleur pour le peintre, le langage pour l'écrivain), l'impossibilité aussi de distinguer absolument entre des objets voués par nature à l'appréciation esthétique et d'autres réductibles uniquement à leur fonction : « même chez nous, des ustensiles se prêtent à une contemplation désintéressée[3] ».

On observe ainsi une perméabilité de fait entre l'ordre de l'art et celui de la science : *Regarder écouter lire* propose des exemples saisissants de passage entre les observations de Delacroix et la théorie des fractales ou entre « Voyelles » de Rimbaud et les découvertes de la neurologie. Ce qui importe alors n'est pas qu'un art confirme ou anticipe une science (vouée un jour ou l'autre à être dépassée), mais la possibilité d'une transformation permet-

1. Voir Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon / Julliard, 1961, p. 46-48.
2. R. Barthes, « Écrivains et écrivants », *Œuvres complètes*, t. II, p. 404.
3. *La Pensée sauvage*, p. 590.

tant d'aller de l'un à l'autre. À cet égard, s'il y a une leçon à retenir de l'« esthétique structurale » de Lévi-Strauss, c'est bien que la fréquentation de l'œuvre est une expérience de connaissance. Non en raison des contenus qu'on y trouve et de son caractère éventuellement « documentaire », mais au contraire en raison de l'élaboration secondaire que tout art suppose[1] : grâce à une intervention sur le produit brut de l'activité mentale, et à une opération qui en retrouve les modes d'organisation, l'art se fait le lieu d'un savoir, engageant à la fois la sensibilité et l'entendement. Il donne à saisir en une synthèse sensible les propriétés que la science vise au contraire à isoler analytiquement. Il n'y a donc pas, pour Lévi-Strauss, de rupture ou de conflit entre la science et l'art : « l'art s'insère à mi-chemin entre la connaissance scientifique et la pensée mythique ou magique[2] ». Quand la science dégage les propriétés formelles de la matière ou de l'esprit humain, quand la pensée mythique organise le monde à partir des données de l'expérience sensible, l'art, lui, opère à même la diversité du monde (comme le bricolage ou la pensée mythique), mais en même temps produit un artefact qui est, pour le spectateur, l'auditeur ou le lecteur, l'objet d'une expérimentation grâce à laquelle, en une synthèse immédiatement donnée à la perception, « *la connaissance du tout précède celle des parties*[3] ».

Sans doute la littérature occupe-t-elle une place à part dans ce système, car l'esthétique de Lévi-Strauss est d'abord une esthétique de l'œuvre d'art *en tant qu'objet*[4], et « lire » est d'emblée, à l'inverse de « regarder » et « écouter », une opération d'intellection qui n'engage que secondairement la sensibilité (sinon par les sons de la langue). On comprend dès lors les prédilections de Lévi-Strauss et les modèles littéraires qu'il mobilise dans son œuvre. Ceux-ci peuvent se répartir en deux groupes. D'une part, les œuvres qui proposent non un travail sur le matériau et le support (ce que faisait Picasso en peinture, ce que Barthes assigne comme programme à la littérature), mais qui, comme le bricolage, tâchent de reconstituer par assemblage une totalité porteuse d'un sens supérieur et irréductible à la somme de ses parties ; c'est ce qui fascine Lévi-Strauss chez Balzac et chez

1. Voir la correspondance de 1941 avec André Breton reproduite dans *Regarder écouter lire*, p. 1581-1585.
2. *La Pensée sauvage*, p. 582.
3. *Ibid.*, p. 585. Sur ce point, voir aussi les *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* de Georges Charbonnier, p. 105-120 et 141-157, et la Notice de *Regarder écouter lire*, p. 1922-1924.
4. Voir la Notice de *Regarder écouter lire*, p. 1931-1935.

Proust[1]. D'autre part, les œuvres qui, dans une perspective franchement mallarméenne, s'attachent à « rémunérer le défaut [de la] langue[2] », c'est-à-dire à compenser un arbitraire du signe qui, au sein d'une langue et d'une culture donnée, n'est jamais que « provisoire[3] » ; par là s'expliquent les références à Baudelaire, Rimbaud ou Leiris[4]. Dans tous les cas cependant, l'interrogation est déplacée de la rêverie sur le mimétisme entre le mot et la chose vers l'analyse des *rapports de rapports.* Lévi-Strauss ne renonce pas à la « quête des correspondances » qui continue à proposer « au savant le terrain le plus neuf et celui dont l'exploration peut encore lui procurer [les plus] riches découvertes[5] », mais ces correspondances ne sont plus immédiatement symboliques ou sensorielles (sur le modèle de la synesthésie baudelairienne). Elles n'associent pas une réalité sensible à une signification ; elles s'établissent entre les relations qui elles-mêmes opposent les unités assemblées (phonème, mots ou « morceaux ») : *i* n'est pas plus rouge que *u* n'est vert, mais « si Rimbaud voit *i* rouge et *u* vert, c'est parce que, dans le répertoire vocalique restreint qui est le sien, *i* s'oppose à *u* comme une couleur primaire à son antagoniste[6] ». Le symbolisme s'illusionnait en cherchant dans le réel des symboles ou des analogies immédiatement données à la perception ; ce sont les homologies entre les différences qui auraient dû le retenir.

Cette restauration de la littérature comme lieu d'une connaissance passe également par une réhabilitation de la métaphore. Cuvier reproche à Buffon de s'être fait « illusion par l'emploi d'un langage figuré[7] », mais la figure n'est pas seulement le signe d'une faillite du travail intellectuel, qui, face à une difficulté insurmontable pour l'entendement, cède la place au concret et au sentiment ; elle est toujours « à double sens ». C'est ce que rappelle *La Potière jalouse* à propos de l'interprétation par Freud

1. Balzac apparaît à de nombreuses reprises dans *La Pensée sauvage* et les *Mythologiques* ; quant à Proust, il vaudrait mieux parler d'imprégnation tant son influence est grande, perceptible non seulement dans le choix des épigraphes ou des titres de chapitres mais dans la composition même des ouvrages. Voir *Regarder écouter lire*, p. 1494-1498, et la Notice de *Tristes tropiques*, p. 1690-1694 et 1704-1706.

2. Mallarmé, « Crise de vers », *Divagations* ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. II, p. 208.

3. *Anthropologie structurale*, p. 113. Voir aussi *La Potière jalouse*, p. 1181-1182, et *Le Regard éloigné*, Plon, 1983, p. 191-201.

4. Pour Baudelaire, voir en particulier la célèbre étude des *Chats*, en collaboration avec Roman Jakobson (*L'Homme*, n° 2, 1962, p. 5-21), et *La Voie des masques*, p. 877-878 ; pour Rimbaud, voir en particulier *Regarder écouter lire*, p. 1575-1578 ; pour Leiris, voir *Anthropologie structurale*, p. 112-114.

5. *Tristes tropiques*, p. 111.

6. *Regarder écouter lire*, p. 1578.

7. « Éloge historique de Lacepède, lu le 5 juin 1826 », p. 382.

du rêve dans lequel le psychologue Silberer se voyait rabotant (au sens propre) son propre texte : une telle image n'est pas la traduction « visuelle » d'idées abstraites devant lesquelles la raison achoppe, mais une analogie qui peut se parcourir dans les deux sens, car « pour l'écrivain, le travail du menuisier est figuratif du sien comme, le cas échéant, serait figuratif du sien pour le menuisier le travail de l'écrivain ». « Dans le langage figuré ou métaphorique », il faut voir « non l'effet immédiat des passions et des sentiments [...] mais l'appréhension primitive d'une structure globale de signification, qui est un acte de l'entendement[1] ».

Ainsi, « l'œuvre du peintre, du poète ou du musicien, les mythes et les symboles du sauvage doivent nous apparaître, sinon comme une forme supérieure de connaissance, au moins comme la plus fondamentale, la seule véritablement commune, et dont la pensée scientifique constitue seulement la pointe acérée : plus pénétrante parce que aiguisée sur la pierre des faits, mais au prix d'une perte de substance[2] ». Il ne s'agit pas de revenir en arrière en replaçant la littérature ou la poésie en position souveraine en raison d'une insuffisance postulée de la « démarche scientifique[3] », encore moins parce que la science serait prise au « piège » de l'écriture (ce fut la thèse du post-structuralisme[4]), mais au contraire de renoncer à une répartition des discours qui tracerait des lignes intangibles et opposerait à la Science en marche une Littérature essentialisée. En montrant, à travers l'étude patiente d'innombrables réalités ethnographiques, qu'on peut étendre la logique des qualités premières dont la science s'était exclusivement occupée (étendue, masse, mouvement...) aux qualités secondes qu'elle avait rejetées hors de son domaine (saveur, odeur, couleur...), le travail anthropologique de Lévi-Strauss fait plus que réconcilier le plaisir et l'intellection ; il souligne que leur union est plus réelle, plus profonde et plus fondamentale que leur séparation.

Plutôt qu'une consécration, l'entrée d'une telle pensée dans la Bibliothèque de la Pléiade peut ainsi se lire comme la reconnaissance des effets de l'anthropologie sur la littérature. Cela peut

1. *La Potière jalouse*, p. 1221.
2. *Tristes tropiques*, p. 111.
3. « Ce mode d'appréhension [la démarche scientifique] qui présuppose le détachement et la froideur, constitue *a priori* un obstacle insurmontable à la connaissance », écrivait André Breton (« Phénix du masque », *Perspective cavalière* ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. IV, p. 992).
4. Voir, par exemple, Barthes qui invitait le savant à céder devant « la souveraineté du langage » et « à se transformer en "écrivain" » : « la science deviendra littérature, dans la mesure où la littérature [...] est déjà, a toujours été, la science » (« De la science à la littérature », *Œuvres complètes*, t. II, p. 1267 et 1269).

s'entendre en deux sens : d'une part, une leçon de modestie — non, l'étude de l'esprit humain n'est pas affaire de formules et de beau style ; ce n'est pas un domaine pour essayistes, toujours suspects « d'engendrer la connivence aux dépens de la véracité[1] » ; elle exige réflexion, lenteur et confrontation patiente aux données empiriques, et il n'y est guère question de subjectivité et de retentissement des œuvres sur les âmes. D'autre part, loin de la fuite en avant moderne et post-moderne (qui considère que l'art progresse au rythme d'un travail critique sur lui-même poussé toujours plus loin), loin de la nostalgie anti-moderne (qui voudrait revenir à la vieille anthropologie du cœur humain), une redéfinition de la littérature comme collection d'expériences locales, brèches et disponibilités soudaines pour des réconciliations particulières : en dehors de toute téléologie, une littérature des connaissances sensibles et singulières.

Quant au lecteur spécialiste, qui voudrait lire l'œuvre à l'aune des avancées de l'ethnologie et s'inquiéterait de la pertinence de « Lévi-Strauss aujourd'hui[2] », on peut sans doute le rassurer en émettant l'hypothèse que l'œuvre de Lévi-Strauss n'est pas simplement une étape dans l'histoire de l'anthropologie, mais qu'elle a un caractère inaugural qui la retranche des évolutions d'une discipline qu'elle continuera toujours à excéder. L'héritage de Lévi-Strauss est moins une école ou un mouvement que l'ouverture d'un espace de problèmes et une certaine façon de les poser, moins une lignée qu'une brèche dans la pensée. À ce titre, dans l'opposition entre Cuvier et Buffon, sa situation n'est pas plus identifiable à celle du premier qu'à celle du second ; son œuvre est à la fois un peu plus et un peu moins qu'une œuvre « strictement » scientifique. On pourrait dire, en pastichant Michel Foucault (qui, s'interrogeant sur le statut de l'auteur scientifique, choisissait l'exemple de Galilée[3]) : le réexamen du texte de Cuvier peut bien changer la connaissance que nous avons de l'histoire de la biologie, jamais cela ne peut changer la biologie elle-même. En revanche, on peut faire le pari que l'œuvre de Lévi-Strauss est telle qu'il sera toujours nécessaire et fructueux, pour les anthropologues mêmes, d'y *revenir* car elle ne constitue pas tant un moment du développement de leur discipline qu'une réserve de possibilités pour les redéfinitions futures de l'anthropologie.

1. « Structuralisme et critique littéraire », *Anthropologie structurale deux*, p. 325.

2. « Claude Lévi-Strauss aujourd'hui » est le titre d'un article de l'anthropologue Dan Sperber dans *Le Savoir des anthropologues* (Hermann, 1982, p. 88-128).

3. Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur », *Dits et écrits*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, t. I, p. 808-809.

Entre classicisme et modernisme.

S'il y a une singularité de Lévi-Strauss, une originalité au sens le plus banal de l'histoire de l'art, ce n'est pas dans le style qu'il faut la chercher. Certes Lévi-Strauss « écrit bien », magnifiquement même, et il est indubitable que la séduction qu'exerce son œuvre provient du sens de la formule ou de la majesté de la phrase, mais aussi de ce que Julien Gracq appelait (à un autre propos, il est vrai) l'« engagement irrévocable de la pensée dans la *forme*[1] ». Il n'est pas impossible par exemple que l'admiration de Barthes pour quelques textes de Lévi-Strauss (« Le Sorcier et sa magie », « L'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » ou *La Pensée sauvage*) s'explique aussi par là : parce qu'il y retrouve quelque chose de son amour secret des classiques. Non la concision ou la maxime, mais la réflexion « ordonnée à la cadence d'un long souffle », la « clarté terrible », le « travail qui châtie » (le moi, le sujet, les fausses évidences de la conscience), le raisonnement implacable (« fascinant et inquiétant », selon la formule de Paul Ricœur à propos de Lévi-Strauss), sans traces de narcissisme ni fétichisation du style[2]. Il n'est pas jusqu'aux développements lissés que *La Potière jalouse* consacre au peuple des nains sans anus, à la rétention anale du paresseux ou à « tous les états d'une combinatoire intéressant les orifices corporels[3] » qui ne semblent comme une confirmation hyperbolique de ce que Barthes appelait la « continuelle leçon de décence » administrée par les classiques : « Il y a aussi dans ces écrivains que l'on croit sérieux — c'est-à-dire ennuyeux — l'art d'une comédie supérieure, celle que peuvent se jouer, dans une société intelligente, des personnes qui se divertissent à être cérémonieuses[4]. » À quoi bien sûr il faudrait ajouter, mais c'est le plus évident, les résonances pascaliennes de la fin de *Tristes tropiques* et les emportements de moraliste qui parsèment le livre et qui demeurent comme habités (et sourdement animés) par la mauvaise conscience de celui qui a osé dire « je ». Classique, donc, Lévi-Strauss l'est jusque dans le tempérament et ce n'est pas le moindre paradoxe de cette œuvre que d'avoir incarné la pensée la plus avant-gardiste, la pointe la plus novatrice de sciences humaines triomphantes

1. Dans une note finale de *La Littérature à l'estomac* (*Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 551).
2. R. Barthes, « Plaisir aux Classiques », *Œuvres complètes*, t. I, p. 59-61. (Pour la formule de Ricœur, voir la Notice du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage*, p. 1794.)
3. *La Potière jalouse*, p. 1197.
4. R. Barthes, « Plaisir aux Classiques », p. 58.

et de s'être toujours située comme en retrait, poursuivant son chemin indifférente aux échos qu'elle suscitait, réticente à se reconnaître dans ce qu'elle engendrait, et résolument arrimée, culturellement au moins, à un XIXe siècle « élargi » : jusqu'à Proust en littérature, Debussy et Stravinski en musique, Picasso et Ernst en peinture. Cet aspect est perceptible jusque dans le suranné des illustrations choisies à l'appui des développements ethnographiques : le bec-scie couronné d'après les aquarelles de John James Audubon qui datent des années 1830, *Artemisia frigida* d'après l'*Icones plantarum novarum* de Carl Friedrich von Ledebour (1834), le grand duc américain d'après l'édition française de *La Vie des animaux illustrée* d'Alfred Brehm (1868), etc. Traces de ce savoir botanique et naturaliste dans lequel Lévi-Strauss s'immerge à partir de *La Pensée sauvage*, ces figures témoignent aussi d'une conviction forgée à la consultation d'innombrables livres savants : « [l]es ouvrages plus anciens [sont] souvent mieux attentifs que les modernes aux aspects sensibles des choses[1] ».

Cette persistante « inactualité » de Lévi-Strauss vaut du reste comme un avertissement car elle signale non seulement que la mode du structuralisme était inessentielle à l'œuvre, mais que l'apparente désuétude de cette dernière au temps des « Petites mythologiques » est tout aussi factice. Alors que l'œuvre du grand anthropologue « de l'Académie française » semble se figer sous le coup d'hommages qui l'embaument autant qu'ils la célèbrent, la forme prise par ces « petits » livres (le roman policier), leur inscription historique (*Histoire de Lynx* paraît à la veille du cinq centième anniversaire de la découverte de l'Amérique) comme leur succès public montrent au contraire à quel point ils demeurent contemporains[2].

On retrouve ainsi chez Lévi-Strauss ce trait essentiel que Barthes reconnaissait aux classiques : une *disponibilité* indifférente à l'histoire. Son œuvre « fait penser, et penser indéfiniment[3] », bien au-delà d'elle-même et bien au-delà de l'anthropologie. Cette disponibilité a été établie et l'est encore par une capacité jamais démentie à irriguer d'autres espaces et d'autres territoires ; on n'imagine guère d'œuvres à la puissance de contamination plus grande que celle-là, et, pour l'historien des idées qui se retourne sur la seconde moitié du XXe siècle, il est difficile de trouver une pensée qui n'ait pas été fécondée par elle

1. *Le Regard éloigné*, p. 292.
2. Voir la Notice des « Petites mythologiques », p. 1856.
3. R. Barthes, « Plaisir aux Classiques », p. 59. Voir Philippe Roger, « Barthes post-classique », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 107, 2007, p. 273-291.

ou avec laquelle elle ne soit pas entrée en dialogue. Mais cette disponibilité est aussi plus modeste, et plus proche de ce que Barthes avait en tête lorsqu'il évoquait les classiques : pour qui est sensible aux plaisirs intellectuels et croit à la nécessité de « vivifier la pensée » (selon une formule de *Tristes tropiques* à propos de Marx), Lévi-Strauss est de ces auteurs dont on aime « relire quelques pages ». Il est indéniable qu'une lecture fragmentaire perd le suivi du raisonnement et la continuité des démonstrations, et il ne faut pas sous-estimer cette perte, mais l'œuvre même enseigne qu'une certaine liberté, une certaine « sauvagerie » dans le découpage d'unités ou dans le choix de morceaux est bénéfique à la pensée ; ce n'est pas la trahir que de croire que, avec elle aussi, on peut « faire flèche de tout bois », selon une expression que Lévi-Strauss affectionne.

On touche là au paradoxe central de cette œuvre, à sa singularité profonde : non l'archaïsme, mais le mariage entre le classicisme de la forme et le modernisme de la méthode. Ce classicisme formel n'est en effet que la surface lisse qu'une pensée bouillonnante offre au regard, mais cette pensée demeure constamment animée par l'exigence d'intégration de données hétérogènes qui la pousse parfois à la limite de la rupture. Un lecteur attentif de *Tristes tropiques* ou de *La Pensée sauvage* saura ainsi déceler ici ou là une passion pour l'incise, un goût pour la trouée syntaxique à quoi se reconnaît celui qui a beaucoup lu — et vraiment aimé — Breton : moins pour ses déclarations, parfois péremptoires, que pour sa phrase. L'influence, maintes fois reconnue, du surréalisme va au-delà : « C'est des surréalistes que j'ai appris à ne pas craindre les rapprochements abrupts et imprévus comme ceux auxquels Max Ernst s'est plu dans ses collages[1]. » Tel est l'un des délices de l'œuvre de Lévi-Strauss : l'alliance entre la rigueur implacable de la réflexion et une souveraine liberté associative, le mélange entre l'intransigeance théorique et le plaisir des surgissements, des va-et-vient, des rémanences inattendues : *Totem et tabou* est retrouvé dans un mythe jivaro ; la métaphysique bororo éclaire la figure de notre Père Noël ; les rites de chasse des chèvres des montagnes chez les Salish mettent en œuvre des techniques comparables uniquement à celles qui produisent l'illusion cinématographique ; et le système clanique des Osage offre une issue aux controverses savantes sur la nature de la Ve République[2]. Encore une fois, ce serait une erreur d'opposer la flânerie de l'homme de goût à

1. *De près et de loin*, p. 54.
2. Respectivement, *La Potière jalouse*, p. 1213-1217, *Tristes tropiques*, p. 237, *Histoire de Lynx*, p. 1342, *La Pensée sauvage*, p. 845.

la sévérité de l'homme de science puisque, précisément, c'est leur convertibilité qui est au cœur de l'anthropologie de Lévi-Strauss. Il n'est que de penser aux volumineux index alphabétiques des *Mythologiques* ou de *La Pensée sauvage*, qui appellent un usage scientifique du texte et se donnent en même temps comme des leçons de bricolage appliqué : que la même liste puisse indiquer comme autant d'entrées possibles Frazer, Greuze, Iroquois, mocassin, oiseau-tonnerre, saveurs, Saussure, universalisation et Winnebago a valeur à la fois de mise en pratique et de preuve. Par un effet de clôture à quoi les grandes œuvres se reconnaissent, la commune mesure de la pensée sauvage et de la pensée domestiquée est dans le même mouvement démontrée comme objet de discours et éprouvée dans la forme même de la démonstration.

À cet égard, c'est moins l'archaïsme qui est le trait essentiel de l'œuvre que l'anachronisme délibéré, puisqu'il s'agit non de se tourner vers le passé avec nostalgie, mais de mettre en rapport des données hétérogènes afin de révéler, par leur association, des modes d'organisation et des qualités que la contingence historique avait dispersés. C'est aussi la conséquence d'une méthode. Lévi-Strauss a souligné à plusieurs reprises ce que la composition de ses livres devait aux assemblages surréalistes, et si l'étude des dossiers préparatoires de ses ouvrages révèle un principe directeur, c'est bien celui du collage. C'est la même logique qui est à l'œuvre dans le passage du *Totémisme aujourd'hui* à *La Pensée sauvage* et dans le passage de *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* à *Tristes tropiques* : d'abord un exposé ordonné et raisonné, puis une entreprise de pensée qui, à partir d'une priorité accordée aux données, fait éclater les cadres de la démonstration[1]. Qui dit collage ne dit pas absence d'architecture ou de logique, mais plutôt qu'« il faut bien commencer quelque part ». Comme le mythe du dénicheur d'oiseaux, nommé M_1 dans *Le Cru et le Cuit* et point de départ arbitrairement choisi du déploiement des *Mythologiques*, le rapprochement initial est laissé aux circonstances et c'est par un mouvement centrifuge que la réflexion se développe, attirant progressivement dans son orbite une matière toujours plus vaste, par recoupements et variations, sans jamais trahir l'exigence première d'une méthode qui demeure homogène à son objet : « Comme les tableaux et les collages de Max Ernst, mon entreprise consacrée à la mythologie s'est élaborée au moyen de prélèvements opérés au-dehors : en l'occurrence,

1. Voir la Notice de *Tristes tropiques*, p. 1690-1696, et la Notice du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage*, p. 1784-1790. Voir aussi la Notice des « Petites mythologiques », p. 1867.

les mythes eux-mêmes, découpés comme autant d'images dans les vieux livres où je les ai trouvés, puis laissés libres de se disposer au long des pages, selon des arrangements que la manière dont ils se pensent en moi commande, bien plus que je ne les détermine consciemment et de propos délibéré[1]. »

La conception du collage que propose Lévi-Strauss est originale. Celui-ci n'est pas pensé comme une technique à valeur critique (comme dans les expérimentations cubistes qui visent à révéler des lois plastiques ou certains principes de la vision) ; il n'est pas non plus l'occasion de mettre au jour, par la confrontation d'éléments apparemment hétérogènes, une réalité enfouie que les lois de la raison auraient dissimulée (c'est la conception surréaliste) ; il apparaît plutôt comme la cristallisation d'une multiplicité de « langues » qui révèle un jeu de correspondances entre différents niveaux de réalité : « l'œuvre de Max Ernst parle des langues innombrables, dont le discours s'exprime chaque fois par l'effet d'une solidarité infrangible entre le support choisi et les techniques d'exécution — qui savent se prévaloir de toutes les ressources du bricolage —, l'agencement des volumes, des lignes, des valeurs et des couleurs, la texture picturale et le sujet lui-même... ». Le collage rend ainsi sensible une unité *première*, en rétablissant, de l'œuvre au spectateur, une continuité que ne vient troubler aucune rupture représentative : « tous deux [Max Ernst et Merleau-Ponty] situent les réussites de la peinture quand celle-ci transgresse la frontière entre le monde extérieur et le monde intérieur, [...] la commissure se révélant alors plus réelle que les deux parties, physique et psychique, que la tradition philosophique et le bon sens banal la vouaient seulement à unir[2] ».

On retrouve ici l'idée que l'œuvre d'art est instrument d'une connaissance, mais il ne s'agit pas d'une connaissance de l'humain comme règne séparé. Il faut noter à cet égard que les œuvres réunies dans le présent volume sont toutes postérieures à ce qui est peut-être la seule véritable rupture dans la réflexion de Lévi-Strauss : le changement de statut de l'opposition entre nature et culture. Au terme des *Structures élémentaires de la parenté*, la prohibition de l'inceste, fait humain à la fois propre à l'humanité et universel (et à ce titre à la « jonction » de la nature et de la culture), apparaissait comme le « critère permettant de constituer l'humanité en "ordre" séparé ». Cette dernière se voyait caractérisée par sa capacité à subvertir « l'ordre biologique de

1. « Une peinture méditative », *Le Regard éloigné*, p. 327-328.
2. *Ibid.*, p. 331 et 329.

la reproduction par l'ordre culturel de l'alliance[1] ». Pourtant, la suite de l'œuvre ne cessera de démentir ce privilège. Dès les années 1950, Lévi-Strauss ne manque jamais une occasion de dénoncer toute promotion de l'humanité en souveraine d'une nature livrée à ses expérimentations, depuis l'interprétation de l'œuvre de Picasso comme signe de l'« emprisonnement que l'homme s'inflige chaque jour davantage au sein de sa propre humanité » jusqu'à cette note de bas de page de *La Pensée sauvage,* discrète mais essentielle : « L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté [...], nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique[2]. » Or le collage est le lieu exemplaire où s'étiole cette distinction entre l'esprit humain et les objets qu'il rencontre (plus qu'il ne s'en empare) : non une appropriation mais une expérience de désubjectivation. L'organisation des *Mythologiques* n'obéit pas d'abord à une intention qui prendrait possession de la matière ethnographique mais, nous dit Lévi-Strauss, à la manière dont les mythes « se pensent en [lui] ». Une anecdote est révélatrice à cet égard : lors de son retour en France, à la fin des années 1940, Lévi-Strauss a rangé ses propres carnets *dans son fichier,* parmi les références bibliographiques, les résumés de mythe, les projets de livre et les notes de lecture — manière de confirmer qu'il n'y a pas de différence de statut entre la matière « autobiographique » et la matière ethnographique. Au moment de composer *Tristes tropiques,* il a utilisé ses notes de terrain comme des fiches : assemblant, collant, raboutant souvenirs personnels et données en un ensemble où « les temps et les lieux se heurtent », sans égard ni pour la chronologie ni pour la « prétendue continuité totalisatrice du moi[3] ».

L'expérience du spectateur ou de l'usager n'est pas différente : si l'œuvre suscite un écho dans son esprit, ce n'est pas qu'elle répond à un sourd besoin d'idéal qu'une situation historique empêche de satisfaire, ce n'est pas qu'une conscience déchirée y connaît une victoire éphémère sur sa condition, c'est que, par cette cristallisation, l'esprit ne fait que retrouver une identité de nature qu'il partage avec l'objet de sa contemplation.

1. Patrice Maniglier, « L'Humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », p. 230.

2. Respectivement, « Réponses à des enquêtes », *Anthropologie structurale deux,* p. 330 et *La Pensée sauvage,* p. 824. L'abandon du caractère fondateur de la distinction entre nature et culture se dessine sans doute pour la première fois dans *Tristes tropiques,* à propos des peintures faciales caduveo, voir p. 175-176. Voir aussi la préface de 1966 à la réédition des *Structures élémentaires de la parenté,* Mouton, 1967, p. XVII ; et *En marge de « La Voie des masques »,* p. 1659.

3. Respectivement *Tristes tropiques,* p. 32, et *La Pensée sauvage,* p. 835.

C'est cette coïncidence que Lévi-Strauss, reprenant la formule des surréalistes, nomme « hasard objectif[1] ». On saisit ici ce qui, fondamentalement, le rapproche du surréalisme : non la fonction critique des masques, ni le goût pour l'art amérindien ou océanien, mais l'esthétique du *trouvé.* L'affinité tient profondément à une tentative d'extériorisation radicale de la subjectivité ; si Lévi-Strauss a souvent évoqué son goût partagé avec Breton et Max Ernst pour les brocantes et les marchés aux puces, c'est précisément parce que la trouvaille atteste de l'indistinction entre ce qui a cours dans l'esprit et ce qui se passe au-dehors. L'émotion qu'elle suscite tient à un effet de réconciliation : elle prouve une communauté de nature entre la pensée et un objet qui la comble ; comme les débris naturels ramassés sur la plage dont le promeneur peut se faire un musée, elle rejoint, « pour un bref instant », les chefs-d'œuvre de l'art, produits d'un travail « qui — pour avoir son siège dans l'esprit et non au-dehors — n'est peut-être pas fondamentalement différent de celui à quoi la nature se complaît[2] ».

« Humanisme bien ordonné[3]... ».

L'esthétique de Lévi-Strauss est ainsi aux antipodes de l'exaltation du génie et du démiurge. À cet égard, c'est sans doute la pensée de l'art d'André Malraux qui en fournit le contrepoint le plus éclairant. Lévi-Strauss explique que le titre *La Voie des masques* lui a été inspiré par le nom de la collection d'Albert Skira « Les Sentiers de la création », mais il n'est pas interdit d'y voir également une réplique à la vaste entreprise des *Voix du silence.* À l'origine de ce titre, on trouve l'idée de « voix intérieure », dont Malraux avait déjà fait l'un des ressorts essentiels de *La Condition humaine.* Chaque œuvre, explique-t-il, transmet l'écho d'une voix irréductible qui manifeste « l'intrusion du monde de la conscience dans celui du destin » : « La voix de l'artiste tire sa force de ce qu'elle naît d'une solitude qui appelle l'univers pour lui imposer l'accent humain[4]. » Or, qu'un sujet irréductible et solitaire puisse imposer son humanité au monde est, selon Lévi-Strauss, la véritable mythologie de la civilisation occiden-

1. *La Pensée sauvage*, p. 581.
2. *Tristes tropiques*, p. 355.
3. « Jamais sans doute, il n'a été plus nécessaire de dire, comme font les mythes, qu'un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même, mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le respect des autres êtres avant l'amour-propre » (*L'Origine des manières de table. Mythologiques III*, Plon, 1968, p. 422).
4. André Malraux, *Les Voix du silence* ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. IV, p. 886-887.

tale. Dès 1956, il évoquait Malraux dans un article consacré à « La Fin des voyages » ; après avoir repris l'une des formules conclusives de *Tristes tropiques*, « Le moi n'est pas seulement haïssable : il n'a pas de place entre un *nous* et un *rien* », il poursuivait en ces termes : « un type d'aventurier disparaît ainsi, individualiste, romantique, il a clamé son chant du cygne avec un André Malraux[1] ». Vingt ans plus tard, *La Voie des masques* poursuit cette dénonciation du règne du moi, en refusant de concevoir l'œuvre d'art comme expression et preuve d'une subjectivité législatrice. L'ouvrage de 1975 peut d'abord se lire comme une leçon, discrète et sans acrimonie, du savant à l'homme de lettres : contre les généralisations du *Musée imaginaire*, contre les analyses des *Voix du silence* qui ont tôt fait — surtout pour l'art primitif — de lire une œuvre isolée comme l'affirmation d'une « conception du monde » et qui croient voir dans les masques l'expression d'un « subjectivisme collectif » prenant possession de « ce que l'on ne peut pas voir[2] », Lévi-Strauss commence par refréner l'interprétation et rendre les masques aux hommes qui les ont produits. En soulignant la complexité du système de sens constitué par les masques kwakiutl et salish, la variété des réalisations, le trajet compliqué dessiné par la diffusion des œuvres et les transformations qu'elles subissent en passant d'une population à l'autre, *La Voie des masques* montre par l'exemple que comprendre une œuvre d'art, ce n'est pas d'abord y reconnaître des significations, mais percevoir les différences qui la distinguent de celles qui l'entourent. Ainsi, l'art ne s'use pas dans la « série[3] » ; c'est au contraire la série — qui n'apparaît telle qu'à l'observateur extérieur — qui le rend possible et lui donne sens. Certes, on trouvait déjà dans *Les Voix du silence* l'idée que l'œuvre répond à d'autres œuvres, mais ce dialogue des artistes et des formes — « appel véhément adressé par un chef-d'œuvre à d'autres chefs-d'œuvre, puis à toutes les œuvres qui peuvent l'entendre[4] » — était situé sur un terrain d'emblée exhaussé hors des contingences historiques et sociales : celui de l'Art, dont la préoccupation fondamentale partout retrouvée autorisait la comparaison entre l'« art sauvage » de Nouvelle-Irlande, celui du Congo et celui des Hopi. Lévi-Strauss montre que ce « dialogue » ne relève en rien de l'expression ; il est moins celui des chefs-d'œuvre et des hommes en lutte avec leurs démons que celui des formes du sensible au sein d'un système de possibilités

1. « La Fin des voyages », *Actualité littéraire*, n° 26, juillet 1956, p. 29.
2. *Les Voix du silence*, p. 789.
3. Voir *ibid.*, p. 822.
4. *Ibid.*, p. 805.

historiquement constitué ; il s'engage d'abord avec le proche, et autant avec le passé qu'avec le virtuel, autant avec ce qui a eu lieu qu'avec ce qui pourrait avoir lieu[1]. « Un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de *ne pas* représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme ; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut[2]. » Il n'est donc plus question chez Lévi-Strauss de génies héroïques qui « s'annexent » le monde, le « conquièrent » et se le « soumettent », qui créent leur « univers propre » et manifestent ainsi cette « part essentielle de l'homme » par quoi ce dernier échappe aux déterminismes naturels et sociaux qui l'écrasent[3] ; la création artistique ne ressort pas d'un face-à-face avec le monde. Jamais de première main, par la technique et le labeur, elle retrouve plus qu'elle n'invente et, loin d'offrir à l'homme une prise de conscience de ses « pouvoirs », elle ne propose que de fugitives réconciliations pour un esprit redevenu chose parmi les choses.

Cette dissolution de la subjectivité, sur laquelle s'achevait déjà *Tristes tropiques* et qui seize ans plus tard conclura *L'Homme nu*[4], enrichit d'une signification supplémentaire le rapprochement avec Montaigne qui occupe l'avant-dernier chapitre d'*Histoire de Lynx*. Ce retour à Montaigne a frappé le public lors de la parution du livre et il a suscité de nombreux commentaires, en particulier parce que la relecture des *Essais* dans le sens d'un scepticisme radical surprenait de la part d'un anthropologue si connu par ailleurs pour son « rationalisme ». Lévi-Strauss, qui a longtemps présenté l'anthropologie comme une théorie de la communication, s'arrête, se heurte même, à cette phrase des *Essais*, répétée plusieurs fois comme si la pensée venait buter sur un obstacle qui ne cesse de resurgir devant elle : « Nous n'avons aucune communication à l'être[5]. » En dépit d'un humanisme restreint à l'aristocratie lettrée et qui avait indûment hypostasié la nature humaine[6], Lévi-Strauss retrouve d'abord en

1. Par une « pétrifiante coïncidence » qui eût ravi les surréalistes, la dernière phrase de *La Voie des masques* dans la réédition de poche de 2004 comportait une délicieuse coquille : on y lisait « Qu'on le sache ou qu'on l'ignore, on ne chemine jamais seul sur le chantier de la création » (pour « sentier de la création »), comme si un mouvement de pensée auquel l'intention d'auteur n'a point de part avait imposé qu'à la marche du génie solitaire soit substituée la promenade du bricoleur sur un « chantier », fait de restes et de ruines et aussi de projets, de possibilités inexploitées ou marquées en creux.

2. *La Voie des masques*, p. 978.

3. *Les Voix du silence*, p. 528, 541 et 544.

4. Voir Frédéric Keck, « La Dissolution du sujet dans le "Finale" de *L'Homme nu* », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 236-243.

5. Voir la Notice des « Petites mythologiques », p. 1877-1879.

6. Voir « Les Trois Humanismes », *Anthropologie structurale deux*, p. 319-322.

Montaigne le choc de la découverte du Nouveau Monde, catastrophe originaire à la source de la modernité par laquelle « une humanité qui se croyait complète et parachevée reçut tout à coup, comme une contre-révélation, l'annonce qu'elle n'était pas seule », l'annonce aussi que « pour se connaître, elle devait d'abord contempler sa méconnaissable image en ce miroir » que lui tendait l'Amérique[1]. Comme chez Montaigne, une mélancolie profonde est ainsi à la source de l'écriture[2]. Mais Montaigne figure aussi un rapport au livre ; ce dernier n'est plus le produit d'une intention créatrice, ni la révélation d'une subjectivité secrète dont il offrirait la quintessence, mais une production consubstantielle à un auteur qui ne se définit pas hors d'elle : « Je n'ay pas plus faict mon livre, que mon livre m'a faict[3]. » Les ouvrages de Lévi-Strauss s'achèvent toujours sur des mentions de lieu et de temps : « 12 octobre 1954 - 5 mars 1955 », « Paris, octobre 1967 - Lignerolles, septembre 1970 », « Décembre 1983 - avril 1985 ». Le procédé est commun, mais il s'enrichit ici d'un sens supplémentaire : il faut lire ces indications comme une signature inversée ; elles sont l'écho du nom propre qu'on trouve sur la couverture. Ce dernier, comme le montre *La Pensée sauvage*, ne désigne pas une subjectivité particulière, un individu ineffable et irréductible à l'analyse ; il constitue simplement le terme d'une dynamique de classification à l'œuvre partout et qui, pour une société particulière, son organisation et son environnement, s'interrompt en un point donné en isolant un élément qui est, pour elle, indécomposable. Cependant, une telle limite est une limite de fait, non de droit, au sein d'un système culturel déterminé : « [Avec le nom propre] le rideau se lève sur le dernier acte de la représentation logique. Mais la longueur de la pièce et le nombre d'actes sont des faits de civilisation, non de langue[4]. » En fermant ce que le nom d'auteur a ouvert, les indications finales de lieu et de temps disent qu'entre ces deux bornes — « Claude Lévi-Strauss, de l'Académie française » et, par exemple, « avril 1985 » — nul moi ne s'est exprimé mais simplement qu'un sujet sans substance, « entre un *nous* et *rien* », s'est offert « à une pensée anonyme afin qu'elle s'y déploie[5] ». Comme les œuvres sur la contemplation desquelles s'achève *Regarder écouter lire*, elles ne portent d'autre message que celui-là : « quelque chose s'est passé ».

1. *Tristes tropiques*, p. 341-342.
2. Voir *Les Essais*, II, VIII, « De l'affection des pères aux enfans », et Emmanuel Désveaux, « Un itinéraire de Lévi-Strauss : de Rousseau à Montaigne », *Critique*, n° 540, 1992, p. 374-390.
3. Montaigne, *Les Essais*, II, XVIII ; Bibl. de la Pléiade, p. 703.
4. *La Pensée sauvage*, p. 788-789.
5. *Tristes tropiques*, p. 444 ; *L'Homme nu*, p. 559.

☆

Les Indiens macushi de la Guyane racontent ainsi la naissance des Pléiades : sept enfants se plaignaient sans cesse d'être insuffisamment nourris : « De guerre lasse, leur mère retira du gril une mâchoire de tapir et la leur jeta. — "Ce n'est pas assez !" protestèrent les affamés et, après avoir partagé la viande entre les plus jeunes, ils décidèrent tous de se changer en étoiles. Se tenant par la main, chantant et dansant, ils commencèrent à s'élever dans les airs. À cette vue, la mère s'écrie : "Où allez-vous ? Voici de quoi manger !" Les enfants expliquent qu'ils n'ont pas de rancune, mais que leur décision est prise. Et ils disparaissent peu à peu[1]. »

En proclamant elle aussi, à la suite des mythes, la nécessité de traiter avec égards tout ce qui — hommes et choses — n'est pas nous, l'œuvre de Lévi-Strauss, par une troublante communauté avec son objet, retrouve, au terme de son développement, la leçon des Indiens qu'elle s'était d'abord attachée à simplement comprendre et traduire. Et ce n'est sans doute pas la trahir que de croire que, à la façon dont les Pléiades rappellent aux Macushi l'avarice des hommes, elle résonne non seulement comme un remords, mais également comme une invite à un humanisme mieux ordonné que le nôtre : souvenir contrit de notre propre avidité, et injonction à cette mesure, cette décence et cette déférence envers le monde que, à travers des histoires fantastiques dont le décousu dissimule la morale, les mythes amérindiens ne cessent de décliner.

VINCENT DEBAENE.

1. *Le Cru et le Cuit*, M_{131b}, p. 248.

CHRONOLOGIE

1908 *28 novembre* : Naissance à Bruxelles de Claude Lévi-Strauss, fils d'Emma Lévy et de Raymond Lévi-Strauss. Ce dernier, artiste peintre, s'est installé provisoirement en Belgique où il s'est constitué une clientèle. La famille revient à Paris en 1909.

1914 Raymond Lévi-Strauss est mobilisé ; Claude Lévi-Strauss passe les années de guerre chez son grand-père maternel, grand rabbin de Versailles.

1918-1925 Études secondaires au lycée Janson-de-Sailly (« filière latine »), jusqu'à l'année dite de « philosophie » qui prépare au baccalauréat, passé avec succès en *juin* 1925.

1925-1926 *Septembre* : Lévi-Strauss entre en hypokhâgne au lycée Condorcet.

1926 *Septembre* : Lévi-Strauss renonce à entrer en khâgne et à préparer l'École normale supérieure. Il rejoint la SFIO, et s'inscrit conjointement à la faculté de droit, place du Panthéon, et en philosophie à la Sorbonne. Il publie aux éditions du Parti ouvrier belge *Gracchus Babeuf et le communisme*, une brochure rédigée « avec candeur ».

1927 *Septembre* : Il devient secrétaire du « Groupe d'études socialistes des Écoles normales supérieures » à la SFIO.

1928 Lévi-Strauss obtient sa licence de philosophie. À l'été, il est nommé secrétaire de la Fédération nationale des

étudiants socialistes, et commence à écrire régulièrement dans la revue *L'Étudiant socialiste.*

1929 *Janvier* : Lévi-Strauss effectue auprès de Gustave Rodrigues son stage d'agrégation en compagnie de deux condisciples : Simone de Beauvoir et Maurice Merleau-Ponty (le stage d'agrégation est alors antérieur à l'agrégation elle-même et est réservé aux titulaires de la licence qui se destinent à l'enseignement).
28 octobre : Il obtient sa licence en droit.

1930 Lévi-Strauss devient secrétaire parlementaire de Georges Monnet, alors député et qui sera ministre pendant le Front populaire.
Juin : Il passe avec succès son diplôme d'études supérieures sous la direction de Célestin Bouglé, sur « Les Postulats de la théorie du matérialisme historique principalement chez Karl Marx ».
À partir de *novembre*, il se charge de la chronique des livres dans *L'Étudiant socialiste.*

1931 *Juillet* : Lévi-Strauss est reçu troisième et cadet de sa promotion à l'agrégation de philosophie. Il fait son service militaire d'abord à Strasbourg, puis au ministère de la Guerre à Paris. Au sein de la SFIO, il fonde, avec dix camarades agrégés, le groupe « Révolution constructive », qui veut contribuer à la rénovation intellectuelle du parti.

1932 *Septembre* : Lévi-Strauss épouse Dina Dreyfus.
1er octobre : Lévi-Strauss prend son poste de professeur de philosophie au lycée de Mont-de-Marsan.
Il est candidat socialiste aux élections cantonales. Un accident de voiture met un terme à sa campagne.

1933 *Avril* : Lévi-Strauss écrit une critique élogieuse de *Voyage au bout de la nuit* de Louis-Ferdinand Céline pour la chronique des livres de *L'Étudiant socialiste*, dont il cessera bientôt de se charger.
Septembre : Il est nommé au lycée de Laon.
Il découvre l'ethnologie en lisant *Primitive Society* de Robert H. Lowie. Il est encouragé dans cette voie par Paul Nizan, dont il est cousin par alliance, et dont il admire *Aden Arabie.*

1934 *Automne* : Célestin Bouglé propose à Lévi-Strauss de se porter candidat à la deuxième chaire de sociologie de l'université de São Paulo, créée en *janvier.*

1935 *Février* : Départ de Marseille sur le *Mendoza*.
Mars : Lévi-Strauss commence à enseigner à São Paulo, en même temps que Fernand Braudel, Pierre Monbeig, Jean Maugüé.
Été : Il fait une tournée d'une dizaine de jours chez les Indiens kaingang de la réserve de São Jerônimo, au sud de Londrina, en compagnie d'autres professeurs de l'université.
Novembre : Parrainé par Lévy-Bruhl et Rivet, Lévi-Strauss devient membre titulaire de la Société des américanistes. Début de la première expédition ethnographique, chez les Indiens caduveo et bororo.

1936 *Mars* : Retour à São Paulo.
Les liens du couple Lévi-Strauss avec les cercles intellectuels paulistes s'affirment autour du Département de la culture, dirigé par le poète Mário de Andrade, et aboutissent le *4 novembre* à la création de la Société d'ethnographie et de folklore de São Paulo. Retour en France quelques jours plus tard. La « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo » est publiée en français dans le *Journal de la Société des américanistes* et en portugais dans la *Revista do Arquivo municipal* de São Paulo.

1937 *21 janvier-3 février* : Exposition « Indiens du Matto-Grosso », à la galerie du marchand d'art Georges Wildenstein. Lévi-Strauss donne plusieurs conférences, en particulier au Muséum d'histoire naturelle, avant de retourner au Brésil de *mars* à *novembre* pour sa troisième et dernière année d'enseignement à l'université de São Paulo. Puis il rentre en France.

1938 *20 mars* : Lévi-Strauss embarque à Marseille en direction du Brésil, mandaté par le gouvernement français et le Département de la culture de São Paulo pour une mission ethnographique.
9 mai : Arrivée à Cuiabá. Début de la deuxième expédition, qui traverse le plateau du Mato Grosso du sud au nord.

1939 *Janvier* : Retour à São Paulo.
11 février : Première rencontre avec Alfred Métraux, de passage à Santos.
Mars : Retour en France. Claude et Dina Lévi-Strauss se séparent. Lévi-Strauss classe ses collections et les installe au musée de l'Homme.
Septembre : Il est mobilisé d'abord au ministère des PTT puis comme « agent de liaison » auprès du corps expé-

ditionnaire britannique et est affecté près de la ligne Maginot.

1940 Devant l'avancée de l'armée allemande, l'unité de Lévi-Strauss doit se replier à Bordeaux puis à Béziers. Il rejoint ses parents dans les Cévennes et est finalement démobilisé. Il est nommé au lycée de Montpellier, mais est révoqué après trois semaines en raison des lois raciales promulguées en *octobre*. Il lit l'ouvrage de Marcel Granet *Catégories matrimoniales et relations de proximité en Chine ancienne*, publié l'année précédente, et qui jouera un rôle déterminant dans son orientation intellectuelle à venir. Grâce au soutien d'Alfred Métraux et de Robert H. Lowie, il est intégré au programme de sauvetage des savants européens organisé par la fondation Rockefeller, et est invité à enseigner à la New School for Social Research de New York.

1941 *24 mars* : Lévi-Strauss embarque à bord du *Capitaine-Paul-Lemerle*, avec deux cent dix-huit autres réfugiés parmi lesquels André Breton, Anna Seghers et Victor Serge. Le navire arrive à Fort-de-France le *20 avril*. Après des difficultés administratives et une escale à Porto Rico, Lévi-Strauss rejoint New York, où il retrouve André Breton et Alfred Métraux ainsi que sa tante Aline Caro-Delvaille qui, pour l'initier à l'anglais, l'aidera à écrire dans cette langue *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*. Il commence son enseignement à la New School for Social Research et rencontre les maîtres de l'anthropologie américaine : Robert H. Lowie, Alfred Kroeber, ainsi que Franz Boas, peu avant la mort de celui-ci. Il fait l'acquisition de nombreux rapports annuels du Bureau of American Ethnology.

1942 Lévi-Strauss participe à la création, au sein de la New School, de l'École libre des hautes études, institution francophone où il donne des cours d'ethnologie. Parmi les professeurs, on trouve Jacques Maritain, Henri Focillon, Jean Perrin, Henri Grégoire, Alexandre Koyré. Ce dernier lui présente Roman Jakobson ; cette rencontre, qui inaugure une longue amitié, sera intellectuellement décisive pour Lévi-Strauss qui jusqu'alors « faisa[it] du structuralisme sans le savoir ». Lévi-Strauss fréquente également d'autres cercles d'exilés, en particulier de la mouvance surréaliste ; il fait la connaissance de Max Ernst — avec lequel il se liera d'amitié —, Yves Tanguy, Marcel Duchamp, André Masson, Georges Duthuit, Denis de Rougemont et, par leur intermédiaire, de Roberto Matta,

Leonora Carrington, Patrick Waldberg, Dorothea Tanning, Peggy Guggenheim... Dans le même temps, il rallie la France libre. En compagnie entre autres de Breton, il officie comme speaker à l'Office of War Information.

1943 Lévi-Strauss commence la rédaction de sa thèse, *Les Structures élémentaires de la parenté*, et dépouille l'immense littérature ethnologique sur le sujet à la New York Public Library. Il est associé au projet de l'ouvrage collectif *Handbook of South American Indians*, dirigé par Steward, dont le premier volume paraîtra en 1946. Il écrit pour la *Gazette des Beaux-Arts* « The Art of the Northwest Coast at the American Museum of National History », qui sera repris en ouverture de *La Voie des masques*. Il publie plusieurs articles et comptes rendus dans la revue de l'École libre des hautes études, *Renaissance*.

1944 *Décembre* : Rappelé en France par la direction des relations culturelles, Lévi-Strauss embarque sur un convoi de l'armée américaine.

1945 *Janvier* : Lévi-Strauss rejoint Paris *via* Londres, et occupe un bureau à la direction des relations culturelles au titre de secrétaire de l'École libre des hautes études.
Printemps : Il est nommé conseiller culturel près l'ambassade de France à Washington, avec résidence à New York. Il y épouse Rose-Marie Ullmo, après son divorce avec Dina Dreyfus.
Publication en anglais de « L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie » dans la revue *Word* (repris dans *Anthropologie structurale*, chap. I) et de « French Sociology » dans l'ouvrage de Georges Gurvitch et Wilbert E. Moore, *Twentieth Century Sociology* (traduit en français en 1947).

1947 *16 mars* : Naissance de son fils Laurent à qui *Tristes tropiques* sera dédié.
Lévi-Strauss rentre en France à la fin de l'année. Il participe à un numéro spécial d'*Esprit* sur « L'Homme américain » par un article intitulé « La Technique du bonheur ».

1948 Il est nommé maître de recherche au CNRS et sous-directeur au musée de l'Homme, où il fait la connaissance de Michel Leiris. Il rencontre Jacques Lacan chez Alexandre Koyré.
5 juin : Il soutient sa thèse en Sorbonne sous le titre *Les Structures élémentaires de la parenté*, sous la direction de Georges Davy. Émile Benveniste, Albert Bayet, Jean

Escarra participent au jury. Sa thèse secondaire, *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*, pour laquelle Marcel Griaule est nommé juré, est publiée par la Société des américanistes à la fin de l'année.

1949 *Les Structures élémentaires de la parenté* est publié aux Presses universitaires de France et retient l'attention des spécialistes, en particulier anglo-américains. Simone de Beauvoir en donne une recension très élogieuse dans *Les Temps modernes*. Georges Bataille lui consacre également un article détaillé, qui sera repris plus tard dans *L'Érotisme*.
Novembre : Lévi-Strauss, invité par le psychologue Henri Piéron, présente sa candidature au Collège de France sur une chaire de « sociologie comparée ». Cette première tentative échoue en raison de vives tensions internes à l'institution.
Publication de « Histoire et ethnologie » dans *La Revue de métaphysique et de morale* et de « Le Sorcier et sa magie » dans *Les Temps modernes* (repris dans *Anthropologie structurale*, Introduction et chap. IX).

1950 *1er trimestre* : Dans le cadre de la fondation Loubat, Lévi-Strauss donne six conférences au Collège de France sur « L'Expression mythique de la structure sociale ». Y assistent en particulier Max Ernst, André Breton et Maurice Merleau-Ponty.
3 août-23 octobre : Lévi-Strauss effectue pour le compte de l'Unesco une mission sur « l'état de l'enseignement des sciences sociales au Pakistan », ce qui lui donne l'occasion d'une brève enquête dans les collines de Chittagong.
Novembre-décembre : Après un nouvel échec au Collège de France, Lévi-Strauss est élu directeur d'études à l'École pratique des hautes études, à la Ve section, dite des « sciences religieuses ».
Publication de l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », texte fondateur du structuralisme, et qui suscitera de nombreux commentaires et controverses.

1952 Publication de *Race et histoire*, écrit à la demande d'Alfred Métraux qui a lancé au Département des sciences sociales de l'Unesco une collection intitulée « La Question raciale devant la science moderne ».

1953 Élection au secrétariat général du Conseil international des sciences sociales de l'Unesco.

1954 *6 avril* : Lévi-Strauss épouse Monique Roman, après son divorce avec Rose-Marie Ullmo.

Octobre : Début de la rédaction de *Tristes tropiques* à l'invitation de Jean Malaurie qui fonde la collection « Terre humaine » chez Plon.
Décembre : Parution du premier volet d'une critique de *Race et histoire* par Roger Caillois dans *La Nouvelle Nouvelle Revue française* sous le titre « Illusions à rebours » ; la deuxième partie paraîtra en *janvier* de l'année suivante.

1955 *Mars* : Lévi-Strauss répond à Caillois dans *Les Temps modernes* avec l'article « Diogène couché ».
Mai : Lévi-Strauss rédige en collaboration avec son fils (âgé de huit ans) une « Lettre à André Breton » en réponse au questionnaire qui préparait la rédaction de *L'Art magique*.
Octobre : Parution de *Tristes tropiques*.
À la fin de l'année est publié dans le *Journal of American Folklore* un article qui deviendra célèbre : « The Structural Study of Myth » (repris dans *Anthropologie structurale*, chap. XI).

1956 *26 mai* : Conférence à la Société française de philosophie « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel ». Y assistent notamment Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty et Lucien Goldmann.
Rédaction et publication de plusieurs articles qui seront repris dans *Anthropologie structurale* : une réponse aux objections de Georges Gurvitch et André-Georges Haudricourt sur l'usage de la linguistique parues dans les *Cahiers internationaux de sociologie* (chap. V), « Les organisations dualistes existent-elles ? » paru dans un volume d'hommages à l'anthropologue néerlandais Josselin de Jong (chap. VIII), « Structure et dialectique » paru dans un volume d'hommages à Jakobson (chap. XII), une réponse aux objections de Gurvitch et Maxime Rodinson sur la notion de structure (chap. XVI).
Publication des « Trois Humanismes » dans la revue *Demain* (repris dans *Anthropologie structurale deux*, chap. XV).
Publication de « The Family » dans un ouvrage dirigé par Harry L. Shapiro (repris dans *Le Regard éloigné*, chap. III).

1957 *25 août* : Naissance de son deuxième fils, Matthieu.

1958 Publication chez Plon d'*Anthropologie structurale*, rassemblant des articles parus depuis 1944 ainsi que des inédits rédigés en 1956. Brice Parain, collaborateur de Gaston Gallimard, avait refusé l'ouvrage au motif que « la pensée de l'auteur n'était pas encore assez mûre ». Le livre est

dédié à la mémoire d'Émile Durkheim, à l'occasion du centenaire de sa naissance.
Publication de « La Geste d'Asdiwal » dans l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études* (repris dans *Anthropologie structurale deux*, chap. IX).

1959 *29 juin* : Lévi-Strauss est élu au Collège de France avec le soutien de Maurice Merleau-Ponty, sur la chaire d'« Anthropologie sociale », créée sept mois auparavant. Il y retrouve Georges Dumézil, Fernand Braudel et Émile Benveniste.
Octobre-décembre : Réalisation et diffusion des entretiens avec Georges Charbonnier pour la RTF ; le texte en paraîtra en 1961.

1960 *5 janvier* : Lévi-Strauss prononce sa Leçon inaugurale au Collège de France, qui sera publiée dans *Anthropologie structurale deux* sous le titre « Le Champ de l'anthropologie » (chap. I). Son premier cours porte sur « L'Avenir de l'ethnologie ».
22 avril : Lévi-Strauss est élu membre de l'American Philosophical Society.
30 juin : Gurvitch organise avec deux ans de retard la célébration du centenaire de la naissance de Durkheim dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne ; Lévi-Strauss y assiste en spectateur, n'ayant pas été invité. Georges Davy lui propose d'ajouter une contribution aux allocutions publiées, et Lévi-Strauss rédige « Ce que l'ethnologie doit à Durkheim » (repris dans *Anthropologie structurale deux*, chap. III).
6 décembre : Premier cours sur le totémisme au Collège de France, à la demande de Dumézil qui souhaite publier un ouvrage sur la question dans la collection « Mythes et religions » qu'il dirige aux Presses universitaires de France.
Lévi-Strauss donne à l'École pratique des hautes études un séminaire fermé consacré à la lecture de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, qui vient de paraître. Lucien Sebag et Jean Pouillon y assistent et collaborent à la discussion.
Publication de « La Structure et la Forme », critique d'un ouvrage de Vladimir Propp, de « Quatre mythes Winnebago » dans un volume d'hommages à Paul Radin, et de « Sens et usage de la notion de modèle » en réponse aux objections de David Maybury-Lewis (repris dans *Anthropologie structurale deux*, respectivement chap. VIII, X et VI).
Lévi-Strauss fonde avec Isac Chiva le Laboratoire d'anthropologie sociale qui sera rattaché au Collège de France

le 1[er] janvier 1966. Les premiers membres en sont Michel Izard, Robert Jaulin, Jean Pouillon et Lucien Sebag.

1961 *Avril* : Lévi-Strauss lance *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, avec Émile Benveniste et Pierre Gourou. Le secrétaire général est Jean Pouillon.
Mai-juin : Rédaction du *Totémisme aujourd'hui*.
Juin-octobre : Rédaction de *La Pensée sauvage*. L'ouvrage est dédié à la mémoire de Merleau-Ponty, mort brutalement le *3 mai*.
Septembre : Communication à la table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation, organisée par le Conseil international des sciences sociales : « Les Discontinuités culturelles et le développement économique et social » (repris dans *Anthropologie structurale deux*, chap. XVII).

1962 Rédaction avec Roman Jakobson d'un commentaire des *Chats* de Baudelaire, qui paraît dans *L'Homme* en *avril*.
Mars : Publication du *Totémisme aujourd'hui* aux PUF.
Mai : Publication de *La Pensée sauvage* chez Plon, salué par la presse française comme un événement intellectuel.
28 juin : Prononciation de la conférence « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » à Genève, lors des cérémonies pour le 250[e] anniversaire de la naissance de Rousseau (repris dans *Anthropologie structurale deux*, chap. II).
8 novembre : Lévi-Strauss est fait docteur *honoris causa* de l'université de Bruxelles. Il sera ensuite nommé docteur *honoris causa* des universités d'Oxford, Yale, Chicago, Columbia, Uppsala, Johns Hopkins, Harvard, Laval, Mexico, Visva-Bharati, etc.

1963 *17 juin* : Lors d'une réunion organisée par l'Unesco à la mémoire d'Alfred Métraux, qui s'est donné la mort le *12 avril*, Lévi-Strauss lui rend hommage.
Août : Lévi-Strauss refuse la traduction anglaise de *La Pensée sauvage* par Sybil Wolfram. L'ouvrage paraîtra en anglais trois ans plus tard.
Novembre : *Esprit* publie un volume d'articles consacrés à *La Pensée sauvage*, suivi d'entretiens avec Lévi-Strauss. La confrontation avec Paul Ricœur sur la question du sens est restée célèbre. *Esprit* publiera trois autres numéros spéciaux consacrés à Lévi-Strauss en 1967, en 1971 et en 2004.

1964 *1[er] janvier* : Lévi-Strauss est promu officier de la Légion d'honneur.

Novembre : Publication du premier volume des *Mythologiques, Le Cru et le Cuit*, chez Plon. Cet ouvrage reprend les cours au Collège de France de 1961-1962, en ajoutant une « Ouverture » sur la musique. L'ouvrage est dédié « à la musique ». Plusieurs passages ont été rédigés avec l'aide du musicologue René Leibowitz.

1965 *9 janvier* : Lucien Sebag met fin à ses jours, une semaine avant sa première conférence au Collège de France dans le cadre de la fondation Loubat. Lévi-Strauss préfacera son livre, *L'Invention du monde chez les Indiens pueblos*, paru en 1971. Alors qu'il avait assisté à son premier séminaire en janvier 1964, Lévi-Strauss rompt avec Jacques Lacan, qui était l'analyste de Sebag.

17 septembre : Lévi-Strauss prononce un discours pour le 200e anniversaire de la naissance de James Smithson, fondateur de la Smithsonian Institution : « L'Œuvre du Bureau of American Ethnology et ses leçons » (repris dans *Anthropologie structurale deux*, chap. IV).

Publication du « Triangle culinaire » dans la revue littéraire *L'Arc*, qui consacre un numéro spécial à Lévi-Strauss.

1966 *Avril* : Lévi-Strauss reçoit à Chicago la médaille d'or de la Viking Fund for Anthropology, décernée après un vote international de la profession ethnologique.

Novembre : *Les Temps modernes* consacrent un numéro spécial au structuralisme avec des articles de Marc Barbut, Pierre Bourdieu, Maurice Godelier, Pierre Macherey.

1967 *Janvier* : Publication du second volume des *Mythologiques, Du miel aux cendres*. Cet ouvrage reprend les cours au Collège de France de 1962-1963, précédés d'un texte, « Pour l'accord », qui précise la méthode structurale dans l'étude des mythes. L'ouvrage est dédié à Monique Lévi-Strauss.

Février : Réédition chez Mouton des *Structures élémentaires de la parenté*, augmentée d'une nouvelle préface. Les Presses universitaires de France, éditeur initial, avaient refusé la réédition.

Décembre : Lévi-Strauss répond dans une lettre adressée aux *Cahiers pour l'analyse* aux critiques que Jacques Derrida avait formulées en septembre-octobre 1966 dans cette même revue et rééditées dans *De la grammatologie*.

Publication du « Sexe des astres » dans un volume d'hommages à Jakobson à l'occasion de son 70e anniversaire (repris dans *Anthropologie structurale deux*, chap. XI).

1968 *11 janvier*: Lévi-Strauss reçoit la médaille d'or du Centre national de la recherche scientifique.
9 avril: Lévi-Strauss, qui entretient une correspondance avec Raymond Aron, lui adresse une lettre à la suite de la publication de son livre, *De Gaulle, Israël et les juifs*: il y critique les manifestations parisiennes de soutien à Israël après la guerre des Six-Jours: « Comme juif, j'en ai eu honte, et aussi, par la suite, de cette impudence étalée au grand jour par des notables juifs osant prétendre parler au nom de tous. »
Mai: Lévi-Strauss se tient à l'écart des événements qui ont lieu à Paris, participant seulement à une réunion avec Raymond Aron et Jean-Pierre Vernant à l'issue de laquelle est rédigée une motion condamnant le recours à la violence.
1er juin: Publication du troisième volume des *Mythologiques*, *L'Origine des manières de table*, d'après les cours au Collège de France de 1963-1964 et de 1966-1967. Lévi-Strauss dédie cet ouvrage à son deuxième fils, Matthieu.

1970 Publication des *Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda, Mouton, La Haye, 2 vol.

1971 *Décembre*: Publication du quatrième volume des *Mythologiques*, *L'Homme nu*, d'après les cours au Collège de France de 1965-1966, 1967-1968, 1969-1970, 1970-1971. L'ouvrage est dédié à la mère de Lévi-Strauss, pour l'année de ses quatre-vingt-cinq ans, et à la mémoire de son père. Le « Finale » reprend la métaphore musicale de l'« Ouverture » du *Cru et le Cuit*, qui avait été très critiquée. Lévi-Strauss clôt ainsi le cycle des *Mythologiques*.
Publication de « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins » dans un volume d'hommages à Evans-Pritchard, et de « Comment meurent les mythes » dans un volume d'hommages à Aron (repris dans *Anthropologie structurale deux*, chap. XIII et XIV).
Lévi-Strauss est invité à inaugurer l'Année internationale de lutte contre le racisme par une conférence à l'Unesco intitulée « Race et culture » (reprise dans *Le Regard éloigné*, chap. I). Celle-ci fait scandale en raison de la rupture avec l'anti-racisme affiché en 1952 dans *Race et histoire*.

1972 *28 mars*: Lévi-Strauss prononce une conférence en l'honneur de Virginia Gildersleeve, « Structuralisme et écologie », à Barnard College à New York (repris dans *Le Regard éloigné*, chap. VII).

1973 *Février* : Lévi-Strauss est invité par l'université de la Colombie britannique à Vancouver au Canada ; c'est la première fois qu'il se rend dans cette région dont il a étudié les cultures indigènes pendant de longues années.
24 mai : Il est élu à l'Académie française, au fauteuil d'Henry de Montherlant.
Mai : Il reçoit le prix Érasme, récompensant des personnes ou des institutions « qui ont contribué à la formation de l'image de la culture européenne ».
Juillet : Parution d'*Anthropologie structurale deux*, qui rassemble des articles écrits entre 1960 et 1973, et est dédié aux membres du Laboratoire d'anthropologie sociale.
La revue *Musique en jeu* consacre un numéro spécial à Lévi-Strauss.

1974 *27 juin* : Réception de Lévi-Strauss à l'Académie française. C'est Roger Caillois qui répond à son discours.
Juillet : Deuxième voyage en Colombie britannique en compagnie de sa femme Monique et de leur fils Matthieu. Lévi-Strauss anime, au Département d'anthropologie et de sociologie, un séminaire, filmé pour la réalisation d'un documentaire intitulé *Behind the Masks*.

1975 *Novembre* : Parution de *La Voie des masques*, aux Éditions Skira.
Conférence d'inauguration de la galerie consacrée à la côte nord-ouest au National Museum of Man, à Ottawa, Canada.

1976 Lévi-Strauss écrit la préface à *Six essais sur le son et le sens* de Jakobson (reprise sous le titre « Les Leçons de la linguistique », *Le Regard éloigné*, chap. IX).
19 mai : Invité par Edgar Faure, Lévi-Strauss dépose devant la commission spéciale sur les libertés de l'Assemblée nationale. Une version plus développée de son intervention paraîtra dans *Le Regard éloigné* sous le titre « Réflexions sur la liberté » (chap. XXII).

1977 *1er juin-19 septembre* : Exposition « Paris-New York » au Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou. Lévi-Strauss préface le catalogue avec « New York post- et préfiguratif » (repris dans *Le Regard éloigné*, chap. XX).
13 octobre : Réponse au discours de réception d'Alain Peyrefitte à l'Académie française.
18 octobre-29 novembre : Premier voyage au Japon à l'invitation de la Fondation du Japon.
Décembre : La radio canadienne CBC Radio diffuse cinq

entretiens donnés par Lévi-Strauss à Carole Orr Jerome dans le cadre des « Massey Lectures ». Ceux-ci seront publiés un an plus tard sous le titre *Myth and Meaning* (Toronto, University of Toronto Press).
Parution de *L'Identité*, actes du séminaire interdisciplinaire dirigé par Lévi-Strauss et organisé par Jean-Marie Benoist au Collège de France entre novembre 1974 et mars 1975.

1979 *Février* : Lévi-Strauss reçoit le titre de docteur *honoris causa* de l'Université nationale autonome de Mexico ; à cette occasion, il fait un court séjour au Mexique.
10-20 mars : Deuxième voyage au Japon à l'invitation de la fondation Suntory. Lévi-Strauss participe au symposium international « Japan Speaks ».
Avril : Publication chez Plon d'une nouvelle édition augmentée de *La Voie des masques*.
Printemps : Conférence devant l'Académie des sciences morales et politiques, « L'Ethnologue devant la condition humaine » (repris dans *Le Regard éloigné*, chap. II).
14 juin : Réponse au discours de réception de Georges Dumézil à l'Académie française.

1981 *Octobre* : Voyage à Séoul, à l'invitation de l'Académie des études coréennes ; un séminaire est consacré à l'œuvre de Lévi-Strauss.

1982 *1er octobre* : Lévi-Strauss prend sa retraite après sa dernière leçon au Collège de France donnée le *2 février*. La direction du Laboratoire d'anthropologie sociale est confiée à Françoise Héritier, professeur titulaire de la chaire d'Anthropologie comparée des sociétés africaines.

1983 *Mars* : Publication du *Regard éloigné* qui recueille des articles écrits pour l'essentiel entre 1971 et 1982. Le livre est dédié à la mémoire de Roman Jakobson, mort en 1982.
Mai : Troisième voyage au Japon à l'invitation du Japan Productivity Center.
17 octobre : Après la mort de Raymond Aron, Lévi-Strauss écrit « Le Dernier des sages » dans *L'Express*, et préside la Société des amis de Raymond Aron.

1984 *Avril* : Publication de *Paroles données* qui rassemble les comptes rendus des cours donnés à l'EPHE puis au Collège de France entre 1951 et 1982.
Octobre : Tournée de conférences dans plusieurs universités de Californie : Berkeley (« Hitchcock Lectures »), San Francisco, Davis, Los Angeles.
30 décembre : Lévi-Strauss participe, jusqu'au 2 janvier de

l'année suivante, au Wright International Symposium organisé par le musée d'Israël à Jérusalem sur l'art primitif et précolombien. Il prononce le discours inaugural (publié en 1990 dans *Art as a Means of Communication in Pre-Literate Societies*, éd. Dan Eban).

1985 *14-18 octobre* : Voyage au Brésil au titre d'invité du président François Mitterrand qui fait dans ce pays une visite d'État (São Paulo et Brasília) de cinq jours.
Octobre : Publication de *La Potière jalouse* chez Plon.

1986 *Février* : Lévi-Strauss rend hommage à Fernand Braudel, mort l'année précédente, dans *Esprit*.
Avril : Quatrième voyage au Japon, à l'invitation de la fondation Ishizaka, qui est l'occasion d'une conférence sur « L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne ».

1988 *4-18 mars* : Cinquième voyage au Japon, à l'invitation du Centre de recherche pour les études japonaises.
Août : Publication chez Odile Jacob d'un volume d'entretiens avec Didier Éribon, *De près et de loin*.

1989 L'exposition « Les Amériques de Claude Lévi-Strauss » est organisée à l'initiative de Jean Guiart au musée de l'Homme (octobre 1989-avril 1990) ; à cette occasion est publié *Des symboles et leurs doubles*, anthologie de textes de Lévi-Strauss avec une préface de Jean Guiart.

1990 *Février* : *De près et de loin* reparaît, toujours chez Odile Jacob, augmenté d'un entretien inédit intitulé « Deux ans après ».

1991 *Août* : Publication d'*Histoire de Lynx* chez Plon.

1992 Lévi-Strauss est élevé à la dignité de grand-croix de la Légion d'honneur.
Rédaction de la postface à l'ouvrage de Marc Augé, *Territoires de la mémoire : les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées* (Albaron).
Nombreuses interventions publiques à l'occasion du 500e anniversaire de la découverte de l'Amérique.

1993 *Avril* : Publication de *Regarder écouter lire* chez Plon.

1994 *Septembre* : Publication de *Saudades do Brasil*, à la fois en français (Plon) et en portugais (Companhia das letras).

1995 Publication en portugais de *Saudades de São Paulo* (Companhia das letras).

1996 Lévi-Strauss reçoit à Hambourg le prix Aby Warburg, qui récompense une personnalité des arts et des humanités.
24 novembre: Dans le cadre de sa collaboration avec le quotidien italien *La Reppublica* depuis 1989, il écrit un article sur la vache folle, « La mucca è pazza e un po' cannibale ».

1997 *Septembre*: Lévi-Strauss participe au numéro spécial de *L'Homme* qui rend hommage à Jean Pouillon après son départ de la rédaction de la revue.

1998 En réponse à un article de Christian Delacampagne et Bernard Traimond sur sa polémique avec Sartre, paru en 1997, Lévi-Strauss publie dans *Les Temps modernes* « Retours en arrière », ainsi qu'un texte polémique envers les théories féministes américaines, intitulé « La Sexualité féminine et l'origine de la société ».

1999 *25 janvier*: À l'occasion de son 90e anniversaire, la revue *Critique* consacre à Lévi-Strauss un numéro spécial. Lors de la réception organisée au Collège de France à cette occasion, Lévi-Strauss prononce ces mots : « Montaigne dit que la vieillesse nous diminue chaque jour et nous entame, de telle sorte que, quand la mort survient, elle n'emporte plus qu'un quart d'homme ou un demi-homme. Montaigne est mort à cinquante-neuf ans et ne pouvait sans doute pas avoir idée de l'extrême vieillesse où je me trouve aujourd'hui. Dans ce grand âge que je ne pensais pas atteindre, et qui constitue une des plus curieuses surprises de mon existence, j'ai le sentiment d'être comme un hologramme brisé. Cet hologramme ne possède plus son unité entière et cependant, comme dans tout hologramme, chaque partie restante conserve une image et une représentation complète du tout. »

2000 Lévi-Strauss participe au volume d'hommages à Françoise Héritier, pour lequel il rédige un « Apologue des amibes ». Il rédige également une postface au dossier de *L'Homme* consacré aux « Questions de parenté ».

2001 Réédition de *Race et histoire* et de *Race et culture* en un seul volume (Albin Michel / Éditions de l'Unesco) avec une introduction de Michel Izard.
Décembre: À l'ambassade d'Allemagne à Paris, Lévi-Strauss reçoit le prix Maître Eckhart.

2002 *Avril* : Interrogé par *Le Nouvel Observateur* sur la sagesse, il répond : « Veuillez m'excuser, cher monsieur. À mon âge, la sagesse, telle que je la conçois, est de ne pas répondre à ce genre de question. »

2003 À l'occasion du 95e anniversaire de Lévi-Strauss, plusieurs revues consacrent des numéros spéciaux à son œuvre : *Les Archives de philosophie*, *Le Nouvel Observateur*, *Le Magazine littéraire*, suivis un an plus tard par *Esprit* et *Les Temps modernes*.

2004 *Juillet* : Publication du Cahier de L'Herne *Lévi-Strauss* dirigé par Michel Izard.
22 septembre : Antoine Gallimard propose à Lévi-Strauss d'entrer dans la Pléiade.

2005 Lévi-Strauss reçoit le prix international Catalunya.

VINCENT DEBAENE, FRÉDÉRIC KECK,
MARIE MAUZÉ et MARTIN RUEFF.

NOTE SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

En septembre 2004, Antoine Gallimard propose à Claude Lévi-Strauss d'entrer dans la Bibliothèque de la Pléiade. Lévi-Strauss accepte et suggère, dans une lettre aux Éditions Gallimard du 22 janvier 2005, une liste de sept livres répartis selon un plan qu'il qualifie d'« idéal » « en quatre blocs, chacun offrant une certaine homogénéité ». Le volume comprendra d'abord *Tristes tropiques* (1955) ; puis le couple formé par *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* (1962) ; ensuite les trois « Petites mythologiques » (*La Voie des masques*, 1975 et 1979 ; *La Potière jalouse*, 1985 ; *Histoire de Lynx*, 1991) ; enfin, *Regarder écouter lire* (1993).

Ces sept ouvrages ont été revus par Lévi-Strauss pour la présente édition. La plupart de ses corrections, mineures, concernent la ponctuation, quelques coquilles ou de rares imprécisions ou erreurs (celles, par exemple, qui s'étaient glissées dans la carte de distribution tribale de *La Voie des masques*). En 2005-2006, Lévi-Strauss a transmis aux éditeurs de ce volume plusieurs notes qui ont été reportées en bas de page, suivies de l'indication « Note de 2005-2006 ». Pour l'essentiel, elles font allusion à des épisodes ou des lectures postérieurs à la parution des ouvrages (la lecture du *Journal* de Delacroix en 1985, l'*Armide* de Gluck entendue à la radio en 1996...), preuve que, si Lévi-Strauss se désintéresse rapidement du sort public réservé à ses livres[1], ces derniers ne cessent pas pour autant de l'accompagner en pensée, preuve aussi que la réflexion qui les a animés demeure vivante et se poursuit au-delà de l'écriture. Parmi les textes repris ici, seul celui de *La Pensée sauvage* a subi des modifications notables, sous l'influence d'une relecture d'Auguste

1. À plusieurs reprises, Lévi-Strauss a signalé que, après leur publication, ses propres livres lui apparaissent comme des « corps étrangers ». Voir, par exemple, *De près et de loin*, Odile Jacob, 2001, p. 129 et 135.

Comte qui a conduit Lévi-Strauss à récrire certains passages des chapitres I, VIII et IX[1].

Nous publions en appendice un ensemble de textes relatifs à chacun des livres. Il propose les prières d'insérer de ces livres (sauf pour *Le Totémisme aujourd'hui* qui n'en comprenait pas) ; on y trouvera également un entretien — devenu peu accessible — accordé par Lévi-Strauss à Raymond Bellour après la publication du deuxième tome des *Mythologiques*, *Du miel aux cendres* ; Lévi-Strauss y explique, à destination d'un public non spécialisé, la méthode qu'il met en œuvre dans l'analyse des mythes et décrit sa démarche d'ensemble ; il y envisage aussi ce qu'un lecteur non expert peut retenir de son travail. Enfin, cet ensemble comprend quatre textes inédits : en marge de *Tristes tropiques*, le texte d'un journal tenu au cours de la seconde expédition brésilienne, ainsi que les fragments de deux projets littéraires datant de 1938-1939 : un roman et une pièce de théâtre ; et, en marge de *Regarder écouter lire*, un texte intitulé « Notes sur *Olympia* [de Manet] » rédigé en 2006.

Concernant l'orthographe des ethnonymes et des toponymes, nous avons conservé la graphie de Lévi-Strauss, à de très rares exceptions près. Les toponymes brésiliens, en particulier, réapparaissent dans *Tristes tropiques* tels que Lévi-Strauss les a orthographiés dans l'édition originale : Parana (et non Paraná), Utiarity (et non Utiariti), Cuiaba (et non Cuiabá – sauf dans la retranscription des carnets de terrain, p. 1617-1628), etc. La graphie des ethnonymes n'a pas davantage été modifiée : on trouvera ici Caduveo même si l'on écrit plutôt aujourd'hui Kaduveo (ou Kadiwéu). L'index final donne les variations orthographiques les plus courantes et les équivalents actuels lorsque l'ethnonyme a changé (ainsi des Aranda, plutôt appelés Arrernte aujourd'hui). Dans les rares cas où la graphie de Lévi-Strauss a changé au cours des années, nous avons maintenu ce parti pris de fidélité au texte : le nom de la famille linguistique gê, évoquée longuement dans *Histoire de Lynx*, demeure orthographié « gé » dans *Tristes tropiques*, de même que les « Kayapo » de *La Potière jalouse* sont des « Cayapo » dans *Tristes tropiques*.

Les illustrations en noir et blanc et en couleurs qui figuraient dans les éditions originales publiées par la Librairie Plon ont été reprises dans le présent volume[2]. Les photographies et reproductions qui, initialement, se trouvaient hors texte (et qui ont disparu des éditions au format de poche) sont ici placées non dans un cahier distinct, mais en regard ou à la fin du développement qu'elles illustrent ; ainsi par exemple de la collerette de dentelle peinte par Clouet qui sert de fil conducteur au long développement de *La Pensée sauvage* sur les rapports entre l'œuvre d'art et le modèle réduit

1. Voir la Notice de *La Pensée sauvage*, p. 1806-1809.
2. On ne trouvera donc pas ici l'intégralité des illustrations de *La Voie des masques* dans l'édition Skira de 1975.

(p. 582-593). Les dossiers préparatoires témoignent de l'importance et du soin que Lévi-Strauss a toujours accordé à ces illustrations qui non seulement rendent sensibles certains détails évoqués dans le texte, mais proposent parfois de véritables mises en pratique du raisonnement (ainsi de l'abécédaire d'oiseaux ou de la société d'animaux dans *La Pensée sauvage*, p. 775-776) et jouent souvent un rôle essentiel dans la dramatisation de l'enquête (c'est le cas par exemple des face-à-face entre masques swaihwé et dzonokwa dans *La Voie des masques*, p. 916-919). Concernant les photographies de Lévi-Strauss reproduites dans *Tristes tropiques*, nous sommes parfois revenus au cadrage original. On trouvera sur nos pages de titre les illustrations qui figuraient sur les couvertures des éditions originales ; celles qui apparaissaient au dos ou sur les rabats des ouvrages sont reproduites à la suite des textes[1].

Cette édition propose un index général établi par Marie Desmartis et recensant les noms de personnes et de lieux, les ethnonymes, les chronotopes et les titres d'œuvres cités par Lévi-Strauss dans les sept livres repris dans ce volume. On ne retrouvera donc pas ici les index des éditions originales de *Tristes tropiques*, d'*Histoire de Lynx* et de *Regarder écouter lire* (le premier n'était d'ailleurs pas de la main de Lévi-Strauss). En revanche, nous avons conservé celui de *La Pensée sauvage* car il avait été établi avec le plus grand soin par l'auteur, et joue un rôle central dans l'ouvrage : en recensant les noms propres, toponymes, ethnonymes, notions et espèces animales ou végétales, il a, d'une part, valeur de « bricolage appliqué », puisqu'il autorise des associations entre le plus concret et le plus abstrait, conformément à la logique des qualités sensibles étudiée dans le livre ; il permet, d'autre part, une circulation entre les mythes et rites étudiés, à travers des rapprochements que le texte indique souvent sans les développer et dont il laisse l'initiative au lecteur. Il n'est donc pas exagéré de considérer que cet index fait partie intégrante du texte de *La Pensée sauvage*.

Pour chacun des textes, nous avons conservé le système de renvois bibliographiques adopté par Lévi-Strauss, bien que ce système et les normes typographiques varient d'un ouvrage à l'autre : *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* indiquent, par un renvoi entre parenthèses à la bibliographie qui suit le texte, l'origine de la citation ou la source de l'information donnée. Dans les « Petites mythologiques » et dans *Regarder écouter lire*, Lévi-Strauss n'a pas retenu ce système de renvois — propre aux textes scientifiques — par souci de ménager le lecteur non spécialiste. Pour ces quatre ouvrages, il a préféré fournir, après le dernier chapitre, une liste des sources utilisées par ordre chronologique de leur apparition dans le

1. Une seule exception : le grand cuivre décoré tlingit qui figurait au dos de l'édition de 1979 de *La Voie des masques* et qui n'apparaît pas ici, l'American Museum of Natural History n'étant pas parvenu à le retrouver. Le dessin du carcajou par Audubon qui illustrait le dos de *La Pensée sauvage* a, quant à lui, été replacé en regard du développement qui lui est consacré.

texte. Les listes de *La Voie des masques* et de *Regarder écouter lire* donnent directement les références utilisées ; les listes d'*Histoire de Lynx* et de *La Potière jalouse* renvoient elles-mêmes à une bibliographie qui suit immédiatement. Dans le cas d'*Histoire de Lynx*, ces références sont appelées dans le texte par une lettre en exposant et en petites majuscules.

V. D.

Notre reconnaissance va à l'équipe de la Pléiade qui n'a pas reculé devant les difficultés techniques posées par ce volume et tout particulièrement à Érica Charavet, pour sa rigueur, sa patience, et ses précieuses suggestions.

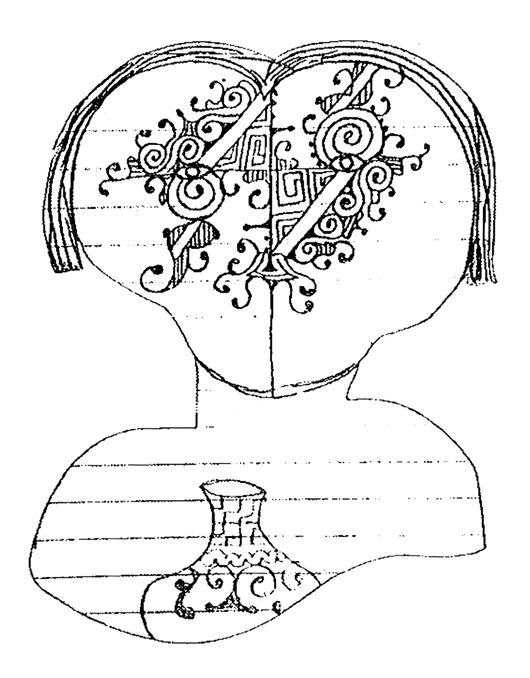
Vincent Debaene remercie le Department of French and Romance Philology de Columbia University pour son soutien sans faille au long du projet.

Les éditeurs de ce volume remercient Marion Abélès et Sandrine Lecointre, bibliothécaires au Laboratoire d'anthropologie sociale, ainsi que Barbara Angerer des éditions Plon.

Nous avons pu bénéficier de l'appui de nombreux collègues et amis qui ont donné de leur temps et de leur savoir. Nous pensons notamment à : Claude-François Baudez, Carmen Bernand, Heloisa Bertol Domingues, Anke Birkenmaier, Sylvia Caiuby Novaes, Philippe Descola, Marie Desmartis, Marcel Drach, Claude Dumézil, Patrick Hochart, Denis Hollier, Michel Izard, Jean Jamin, Christine Laurière, Patrice Maniglier, Eudes Mello Campos, Ricardo Mendes, Fernanda Peixoto, Elena Pellicciotti, France-Marie Renard-Casevitz, Emmanuelle Saada, Luciana Villas Bôas. Nous tenons à leur dire notre gratitude.

Notre reconnaissance va enfin à Monique Lévi-Strauss, pour sa constante disponibilité, et à Claude Lévi-Strauss, qui a répondu avec patience à nos innombrables questions et dont la bienveillance et la générosité ont accompagné chaque étape d'un travail qui lui doit tant.

V. D., F. K.,
M. M. et M. R.



TRISTES TROPIQUES

Pour Laurent.

Nec minus ergo ante haec quam tu cecidere, cadentque.

LUCRÈCE, *De rerum natura*, III, 969[1].

Au recto :
Dessin fait par une femme caduveo représentant
une indigène à la figure peinte.

Première partie

LA FIN DES VOYAGES

I

DÉPART

Je hais les voyages et les explorateurs. Et voici que je m'apprête à raconter mes expéditions. Mais que de temps pour m'y résoudre ! Quinze ans ont passé depuis que j'ai quitté pour la dernière fois le Brésil et, pendant toutes ces années, j'ai souvent projeté d'entreprendre ce livre ; chaque fois, une sorte de honte et de dégoût m'en ont empêché. Eh quoi ? Faut-il narrer par le menu tant de détails insipides, d'événements insignifiants ? L'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnographe ; elle en est seulement une servitude, elle pèse sur le travail efficace du poids des semaines ou des mois perdus en chemin ; des heures oisives pendant que l'informateur se dérobe ; de la faim, de la fatigue, parfois de la maladie ; et toujours, de ces mille corvées qui rongent les jours en pure perte et réduisent la vie dangereuse au cœur de la forêt vierge à une imitation du service militaire... Qu'il faille tant d'efforts, et de vaines dépenses pour atteindre l'objet de nos études ne confère aucun prix à ce qu'il faudrait plutôt considérer comme l'aspect négatif de notre métier. Les vérités que nous allons chercher si loin n'ont de valeur que dépouillées de cette gangue. On peut, certes, consacrer six mois de voyage, de privations et d'écœurante lassitude à la collecte (qui prendra quelques jours, parfois quelques heures) d'un mythe inédit, d'une règle de mariage nouvelle, d'une liste complète de noms claniques, mais cette scorie de la mémoire : « À 5 h 30 du matin, nous entrions en rade de Recife tandis que piaillaient les mouettes et qu'une flottille de marchands de fruits exotiques se pressait le long de

la coque », un si pauvre souvenir mérite-t-il que je lève la plume pour le fixer ?

Pourtant, ce genre de récits rencontre une faveur qui reste pour moi inexplicable. L'Amazonie, le Tibet et l'Afrique envahissent les boutiques sous forme de livres de voyage, comptes rendus d'expédition et albums de photographies où le souci de l'effet domine trop pour que le lecteur puisse apprécier la valeur du témoignage qu'on apporte. Loin que son esprit critique s'éveille, il demande toujours davantage de cette pâture, il en engloutit des quantités prodigieuses. C'est un métier, maintenant, que d'être explorateur ; métier qui consiste, non pas, comme on pourrait le croire, à découvrir au terme d'années studieuses des faits restés inconnus, mais à parcourir un nombre élevé de kilomètres et à rassembler des projections fixes ou animées, de préférence en couleurs, grâce à quoi on remplira une salle, plusieurs jours de suite, d'une foule d'auditeurs auxquels des platitudes et des banalités sembleront miraculeusement transmutées en révélations pour la seule raison qu'au lieu de les démarquer sur place, leur auteur les aura sanctifiées par un parcours de vingt mille kilomètres.

Qu'entendons-nous dans ces conférences et que lisons-nous dans ces livres ? Le détail des caisses emportées, les méfaits du petit chien du bord, et, mêlées aux anecdotes, des bribes d'information délavées, traînant depuis un demi-siècle dans tous les manuels, et qu'une dose d'impudence peu commune, mais en juste rapport avec la naïveté et l'ignorance des consommateurs, ne craint pas de présenter comme un témoignage, que dis-je, une découverte originale. Sans doute il y a des exceptions, et chaque époque a connu des voyageurs honnêtes ; parmi ceux qui se partagent aujourd'hui les faveurs du public, j'en citerais volontiers un ou deux. Mon but n'est pas de dénoncer les mystifications ou de décerner des diplômes, mais plutôt de comprendre un phénomène moral et social, très particulier à la France et d'apparition récente, même chez nous.

On ne voyageait guère, il y a une vingtaine d'années, et ce n'étaient pas des salles Pleyel cinq ou six fois combles qui accueillaient les conteurs d'aventures[1], mais, seul endroit à Paris pour ce genre de manifestations, le petit amphithéâtre sombre, glacial et délabré qui occupe un pavillon ancien au bout du Jardin des plantes. La Société des amis du Muséum y organisait chaque semaine — peut-être y organise-t-elle

toujours — des conférences sur les sciences naturelles[2]. L'appareil de projection envoyait sur un écran trop grand, avec des lampes trop faibles, des ombres imprécises dont le conférencier, nez collé à la paroi, parvenait mal à percevoir les contours et que le public ne distinguait guère des taches d'humidité maculant les murs. Un quart d'heure après le temps annoncé, on se demandait encore avec angoisse s'il y aurait des auditeurs, en plus des rares habitués dont les silhouettes éparses garnissaient les gradins. Au moment où l'on désespérait, la salle se remplissait à demi d'enfants accompagnés de mères ou de bonnes, les uns avides d'un changement gratuit, les autres lasses du bruit et de la poussière du dehors. Devant ce mélange de fantômes mités et de marmaille impatiente — suprême récompense de tant d'efforts, de soins et de travaux — on usait du droit de déballer un trésor de souvenirs à jamais glacés par une telle séance, et qu'en parlant dans la pénombre on sentait se détacher de soi et tomber un par un, comme des cailloux au fond d'un puits.

Tel était le retour, à peine plus sinistre que les solennités du départ : banquet offert par le comité France-Amérique dans un hôtel de l'avenue qui s'appelle aujourd'hui Franklin-Roosevelt[3] ; demeure inhabitée, où, pour l'occasion, un traiteur était venu deux heures auparavant installer son campement de réchauds et de vaisselle, sans qu'une aération hâtive ait réussi à purger l'endroit d'une odeur de désolation.

Aussi peu habitués à la dignité d'un tel lieu qu'au poussiéreux ennui qu'il exhalait, assis autour d'une table trop petite pour un vaste salon dont on avait tout juste eu le temps de balayer la partie centrale effectivement occupée, nous prenions pour la première fois contact les uns avec les autres, jeunes professeurs qui venions à peine de débuter dans nos lycées de province et que le caprice un peu pervers de Georges Dumas allait brusquement faire passer de l'humide hivernage dans les hôtels meublés de sous-préfecture, imprégnés d'une odeur de grog, de cave et de sarments refroidis, aux mers tropicales et aux bateaux de luxe ; toutes expériences, d'ailleurs, destinées à offrir un lointain rapport avec l'image inéluctablement fausse que, par la fatalité propre aux voyages, nous nous en formions déjà.

J'avais été l'élève de Georges Dumas à l'époque du *Traité de psychologie*. Une fois par semaine, je ne sais plus si c'était le jeudi ou le dimanche matin, il réunissait les étudiants de phi-

losophie dans une salle de Sainte-Anne, dont le mur opposé aux fenêtres était entièrement couvert de joyeuses peintures d'aliénés[4]. On s'y sentait déjà exposé à une sorte particulière d'exotisme ; sur une estrade, Dumas installait son corps robuste, taillé à la serpe, surmonté d'une tête bosselée qui ressemblait à une grosse racine blanchie et dépouillée par un séjour au fond des mers. Car son teint cireux unifiait le visage et les cheveux blancs qu'il portait taillés en brosse et très courts, et la barbiche, également blanche, qui poussait dans tous les sens. Cette curieuse épave végétale, encore hérissée de ses radicelles, devenait tout à coup humaine par un regard charbonneux qui accentuait la blancheur de la tête, opposition continuée par celle de la chemise blanche et du col empesé et rabattu, contrastant avec le chapeau à large bord, la lavallière et le costume, toujours noirs.

Ses cours n'apprenaient pas grand-chose ; jamais il n'en préparait un, conscient qu'il était du charme physique qu'exerçaient sur son auditoire le jeu expressif de ses lèvres déformées par un rictus mobile, et surtout sa voix, rauque et mélodieuse : véritable voix de sirène dont les inflexions étranges ne renvoyaient pas seulement à son Languedoc natal, mais, plus encore qu'à des particularités régionales, à des modes très archaïques de la musique du français parlé, si bien que voix et visage évoquaient dans deux ordres sensibles un même style à la fois rustique et incisif : celui de ces humanistes du XVI[e] siècle, médecins et philosophes dont, par le corps et l'esprit, il paraissait perpétuer la race.

La seconde heure, et parfois la troisième, étaient consacrées à des présentations de malades ; on assistait alors à d'extraordinaires numéros entre le praticien madré et des sujets entraînés par des années d'asile à tous les exercices de ce type ; sachant fort bien ce qu'on attendait d'eux, produisant les troubles au signal, ou résistant juste assez au dompteur pour lui fournir l'occasion d'un morceau de bravoure. Sans être dupe, l'auditoire se laissait volontiers fasciner par ces démonstrations de virtuosité. Quand on avait mérité l'attention du maître, on était récompensé par la confiance qu'il vous faisait d'un malade pour un entretien particulier. Aucune prise de contact avec des Indiens sauvages ne m'a plus intimidé que cette matinée passée avec une vieille dame entourée de chandails qui se comparait à un hareng pourri au sein d'un bloc de glace : intacte en apparence, mais menacée de se désagréger dès que l'enveloppe protectrice fondrait.

Ce savant un peu mystificateur, animateur d'ouvrages de synthèse dont l'ample dessein restait au service d'un positivisme critique assez décevant, était un homme d'une grande noblesse ; il devait me le montrer plus tard, au lendemain de l'armistice et peu de temps avant sa mort, lorsque, presque aveugle déjà et retiré dans son village natal de Lédignan, il avait tenu à m'écrire une lettre attentive et discrète qui n'avait d'autre objet possible que d'affirmer sa solidarité avec les premières victimes des événements[5].

J'ai toujours regretté de ne pas l'avoir connu en pleine jeunesse, quand, brun et basané à l'image d'un conquistador et tout frémissant des perspectives scientifiques qu'ouvrait la psychologie du XIX[e] siècle, il était parti à la conquête spirituelle du Nouveau Monde. Dans cette espèce de coup de foudre qui allait se produire entre lui et la société brésilienne s'est certainement manifesté un phénomène mystérieux, quand deux fragments d'une Europe vieille de quatre cents ans — dont certains éléments essentiels s'étaient conservés, d'une part, dans une famille protestante méridionale, de l'autre, dans une bourgeoisie très raffinée et un peu décadente, vivant au ralenti sous les tropiques — se sont rencontrés, reconnus et presque ressoudés. L'erreur de Georges Dumas est de n'avoir jamais pris conscience du caractère véritablement archéologique de cette conjoncture. Le seul Brésil qu'il avait su séduire (et auquel un bref passage au pouvoir allait donner l'illusion d'être le vrai[6]), c'était celui de ces propriétaires fonciers déplaçant progressivement leurs capitaux vers des investissements industriels à participation étrangère, et qui cherchaient une couverture idéologique dans un parlementarisme de bonne compagnie ; ceux-là mêmes que nos étudiants, issus d'immigrants récents ou de hobereaux liés à la terre et ruinés par les fluctuations du commerce mondial, appelaient avec rancœur le *gran fino*, le grand fin, c'est-à-dire le dessus du panier. Chose curieuse : la fondation de l'université de São Paulo, grande œuvre dans la vie de Georges Dumas, devait permettre à ces classes modestes de commencer leur ascension en obtenant des diplômes qui leur ouvraient les positions administratives, si bien que notre mission universitaire a contribué à former une élite nouvelle, laquelle allait se détacher de nous dans la mesure où Dumas, et le Quai d'Orsay à sa suite, se refusaient à comprendre qu'elle était notre création la plus précieuse, même si elle s'attelait à la tâche de déboulonner une féodalité qui nous

avait, certes, introduits au Brésil, mais pour lui servir en partie de caution, et pour l'autre de passe-temps.

Mais le soir du dîner France-Amérique, nous n'en étions pas encore, mes collègues et moi — et nos femmes qui nous accompagnaient —, à mesurer le rôle involontaire que nous allions jouer dans l'évolution de la société brésilienne. Nous étions trop occupés à nous surveiller les uns les autres, et à surveiller nos faux pas éventuels ; car nous venions d'être prévenus par Georges Dumas qu'il fallait nous préparer à mener la vie de nos nouveaux maîtres : c'est-à-dire fréquenter l'Automobile-Club, les casinos et les champs de courses. Cela paraissait extraordinaire à de jeunes professeurs qui gagnaient auparavant vingt-six mille francs par an, et même — tant les candidats à l'expatriation étaient rares — après qu'on eut triplé nos traitements.

« Surtout, nous avait dit Dumas, il faudra être bien habillé » ; soucieux de nous rassurer, il ajoutait avec une candeur assez touchante que cela pouvait se faire fort économiquement, non loin des Halles, dans un établissement appelé *À la Croix de Jeannette* dont il avait toujours eu à se louer quand il était jeune étudiant en médecine à Paris.

II

EN BATEAU

Nous ne nous doutions pas, en tout cas, que, pendant les quatre ou cinq années qui suivirent, notre petit groupe était destiné à constituer — sauf de rares exceptions — l'effectif entier des premières sur les paquebots mixtes de la Compagnie des transports maritimes qui desservait l'Amérique du Sud[1]. On nous proposait les secondes sur le seul bateau de luxe qui faisait cette route, ou les premières sur des navires plus modestes. Les intrigants choisissaient la première formule en payant la différence de leur poche ; ils espéraient ainsi se frotter aux ambassadeurs et en recueillir des avantages problématiques. Nous autres, nous prenions les bateaux mixtes qui mettaient six jours de plus, mais dont nous étions les maîtres et qui faisaient beaucoup d'escales.

Je voudrais aujourd'hui qu'il m'ait été donné, voici vingt

ans, d'apprécier à sa juste valeur le luxe inouï, le royal privilège qui consiste dans l'occupation exclusive, par les huit ou dix passagers du pont, des cabines, du fumoir et de la salle à manger des premières, sur un bateau conçu pour accommoder cent ou cent cinquante personnes. En mer pendant dix-neuf jours, cet espace rendu presque sans borne par l'absence d'autrui nous était une province ; notre apanage se mouvait avec nous. Après deux ou trois traversées, nous retrouvions nos bateaux, nos habitudes ; et nous connaissions par leur nom, avant même de monter à bord, tous ces excellents stewards marseillais, moustachus et chaussés de fortes semelles, qui exhalaient une puissante odeur d'ail au même moment qu'ils déposaient dans nos assiettes les suprêmes de poularde et les filets de turbot. Les repas, déjà prévus pour être pantagruéliques, le devenaient encore davantage du fait que nous étions peu nombreux à consommer la cuisine du bord.

La fin d'une civilisation, le début d'une autre, la soudaine découverte par notre monde que, peut-être, il commence à devenir trop petit pour les hommes qui l'habitent, ce ne sont point tant les chiffres, les statistiques et les révolutions qui me rendent ces vérités palpables que la réponse, reçue il y a quelques semaines au téléphone, alors que je jouais avec l'idée — quinze ans après — de retrouver ma jeunesse à l'occasion d'une nouvelle visite au Brésil : en tout état de cause, il me faudrait retenir un passage quatre mois à l'avance.

Moi qui m'imaginais que, depuis l'établissement des services aériens pour passagers entre l'Europe et l'Amérique du Sud, il n'y avait plus que de rares excentriques pour prendre les bateaux ! Hélas, c'est encore se faire trop d'illusions, de croire que l'invasion d'un élément en libère un autre. Du fait des Constellations[2], la mer ne retrouve pas plus son calme que les lotissements en série de la Côte d'Azur ne nous rendent des environs de Paris villageois.

Mais c'est qu'entre les traversées merveilleuses de la période 1935 et celle à quoi je m'empressai de renoncer il y en avait eu, en 1941, une autre dont je ne me doutais pas non plus à quel point elle serait symbolique des temps futurs. Au lendemain de l'armistice, l'amicale attention portée à mes travaux ethnographiques par Robert H. Lowie et A. Métraux, jointe à la vigilance de parents installés aux États-Unis, m'avait valu, dans le cadre du plan de sauvetage des savants européens menacés par l'occupation allemande

élaboré par la fondation Rockefeller, une invitation à la New School for Social Research de New York[3]. Il fallait y partir, mais comment ? Ma première idée avait été de prétendre rejoindre le Brésil pour y poursuivre mes recherches d'avant-guerre. Dans le petit rez-de-chaussée vichyssois où s'était installée l'ambassade du Brésil, une brève et pour moi tragique scène se déroula, quand j'allai solliciter le renouvellement de mon visa. L'ambassadeur Luis de Souza Dantas, que je connaissais bien et qui aurait agi de même si je ne l'avais pas connu[4], avait levé son cachet et s'apprêtait à tamponner le passeport, quand un conseiller déférent et glacial l'interrompit en lui faisant observer que ce pouvoir venait de lui être retiré par de nouvelles dispositions législatives. Pendant quelques secondes le bras resta en l'air. D'un regard anxieux, presque suppliant, l'ambassadeur tenta d'obtenir de son collaborateur qu'il détournât la tête tandis que le tampon s'abaisserait, me permettant ainsi de quitter la France, sinon peut-être d'entrer au Brésil. Rien n'y fit, l'œil du conseiller resta fixé sur la main qui machinalement retomba, à côté du document. Je n'aurais pas mon visa, le passeport me fut rendu avec un geste navré.

Je rejoignis ma maison cévenole[5] non loin de laquelle, à Montpellier, le hasard de la retraite avait voulu que je fusse démobilisé, et je m'en allai traîner à Marseille ; là, des conversations du port m'apprirent qu'un bateau devait bientôt partir pour la Martinique. De dock en dock, d'officine en officine, je sus finalement que le bateau en question appartenait à la même Compagnie des transports maritimes dont la mission universitaire française au Brésil avait constitué, pendant toutes les années précédentes, une clientèle fidèle et très exclusive. Par une bise hivernale, en février 1941, je retrouvai, dans des bureaux non chauffés et fermés aux trois quarts, un fonctionnaire qui jadis venait nous saluer au nom de la Compagnie. Oui, le bateau existait, oui, il allait partir ; mais il était impossible que je le prenne. Pourquoi ? Je ne me rendais pas compte ; il ne pouvait pas m'expliquer, ce ne serait pas comme avant. Mais comment ? Oh, très long, très pénible, il ne pouvait même pas m'imaginer là-dessus.

Le pauvre homme voyait encore en moi un ambassadeur au petit pied de la culture française ; moi, je me sentais déjà gibier de camp de concentration. Au surplus, je venais de passer les deux années précédentes, d'abord en pleine forêt

vierge puis, de cantonnement en cantonnement, dans une retraite échevelée qui m'avait conduit de la ligne Maginot à Béziers en passant par la Sarthe, la Corrèze et l'Aveyron : de trains de bestiaux en bergeries[6] ; et les scrupules de mon interlocuteur me paraissaient incongrus. Je me voyais reprendre sur les océans mon existence errante, admis à partager les travaux et les frugaux repas d'une poignée de matelots lancés à l'aventure sur un bateau clandestin, couchant sur le pont et livré pendant de longs jours au bienfaisant tête-à-tête avec la mer.

Finalement j'obtins mon billet de passage sur le *Capitaine-Paul-Lemerle*, mais je ne commençai à comprendre que le jour de l'embarquement, en franchissant les haies de gardes mobiles, casqués et mitraillette au poing, qui encadraient le quai et coupaient les passagers de tout contact avec les parents ou amis venus les accompagner, abrégeant les adieux par des bourrades et des injures : il s'agissait bien d'aventure solitaire, c'était plutôt un départ de forçats[7]. Plus encore que la manière dont on nous traitait, notre nombre me frappait de stupeur. Car on entassait trois cent cinquante personnes environ sur un petit vapeur qui — j'allais le vérifier tout de suite — ne comprenait que deux cabines faisant en tout sept couchettes. L'une d'elles avait été affectée à trois dames, l'autre serait partagée entre quatre hommes dont j'étais, exorbitante faveur due à l'impossibilité ressentie par M. B. (qu'il en soit ici remercié) de transporter un de ses anciens passagers de luxe comme du bétail. Car tout le reste de mes compagnons, hommes, femmes et enfants, étaient entassés dans des cales sans air ni lumière, où des charpentiers de la marine avaient sommairement échafaudé des lits superposés, garnis de paillasses. Des quatre mâles privilégiés, l'un était un marchand de métaux autrichien qui savait sans doute ce que lui avait coûté cet avantage ; un autre, un jeune « béké » — riche créole — coupé par la guerre de sa Martinique natale et qui méritait un traitement spécial étant, sur ce bateau, le seul qui ne fût pas présumé juif, étranger ou anarchiste ; le dernier, enfin, un singulier personnage nord-africain qui prétendait se rendre à New York pour quelques jours seulement (projet extravagant, si l'on pense que nous allions mettre trois mois pour y arriver), emportait un Degas dans sa valise, et, bien que juif autant que moi-même, paraissait *persona grata* auprès de toutes les polices, sûretés, gendarmeries et services de sécurité des colonies et protecto-

rats, étonnant mystère en cette conjoncture et que je ne suis jamais arrivé à percer[8].

La racaille, comme disaient les gendarmes, comprenait entre autres André Breton et Victor Serge[9]. André Breton, fort mal à l'aise sur cette galère, déambulait de long en large sur les rares espaces vides du pont ; vêtu de peluche, il ressemblait à un ours bleu. Entre nous, une durable amitié allait commencer par un échange de lettres qui se prolongea assez longtemps au cours de cet interminable voyage, et où nous discutions des rapports entre beauté esthétique et originalité absolue[10].

Quant à Victor Serge, son passé de compagnon de Lénine m'intimidait en même temps que j'éprouvais la plus grande difficulté à l'intégrer à son personnage, qui évoquait plutôt une vieille demoiselle à principes. Ce visage glabre, ces traits fins, cette voix claire joints à des manières guindées et précautionneuses offraient ce caractère presque asexué que je devais reconnaître plus tard chez les moines bouddhistes de la frontière birmane, fort éloigné du mâle tempérament et de la surabondance vitale que la tradition française associe aux activités dites subversives. C'est que des types culturels qui se reproduisent assez semblables dans chaque société, parce que construits autour d'oppositions très simples, sont utilisés par chaque groupe pour remplir des fonctions sociales différentes. Celui de Serge avait pu s'actualiser dans une carrière révolutionnaire en Russie ; qu'en eût-il été ailleurs ? Sans doute, les relations entre deux sociétés seraient facilitées s'il était possible, au moyen d'une sorte de grille, d'établir un système d'équivalences entre les manières dont chacune utilise des types humains analogues pour remplir des fonctions sociales différentes. Au lieu de se borner, comme on fait aujourd'hui, à confronter médecins et médecins, industriels et industriels, professeurs et professeurs, on s'apercevrait peut-être qu'il existe des correspondances plus subtiles entre les individus et les rôles.

En plus de sa cargaison humaine, le bateau transportait je ne sais quel matériel clandestin ; on passa un temps prodigieux, en Méditerranée et sur la côte occidentale de l'Afrique, à se réfugier de port en port pour échapper, semble-t-il, au contrôle de la flotte anglaise. Les titulaires de passeports français étaient parfois autorisés à descendre à terre, les autres restaient parqués dans les quelques dizaines de centimètres carrés à la disposition de chacun, sur un pont que la

chaleur — croissante à mesure qu'on se rapprochait des tropiques et qui rendait intolérable le séjour dans les cales — transformait progressivement en une combinaison de salle à manger, chambre à coucher, pouponnière, buanderie et solarium. Mais le plus désagréable était ce qu'on appelle au régiment « les soins de propreté ». Disposées symétriquement le long du bastingage, à bâbord pour les hommes et à tribord pour les femmes, l'équipage avait construit deux paires de baraques de planches, sans air ni lumière ; l'une contenait quelques pommes de douche alimentées seulement le matin ; l'autre, meublée d'une longue rigole de bois grossièrement doublée de zinc à l'intérieur et débouchant sur l'océan, servait à l'usage qu'on devine ; les ennemis d'une promiscuité trop grande et qui répugnaient à l'accroupissement collectif, rendu d'ailleurs instable par le roulis, n'avaient d'autre ressource que de s'éveiller fort tôt et, pendant toute la traversée, une sorte de course s'organisa entre les délicats, de sorte qu'à la fin ce n'était plus qu'à 3 heures du matin environ qu'on pouvait espérer une solitude relative. On finissait par ne plus se coucher. À deux heures près, il en était de même pour les douches où jouait, sinon la même préoccupation de pudeur, du moins celle de pouvoir se faire une place dans la cohue où une eau insuffisante, et comme vaporisée au contact de tant de corps moites, ne descendait même plus jusqu'à la peau. Dans les deux cas, il y avait la hâte de finir et de sortir, car ces baraques sans aération étaient faites de planches de sapin frais et résineux qui, imprégnées d'eau sale, d'urine et d'air marin, se mirent à fermenter sous le soleil en exhalant un parfum tiède, sucré et nauséeux, lequel, ajouté à d'autres senteurs, devenait vite intolérable, surtout quand il y avait de la houle.

Quand, au bout d'un mois de traversée, on aperçut au milieu de la nuit le phare de Fort-de-France, ce ne fut pas l'espoir d'un repas, enfin mangeable, d'un lit avec des draps, d'une nuit paisible, qui gonfla le cœur des passagers. Tous ces gens qui, jusqu'à l'embarquement, avaient joui de ce que l'anglais appelle joliment les « aménités » de la civilisation, plus que de la faim, de la fatigue, de l'insomnie, de la promiscuité et du mépris, avaient souffert de la saleté forcée, encore aggravée par la chaleur, dans laquelle ils venaient de passer ces quatre semaines. Il y avait à bord des femmes jeunes et jolies ; des flirts s'étaient dessinés, des rapprochements s'étaient produits. Pour elles, se montrer avant la

séparation enfin sous un jour favorable était plus qu'un souci de coquetterie : une traite à régler, une dette à honorer, la preuve loyalement due qu'elles n'étaient pas foncièrement indignes des attentions dont, avec une touchante délicatesse, elles considéraient qu'on leur avait seulement fait crédit. Il n'y avait donc pas simplement un côté bouffon, mais aussi une dose discrète et pathétique, dans ce cri qui montait de toutes les poitrines, remplaçant le « terre ! terre ! » des récits de navigation traditionnels : « Un bain ! enfin un bain ! demain un bain ! » entendait-on de toutes parts en même temps que l'on procédait à l'inventaire fiévreux du dernier morceau de savon, de la serviette non souillée, du chemisier serré pour cette grande occasion.

Outre que ce rêve hydrothérapique impliquait une vue exagérément optimiste de l'œuvre civilisatrice qu'on peut attendre de quatre siècles de colonisation (car les salles de bains sont rares à Fort-de-France), les passagers n'allaient plus tarder à apprendre que leur bateau crasseux et bondé était encore un séjour idyllique, comparé à l'accueil que leur réservait, à peine avions-nous mouillé en rade, une soldatesque en proie à une forme collective de dérangement cérébral qui eût mérité de retenir l'attention de l'ethnologue, si celui-ci n'avait été occupé à utiliser toutes ses ressources intellectuelles dans le seul but d'échapper à ses fâcheuses conséquences.

La plupart des Français avaient vécu une « drôle » de guerre ; celle des officiers en garnison à la Martinique ne relève d'aucun superlatif pour être exactement qualifiée. Leur unique mission, qui était de garder l'or de la Banque de France[11], s'était dissoute dans une sorte de cauchemar dont l'abus du punch n'était que partiellement responsable, un rôle plus insidieux, mais non moins essentiel, étant dévolu à la situation insulaire, l'éloignement de la métropole, et une tradition historique riche en souvenirs de pirates où la surveillance nord-américaine, les missions secrètes de la flotte sous-marine allemande faisaient sans difficulté la relève de protagonistes à boucles d'oreilles en or, à œil crevé et à jambe de bois. C'est ainsi que s'était développée une fièvre obsidionale qui, sans qu'aucun engagement se fût produit, et pour cause, et sans qu'aucun ennemi ait été jamais aperçu, n'en avait pas moins engendré chez la plupart un sentiment d'affolement. Quant aux insulaires, leurs propos révélaient de façon plus prosaïque des démarches intellectuelles du

même type : « Y' avait plus d' morue, l'île était foutue », entendait-on dire fréquemment, tandis que d'autres expliquaient que Hitler n'était autre que Jésus-Christ redescendu sur terre pour punir la race blanche d'avoir, pendant les deux mille ans qui avaient précédé, mal suivi ses enseignements.

Au moment de l'armistice, les gradés, loin de rallier la France libre, se sentirent à l'unisson du régime métropolitain. Ils allaient continuer à rester « hors du coup » ; leur résistance physique et morale rongée depuis des mois les eût mis hors d'état de combattre, si tant est qu'ils s'y fussent jamais trouvés ; leur esprit malade retrouvait une sorte de sécurité à remplacer un ennemi réel, mais si éloigné qu'il en était devenu invisible et comme abstrait — les Allemands —, par un ennemi imaginaire, mais qui avait l'avantage d'être proche et palpable : les Américains. D'ailleurs, deux bateaux de guerre U.S.A. croisaient en permanence devant la rade. Un habile adjoint du commandant en chef des forces françaises déjeunait tous les jours à leur bord, tandis que son supérieur s'employait à enflammer ses troupes de haine et de rancœur envers les Anglo-Saxons.

En fait d'ennemis sur qui exercer une agressivité accumulée depuis des mois, de responsables d'une défaite à laquelle ils se sentaient étrangers puisqu'ils étaient restés à l'écart des combats, mais dont, en un autre sens, ils se sentaient confusément coupables (n'avaient-ils pas offert l'exemple le plus complet, fourni la réalisation la plus poussée de l'insouciance, des illusions et de la lassitude dont, pour une part au moins, le pays était tombé victime ?), notre bateau leur apportait un échantillonnage particulièrement bien choisi. C'était un peu comme si, en permettant notre embarquement à destination de la Martinique, les autorités de Vichy n'avaient fait qu'adresser à ces messieurs une cargaison de boucs émissaires pour soulager leur bile. La troupe en shorts, casquée et armée qui s'installa dans le bureau du commandant semblait moins se livrer, sur chacun d'entre nous comparaissant isolément devant elle, à un interrogatoire de débarquement qu'à un exercice d'insultes où nous n'avions qu'à écouter. Ceux qui n'étaient pas français s'entendirent traiter d'ennemis ; ceux qui l'étaient, on leur déniait grossièrement cette qualité en même temps qu'on les accusait, par leur départ, d'abandonner lâchement leur pays : reproche non seulement contradictoire mais assez singulier dans la bouche d'hommes qui, depuis la déclaration

de guerre, avaient vécu en fait à l'abri de la doctrine de Monroe[12]...

Adieu les bains ! On décida d'interner tout le monde dans un camp appelé le Lazaret[13], de l'autre côté de la baie. Trois personnes seulement furent autorisées à descendre à terre : le « béké », qui était hors de cause, le mystérieux Tunisien sur présentation d'un document et moi-même, par une grâce spéciale accordée au commandant par le Contrôle naval, car nous nous étions retrouvés comme de vieilles connaissances : il était second sur un des bateaux que j'avais empruntés avant la guerre.

III

ANTILLES

Sur le coup de 2 heures après midi, Fort-de-France était une ville morte ; on aurait cru inhabitées les masures bordant une longue place plantée de palmiers et couverte d'herbes folles, qui paraissait un terrain vague au milieu duquel aurait été oubliée la statue verdie de Joséphine Tascher de La Pagerie, plus tard Beauharnais[1]. À peine installés dans un hôtel désert, le Tunisien et moi-même, encore bouleversés par les événements de la matinée, nous jetâmes dans une voiture de louage en direction du Lazaret, pour aller réconforter nos compagnons et plus particulièrement deux jeunes femmes allemandes qui, pendant la traversée, avaient su nous donner l'impression qu'elles étaient en grande hâte de tromper leurs maris aussitôt qu'il leur aurait été possible de se laver. De ce point de vue, l'affaire du Lazaret aggravait notre déception.

Tandis que la vieille Ford se hissait en première au long de pistes accidentées et que je retrouvais avec ravissement tant d'espèces végétales qui m'étaient familières depuis l'Amazonie, mais que j'allais apprendre ici à désigner de nouveaux noms : caïmite pour *fruta do conde* — idée de l'artichaut enclose dans la poire —, corrosol et non plus *graviola*, papaye pour *mammão*, sapotille pour *mangabeira*, j'évoquais les scènes pénibles qui venaient de se produire et j'essayais de les relier à d'autres expériences du même type. Car, pour

mes compagnons lancés dans l'aventure après une existence souvent paisible, ce mélange de méchanceté et de bêtise apparaissait comme un phénomène inouï, unique, exceptionnel, l'incidence sur leur personne individuelle et sur celle de leurs geôliers d'une catastrophe internationale comme il ne s'en était encore jamais produit dans l'histoire. Mais moi, qui avais vu le monde et qui, au cours des années précédentes, m'étais trouvé placé dans des situations peu banales, ce genre d'expériences ne m'était pas complètement étranger. Je savais que, de façon lente et progressive, elles se mettaient à sourdre comme une eau perfide d'une humanité saturée de son propre nombre et de la complexité chaque jour plus grande de ses problèmes, comme si son épiderme eût été irrité par le frottement résultant d'échanges matériels et intellectuels accrus par l'intensité des communications. Sur cette terre française, la guerre et la défaite n'avaient pas fait autre chose que hâter la marche d'un processus universel, faciliter l'installation d'une infection durable, et qui ne disparaîtrait jamais complètement de la face du monde, renaissante en un point quand elle s'affaiblirait ailleurs. Toutes ces manifestations stupides, haineuses et crédules que les groupements sociaux sécrètent comme un pus quand la distance commence à leur manquer, je ne les rencontrais pas aujourd'hui pour la première fois.

C'est hier encore, quelques mois avant la déclaration de guerre et sur la route du retour en France, à Bahia où je me promène dans la ville haute allant de l'une à l'autre de ces églises qu'on dit être au nombre de trois cent soixante-cinq, une pour chaque jour de l'année, et variées par le style et la décoration intérieure à l'image même des jours et des saisons. Je suis tout occupé à photographier des détails d'architecture, poursuivi de place en place par une bande de négrillons à demi nus qui me supplient : *tira o retrato ! tira o retrato !* « Fais-nous une photo ! » À la fin, touché par une mendicité si gracieuse — une photo qu'ils ne verraient jamais plutôt que quelques sous —, j'accepte d'exposer un cliché pour contenter les enfants. Je n'ai pas marché cent mètres qu'une main s'abat sur mon épaule : deux inspecteurs en civil, qui m'ont suivi pas à pas depuis le début de ma promenade, m'informent que je viens de me livrer à un acte hostile au Brésil : cette photo, utilisée en Europe, pouvant sans doute accréditer la légende qu'il y a des Brésiliens à peau noire et que les gamins de Bahia vont nu-pieds. Je suis

mis en état d'arrestation, pour peu de temps heureusement, car le bateau va partir[2].

Ce bateau me portait décidément malheur ; peu de jours auparavant j'avais rencontré semblable aventure ; cette fois à l'embarquement, et encore à quai dans le port de Santos : à peine monté à bord, un commandant de la marine brésilienne en grand uniforme accompagné de deux fusiliers marins baïonnette au canon me fait prisonnier dans ma cabine. Là, il faut quatre ou cinq heures pour élucider le mystère : l'expédition franco-brésilienne, que je venais de diriger pendant un an, avait été soumise à la règle du partage des collections entre les deux pays. Ce partage devait être fait sous le contrôle du Musée national de Rio de Janeiro qui avait aussitôt notifié à tous les ports du pays : au cas où, nourrissant de ténébreux desseins, je tenterais de m'échapper du pays avec une cargaison d'arcs, de flèches et de coiffures de plumes excédant la part attribuée à la France, on devrait à tout prix s'assurer de ma personne. Seulement, au retour de l'expédition, le Musée de Rio avait changé d'avis et décidé de céder la part brésilienne à un institut scientifique de São Paulo ; on m'avait bien informé qu'en conséquence l'exportation de la part française devrait se faire par Santos et non par Rio, mais comme on avait oublié que la question avait fait l'objet d'une réglementation différente un an auparavant, j'étais décrété criminel en vertu d'instructions anciennes dont les auteurs avaient perdu le souvenir, mais non point ceux chargés de les exécuter[3].

Heureusement qu'à cette époque il y avait encore au cœur de tout fonctionnaire brésilien un anarchiste sommeillant, tenu vivant par ces bribes de Voltaire et d'Anatole France qui, même au plus profond de la brousse, restaient en suspension dans la culture nationale (« Ah, monsieur, vous êtes français ! Ah, la France ! Anatole, Anatole ! » s'écriait bouleversé, en me serrant dans ses bras, un vieillard d'une bourgade de l'intérieur et qui, jamais encore, n'avait rencontré un de mes compatriotes[4]). Aussi, suffisamment expérimenté pour accorder tout le temps nécessaire à la démonstration de mes sentiments de déférence envers l'État brésilien en général et l'autorité maritime en particulier, je m'employai à faire résonner certaines cordes sensibles ; non sans succès, puisque après quelques heures passées en sueurs froides (les collections ethnographiques étant mélangées dans les caisses avec mon mobilier et ma bibliothèque, car je quittais le

Brésil de façon définitive, j'avais à certain moment la crainte qu'on les mît en pièces sur les quais pendant que le bateau lèverait l'ancre), c'est moi-même qui dictai à mon interlocuteur les termes cinglants d'un rapport où il s'attribuait la gloire d'avoir, en permettant mon départ et celui de mes bagages, sauvé son pays d'un conflit international et de l'humiliation subséquente.

Peut-être, d'ailleurs, n'aurais-je pas agi avec tant d'audace si je ne m'étais encore trouvé sous l'influence d'un souvenir qui dépouillait de tout leur sérieux les polices sud-américaines. Deux mois auparavant, devant changer d'avion dans un gros village de basse Bolivie, j'y fus bloqué pendant quelques jours avec un compagnon, le Dr J. A. Vellard, pour attendre une correspondance qui n'arrivait pas[5]. En 1938, l'aviation ressemblait peu à ce qu'elle est aujourd'hui. Sautant, dans des régions reculées de l'Amérique du Sud, certaines étapes du progrès, elle s'était installée de plain-pied dans le rôle de patache pour des villageois qui jusqu'alors, en l'absence de route, perdaient plusieurs jours pour se rendre à la foire voisine, à pied ou à cheval. Maintenant, un vol de quelques minutes (mais, à dire vrai, souvent en retard d'un nombre très supérieur de jours) leur permettait de transporter leurs poules et leurs canards entre lesquels on voyageait le plus souvent accroupi, car les petits avions étaient bourrés d'un mélange bigarré de paysans nu-pieds, d'animaux de basse-cour et de caisses trop lourdes ou trop volumineuses pour passer dans les pistes de forêt.

Nous traînions donc notre désœuvrement dans les rues de Santa Cruz de la Sierra, transformées par la saison des pluies en torrents boueux qu'on passait à gué sur de grosses pierres placées à intervalles réguliers comme des passages cloutés vraiment infranchissables aux véhicules, quand une patrouille remarqua nos visages peu familiers ; raison suffisante pour nous arrêter et, en attendant l'heure des explications, nous enfermer dans une pièce d'un luxe désuet : ancien palais de gouverneur provincial aux murs couverts de boiseries encadrant des bibliothèques vitrées dont de gros volumes richement reliés garnissaient les rayons, interrompus seulement par un panneau, vitré lui aussi et encadré, présentant l'étonnante inscription calligraphiée que je traduis ici de l'espagnol : « Sous peine de sévères sanctions, il est rigoureusement interdit d'arracher des pages des archives pour s'en servir à des fins particulières ou hygié-

niques. Toute personne qui contreviendra à cette interdiction sera punie[6]. »

Je dois à la vérité de reconnaître que ma situation à la Martinique s'améliora grâce à l'intervention d'un haut fonctionnaire des Ponts et Chaussées qui dissimulait derrière une réserve un peu froide des sentiments éloignés de ceux des milieux officiels ; peut-être aussi à cause de mes visites fréquentes à un journal religieux, dans les bureaux duquel des Pères de je ne sais quel ordre avaient accumulé des caisses pleines de vestiges archéologiques remontant à l'occupation indienne, et que j'employais mes loisirs à inventorier.

Un jour, je suis entré dans la salle de la cour d'assises qui était alors en session ; c'était ma première visite à un tribunal, et c'est demeuré la seule. On jugeait un paysan qui, au cours d'une querelle, avait emporté d'un coup de dents un morceau d'oreille de son adversaire. Accusé, plaignant et témoins s'exprimaient en un créole volubile dont, en un tel lieu, la cristalline fraîcheur offrait quelque chose de surnaturel. On traduisait à trois juges qui supportaient mal, sous la chaleur, des toges rouges et des fourrures à quoi l'humidité ambiante avait enlevé leur apprêt. Ces défroques pendaient autour de leurs corps comme des pansements ensanglantés. En cinq minutes exactement, l'irascible Noir s'entendit condamner à huit ans de prison. La justice était et reste toujours associée dans ma pensée au doute, au scrupule, au respect. Qu'on puisse, avec cette désinvolture, disposer en un temps si bref d'un être humain me frappa de stupeur. Je ne pouvais admettre que je venais d'assister à un événement réel. Aujourd'hui encore, nul rêve, si fantastique ou grotesque qu'il puisse être, ne parvient à me pénétrer d'un tel sentiment d'incrédulité.

Quant à mes compagnons de bord, ils durent leur libération à un conflit entre l'autorité maritime et les commerçants. Si l'une les considérait comme des espions et des traîtres, les autres voyaient en eux une source de profits que l'internement au Lazaret, même payant, ne permettait pas d'exploiter. Ces considérations l'emportèrent sur les autres et, pendant une quinzaine de jours, tout le monde fut libre de dépenser les derniers billets français, sous une surveillance fort active de la police qui tissait autour de chacun, et particulièrement des femmes, un réseau de tentations, provocations, séductions et représailles. En même temps, on implorait des visas au consulat dominicain, on collectionnait

les faux bruits sur l'arrivée des bateaux hypothétiques qui devaient tous nous tirer de là. La situation changea à nouveau quand le commerce villageois, jaloux de la préfecture, fit valoir qu'il avait lui aussi droit à sa part de réfugiés. Du jour au lendemain, on mit tout le monde en résidence forcée dans les villages de l'intérieur ; j'y échappai encore, mais anxieux de suivre mes belles amies dans leur nouvelle résidence au pied du mont Pelé, je dus à cette dernière machination policière d'inoubliables promenades dans cette île d'un exotisme tellement plus classique que le continent sud-américain : sombre agate herborisée enclose dans une auréole de plages en sable noir pailleté d'argent, tandis que les vallées englouties dans une brume laiteuse laissent à peine deviner — et, par un égouttement continuel, à l'ouïe plus encore qu'à la vue — la géante, plumeuse et tendre mousse des fougères arborescentes au-dessus des fossiles vivants de leurs troncs.

Si j'avais été jusqu'alors favorisé par rapport à mes compagnons, je n'en restais pas moins préoccupé d'un problème qu'il faut bien que j'évoque ici puisque la rédaction même de ce livre devait dépendre de sa solution, laquelle, on va le voir, n'alla pas sans difficulté. Je transportais pour seule fortune une malle remplie de mes documents d'expédition : fichiers linguistiques et technologiques, journal de route, notes prises sur le terrain, cartes, plans et négatifs photographiques — des milliers de feuillets, de fiches et de clichés. Un ensemble aussi suspect avait franchi la ligne de démarcation au prix d'un considérable risque pour le passeur qui s'en était chargé. De l'accueil reçu à la Martinique, j'avais déduit que je ne pouvais laisser la douane, la police et le 2[e] Bureau de l'Amirauté jeter ne fût-ce qu'un coup d'œil sur ce qui ne manquerait pas de leur apparaître comme des instructions en code (en ce qui concerne les vocabulaires indigènes) et des relevés de dispositifs stratégiques ou des plans d'invasion pour les cartes, les schémas et les photos. Je décidai donc de déclarer ma malle en transit, et on l'envoya plombée dans les magasins de la douane. En conséquence, comme on me le signifia par la suite, il me faudrait quitter la Martinique sur un bateau étranger où la malle serait directement transbordée (encore m'a-t-il fallu déployer des efforts pour faire accepter ce compromis). Si je prétendais me rendre à New York à bord du *D'Aumale* (véritable bateau fantôme que mes compagnons attendirent pendant un mois

avant qu'il se matérialisât un beau matin comme un gros jouet d'un autre siècle, peint à neuf) la malle devrait d'abord entrer à la Martinique, puis en ressortir. Il n'en était pas question. Et c'est ainsi que j'embarquai pour Porto Rico sur un bananier suédois d'une blancheur immaculée où, pendant quatre jours, je savourai, comme un arrière-goût des temps révolus, une traversée paisible et presque solitaire, car nous étions huit passagers à bord. Je faisais bien d'en profiter.

Après la police française, la police américaine. En mettant le pied à Porto Rico, je découvris deux choses : pendant le couple de mois qui s'étaient écoulés depuis le départ de Marseille, la législation d'immigration aux États-Unis avait changé, et les documents que je tenais de la New School for Social Research ne correspondaient plus aux nouveaux règlements ; ensuite et surtout les soupçons que j'avais prêtés à la police martiniquaise relativement à mes documents ethnographiques, et dont je m'étais si judicieusement protégé, la police américaine les partageait au plus haut point. Car, après avoir été traité de judéo-maçon à la solde des Américains à Fort-de-France, j'avais la compensation plutôt amère de constater que, du point de vue des U.S.A., il y avait toute chance pour que je fusse un émissaire de Vichy, sinon même des Allemands. En attendant que la New School (à qui je télégraphiai d'urgence) eût satisfait aux exigences de la loi, et surtout qu'un spécialiste du F.B.I. capable de lire le français arrivât à Porto Rico (sachant que mes fiches comprenaient pour les trois quarts des termes non pas français, mais provenant de dialectes à peu près inconnus du Brésil central, je frémissais à la pensée du temps qu'il faudrait pour découvrir un expert), les services d'immigration résolurent de m'interner, d'ailleurs aux frais de la compagnie de navigation, dans un hôtel austère, dans la tradition espagnole, où j'étais nourri de bœuf bouilli et de pois chiches, tandis que deux policiers indigènes, fort sales et mal rasés, se relayaient à ma porte aussi bien de jour que de nuit.

C'est, je m'en souviens, dans le patio de cet hôtel que Bertrand Goldschmidt, arrivé par le même bateau et devenu depuis lors directeur au Commissariat à l'énergie atomique, m'expliqua un soir le principe de la bombe atomique et me révéla (on était en mai 1941) que les principaux pays étaient engagés dans une course scientifique qui garantirait la victoire à celui qui se classerait premier[7].

Au bout de quelques jours, mes derniers compagnons de voyage ont réglé leurs difficultés personnelles et sont partis pour New York. Je reste seul à San Juan, flanqué de mes deux policiers qui, sur ma demande, m'accompagnent aussi souvent que je le désire aux trois points autorisés : le consulat de France, la banque, l'immigration. Pour tout autre déplacement, je dois solliciter une autorisation spéciale. Un jour, j'en obtiens une pour aller à l'université où mon gardien de service a la délicatesse de ne pas pénétrer avec moi ; pour ne pas m'humilier, il m'attend à la porte. Et comme lui-même et son compagnon s'ennuient, ils violent parfois le règlement et me permettent, de leur propre initiative, de les emmener au cinéma. C'est seulement dans les quarante-huit heures qui s'écoulèrent entre ma libération et mon embarquement que je pus visiter l'île, sous l'aimable conduite de M. Christian Belle, alors consul général et en qui je retrouvai, non sans étonnement dans des circonstances aussi insolites, un collègue américaniste, plein de récits de cabotages en voilier le long des côtes sud-américaines[8]. Peu de temps auparavant, la presse matinale m'apprit l'arrivée de Jacques Soustelle qui faisait la tournée des Antilles pour rallier les résidents français au général de Gaulle : il me fallut une autre autorisation pour le rencontrer[9].

À Porto Rico, j'ai donc pris contact avec les États-Unis ; pour la première fois, j'ai respiré le vernis tiède et le *wintergreen* (autrement nommé thé du Canada), pôles olfactifs entre lesquels s'échelonne la gamme du confort américain : de l'automobile aux toilettes en passant par le poste de radio, la confiserie et la pâte dentifrice ; et j'ai cherché à déchiffrer, derrière le masque du fard, les pensées des demoiselles des *drugstores* en robe mauve et à chevelure acajou. C'est là aussi que, dans la perspective assez particulière des Grandes Antilles, j'ai d'abord perçu ces aspects typiques de la ville américaine : toujours semblable, par la légèreté de la construction, le souci de l'effet et la sollicitation du passant, à quelque exposition universelle devenue permanente, sauf qu'ici on se croyait plutôt dans la section espagnole.

Le hasard des voyages offre souvent de telles ambiguïtés. D'avoir passé à Porto Rico mes premières semaines sur le sol des États-Unis me fera, dorénavant, retrouver l'Amérique en Espagne. Comme aussi, pas mal d'années plus tard, d'avoir visité ma première université anglaise sur le campus aux édifices néo-gothiques de Dacca, dans le Bengale orien-

tal, m'incite maintenant à considérer Oxford comme une Inde qui aurait réussi à contrôler la boue, la moisissure et les débordements de la végétation.

L'inspecteur du F.B.I. arrive trois semaines après mon débarquement à San Juan. Je cours à la douane, j'ouvre la malle, l'instant est solennel. Un jeune homme courtois s'avance, tire au hasard une fiche, son œil se durcit, il se tourne férocement vers moi : « C'est de l'allemand ! » En effet, il s'agit de la référence de l'ouvrage classique de von den Steinen, mon illustre et lointain prédécesseur dans le Mato Grosso central, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1894[10]. Immédiatement apaisé par cette explication, l'expert si longtemps attendu se désintéresse de toute l'affaire. Ça va bien, O.K., je suis admis sur le sol américain, je suis libre.

Il faut s'arrêter. Chacune de ces menues aventures, dans mon souvenir en fait jaillir une autre. Certaines, comme celle qu'on vient de lire, liées à la guerre, mais d'autres que j'ai contées plus haut, antérieures. Et je pourrais en ajouter encore de plus récentes, si j'empruntais à l'expérience de voyages asiatiques remontant à ces toutes dernières années. Quant à mon gentil inspecteur du F.B.I., il ne serait pas aujourd'hui si aisément satisfait. L'air devient partout aussi lourd.

IV

LA QUÊTE DU POUVOIR

Ces senteurs douteuses, ces vents tournants annonciateurs d'une agitation plus profonde, un incident futile m'en a fourni le premier indice et reste dans ma mémoire comme un présage. Ayant renoncé au renouvellement de mon contrat à l'université de São Paulo pour me consacrer à une longue campagne dans l'intérieur du pays, j'avais devancé mes collègues et pris, quelques semaines avant eux, le bateau qui devait me ramener au Brésil[1] ; pour la première fois depuis quatre ans, j'étais donc seul universitaire à bord ; pour la première fois aussi il y avait beaucoup de passagers : hommes d'affaires étrangers, mais surtout l'effectif complet

d'une mission militaire qui se rendait au Paraguay. Une traversée familière en était rendue méconnaissable, ainsi que l'atmosphère, jadis si sereine, du paquebot. Ces officiers et leurs épouses confondaient un voyage transatlantique avec une expédition coloniale et le service comme instructeurs auprès d'une armée somme toute assez modeste, avec l'occupation d'un pays conquis à laquelle ils se préparaient, moralement au moins, sur le pont transformé en place d'armes, le rôle d'indigènes étant dévolu aux passagers civils. Ceux-ci ne savaient plus où fuir une insolence si bruyante qu'elle avait réussi à provoquer un malaise jusque sur la passerelle. L'attitude du chef de mission s'opposait à celle de ses subordonnés ; lui-même et sa femme étaient deux personnes à la conduite discrète et prévenante ; ils m'abordèrent un jour dans le coin peu fréquenté où j'essayais d'échapper au vacarme, s'enquirent de mes travaux passés, de l'objet de ma mission, et surent par quelques allusions me faire comprendre leur rôle de témoins impuissants et clairvoyants. Le contraste était si flagrant qu'il paraissait recouvrir un mystère ; trois ou quatre ans plus tard, l'incident revint à ma mémoire en retrouvant dans la presse le nom de cet officier dont la position personnelle était, en effet, paradoxale[2].

Est-ce alors que j'ai, pour la première fois, compris ce qu'en d'autres régions du monde, d'aussi démoralisantes circonstances m'ont définitivement enseigné ? Voyages, coffrets magiques aux promesses rêveuses, vous ne livrerez plus vos trésors intacts. Une civilisation proliférante et surexcitée trouble à jamais le silence des mers. Les parfums des tropiques et la fraîcheur des êtres sont viciés par une fermentation aux relents suspects, qui mortifie nos désirs et nous voue à cueillir des souvenirs à demi corrompus.

Aujourd'hui où des îles polynésiennes noyées de béton sont transformées en porte-avions pesamment ancrés au fond des mers du Sud, où l'Asie tout entière prend le visage d'une zone maladive, où les bidonvilles rongent l'Afrique, où l'aviation commerciale et militaire flétrit la candeur de la forêt américaine ou mélanésienne avant même d'en pouvoir détruire la virginité, comment la prétendue évasion du voyage pourrait-elle réussir autre chose que nous confronter aux formes les plus malheureuses de notre existence historique ? Cette grande civilisation occidentale, créatrice des merveilles dont nous jouissons, elle n'a certes pas réussi

à les produire sans contrepartie. Comme son œuvre la plus fameuse, pile où s'élaborent des architectures d'une complexité inconnue[3], l'ordre et l'harmonie de l'Occident exigent l'élimination d'une masse prodigieuse de sous-produits maléfiques dont la terre est aujourd'hui infectée. Ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordure lancée au visage de l'humanité.

Je comprends alors la passion, la folie, la duperie des récits de voyage. Ils apportent l'illusion de ce qui n'existe plus et qui devrait être encore, pour que nous échappions à l'accablante évidence que vingt mille ans d'histoire sont joués. Il n'y a plus rien à faire : la civilisation n'est plus cette fleur fragile qu'on préservait, qu'on développait à grand-peine dans quelques coins abrités d'un terroir riche en espèces rustiques, menaçantes sans doute par leur vivacité, mais qui permettaient aussi de varier et de revigorer les semis. L'humanité s'installe dans la monoculture ; elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave. Son ordinaire ne comportera plus que ce plat.

On risquait jadis sa vie dans les Indes ou aux Amériques pour rapporter des biens qui nous paraissent aujourd'hui dérisoires : bois de braise (d'où Brésil) : teinture rouge, ou poivre dont, au temps d'Henri IV, on avait à ce point la folie que la Cour en mettait dans des bonbonnières des grains à croquer. Ces secousses visuelles ou olfactives, cette joyeuse chaleur pour les yeux, cette brûlure exquise pour la langue ajoutaient un nouveau registre au clavier sensoriel d'une civilisation qui ne s'était pas doutée de sa fadeur. Dirons-nous alors que, par un double renversement, nos modernes Marco Polo rapportent de ces mêmes terres, cette fois sous forme de photographies, de livres et de récits, les épices morales dont notre société éprouve un besoin plus aigu en se sentant sombrer dans l'ennui ?

Un autre parallèle me semble plus significatif. Car ces modernes assaisonnements sont, qu'on le veuille ou non, falsifiés. Non certes parce que leur nature est purement psychologique ; mais parce que, si honnête que soit le narrateur, il ne peut pas, il ne peut plus nous les livrer sous une forme authentique. Pour que nous consentions à les recevoir, il faut, par une manipulation qui chez les plus sincères est seulement inconsciente, trier et tamiser les souvenirs et substituer le poncif au vécu. J'ouvre ces récits d'explorateurs : telle tribu, qu'on me décrit comme sauvage et conservant jusqu'à

l'époque actuelle les mœurs de je ne sais quelle humanité primitive caricaturée en quelques légers chapitres, j'ai passé des semaines de ma vie d'étudiant à annoter les ouvrages que, voici cinquante ans, parfois même tout récemment, des hommes de science ont consacrés à son étude, avant que le contact avec les Blancs et les épidémies subséquentes ne l'aient réduite à une poignée de misérables déracinés. Cet autre groupe, dont l'existence, dit-on, a été découverte et l'étude menée en quarante-huit heures par un voyageur adolescent, il a été entrevu (et ce n'est pas négligeable) au cours d'un déplacement hors de son territoire dans un campement provisoire, naïvement pris pour un village permanent. Et on a minutieusement gazé les méthodes d'accès, qui auraient révélé le poste missionnaire depuis vingt ans en relations permanentes avec les indigènes, la petite ligne de navigation à moteur qui pénètre au plus profond du pays, mais dont l'œil entraîné infère aussitôt l'existence d'après de menus détails photographiques, le cadrage n'ayant pas toujours réussi à éviter les bidons rouillés où cette humanité vierge fait sa popote.

La vanité de ces prétentions, la crédulité naïve qui les accueille et même les suscite, le mérite enfin qui sanctionne tant d'efforts inutiles (si ce n'est qu'ils contribuent à étendre la détérioration qu'ils s'appliquent par ailleurs à dissimuler), tout cela implique des ressorts psychologiques puissants, tant chez les acteurs que dans leur public, et que l'étude de certaines institutions indigènes peut contribuer à mettre au jour. Car l'ethnographie doit aider à comprendre la mode qui attire vers elle tous ces concours qui la desservent.

Chez un bon nombre de tribus de l'Amérique du Nord, le prestige social de chaque individu est déterminé par les circonstances entourant des épreuves auxquelles les adolescents doivent se soumettre à l'âge de la puberté. Certains s'abandonnent sans nourriture sur un radeau solitaire ; d'autres vont chercher l'isolement dans la montagne, exposés aux bêtes féroces, au froid et à la pluie. Pendant des jours, des semaines ou des mois selon le cas, ils se privent de nourriture : n'absorbant que des produits grossiers, ou jeûnant pendant de longues périodes, aggravant même leur délabrement physiologique par l'usage d'émétiques. Tout est prétexte à provoquer l'au-delà : bains glacés et prolongés, mutilations volontaires d'une ou de plusieurs phalanges,

déchirement des aponévroses par l'insertion, sous les muscles dorsaux, de chevilles pointues attachées par des cordes à de lourds fardeaux qu'on essaye de traîner. Quand même ils n'en viennent pas à de telles extrémités, au moins s'épuisent-ils dans des travaux gratuits ; épilage du corps poil par poil, ou encore de branchages de sapin jusqu'à ce qu'ils soient débarrassés de toutes leurs aiguilles ; évidement de blocs de pierre[4].

Dans l'état d'hébétude, d'affaiblissement ou de délire où les plongent ces épreuves, ils espèrent entrer en communication avec le monde surnaturel. Émus par l'intensité de leurs souffrances et de leurs prières, un animal magique sera contraint de leur apparaître ; une vision leur révélera celui qui sera désormais leur esprit gardien en même temps que le nom par lequel ils seront connus, et le pouvoir particulier, tenu de leur protecteur, qui leur donnera, au sein du groupe social, leurs privilèges et leur rang.

Dira-t-on que, pour ces indigènes, il n'y a rien à attendre de la société ? Institutions et coutumes leur semblent pareilles à un mécanisme dont le fonctionnement monotone ne laisse pas de jeu au hasard, à la chance ou au talent. Le seul moyen de forcer le sort serait de se risquer sur ces franges périlleuses où les normes sociales cessent d'avoir un sens en même temps que s'évanouissent les garanties et les exigences du groupe : aller jusqu'aux frontières du territoire policé, jusqu'aux limites de la résistance physiologique ou de la souffrance physique et morale. Car c'est sur cette bordure instable qu'on s'expose soit à tomber de l'autre côté pour ne plus revenir, soit au contraire à capter, dans l'immense océan de forces inexploitées qui entoure une humanité bien réglée, une provision personnelle de puissance grâce à quoi un ordre social autrement immuable sera révoqué en faveur du risque-tout.

Toutefois, une telle interprétation serait encore superficielle. Car il ne s'agit pas, dans ces tribus des plaines ou du plateau nord-américains, de croyances individuelles s'opposant à une doctrine collective. La dialectique totale relève des coutumes et de la philosophie du groupe. C'est du groupe que les individus apprennent leur leçon ; la croyance aux esprits gardiens est le fait du groupe, et c'est la société tout entière qui enseigne à ses membres qu'il n'est pour eux de chance, au sein de l'ordre social, qu'au prix d'une tentative absurde et désespérée pour en sortir.

Qui ne voit à quel point cette « quête du pouvoir » se trouve remise en honneur dans la société française contemporaine sous la forme naïve du rapport entre le public et « ses » explorateurs ? Dès l'âge de la puberté aussi, nos adolescents trouvent licence d'obéir aux stimulations auxquelles tout les soumet depuis la petite enfance, et de franchir, d'une manière quelconque, l'emprise momentanée de leur civilisation. Ce peut être en hauteur, par l'ascension de quelque montagne ; ou en profondeur, en descendant dans les abîmes ; horizontalement aussi, si l'on s'avance au cœur de régions lointaines. Enfin, la démesure cherchée peut être d'ordre moral, comme chez ceux qui se placent volontairement dans des situations si difficiles que les connaissances actuelles semblent exclure toute possibilité de survie[5].

Vis-à-vis des résultats qu'on voudrait appeler rationnels de ces aventures, la société affiche une indifférence totale. Il ne s'agit ni de découverte scientifique, ni d'enrichissement poétique et littéraire, les témoignages étant le plus souvent d'une pauvreté choquante. C'est le fait de la tentative qui compte et non pas son objet. Comme dans notre exemple indigène, le jeune homme qui, pendant quelques semaines ou quelques mois, s'est isolé du groupe pour s'exposer (tantôt avec conviction et sincérité, tantôt au contraire avec prudence et roublardise, mais les sociétés indigènes connaissent aussi ces nuances) à une situation excessive revient nanti d'un pouvoir, lequel s'exprime chez nous par les articles de presse, les gros tirages et les conférences à bureau fermé, mais dont le caractère magique est attesté par le processus d'automystification du groupe par lui-même qui explique le phénomène dans tous les cas. Car ces primitifs à qui il suffit de rendre visite pour en revenir sanctifié, ces cimes glacées, ces grottes et ces forêts profondes, temples de hautes et profitables révélations, ce sont, à des titres divers, les ennemis d'une société qui se joue à elle-même la comédie de les anoblir au moment où elle achève de les supprimer, mais qui n'éprouvait pour eux qu'effroi et dégoût quand ils étaient des adversaires véritables. Pauvre gibier pris aux pièges de la civilisation mécanique, sauvages de la forêt amazonienne, tendres et impuissantes victimes, je peux me résigner à comprendre le destin qui vous anéantit, mais non point être dupe de cette sorcellerie plus chétive que la vôtre, qui brandit devant un public avide des albums en kodachrome remplaçant vos masques détruits. Croit-il par

leur intermédiaire réussir à s'approprier vos charmes ? Non satisfait encore ni même conscient de vous abolir, il lui faut rassasier fiévreusement de vos ombres le cannibalisme nostalgique d'une histoire à laquelle vous avez déjà succombé.

Prédécesseur blanchi de ces coureurs de brousse*, demeuré-je donc le seul à n'avoir rien retenu dans mes mains, que des cendres ? Mon unique voix témoignera-t-elle pour l'échec de l'évasion ? Comme l'Indien du mythe, je suis allé aussi loin que la terre le permet, et quand je suis arrivé au bout du monde, j'ai interrogé les êtres et les choses pour retrouver sa déception : « Il resta là tout en larmes ; priant et gémissant. Et cependant, il n'entendit aucun bruit mystérieux, pas davantage ne fut-il endormi pour être transporté dans son sommeil au temple des animaux magiques. Il ne pouvait pas subsister pour lui le moindre doute : aucun pouvoir, de personne, ne lui était échu[6]... »

Le rêve, « dieu des sauvages », disaient les anciens missionnaires[7], comme un mercure subtil a toujours glissé entre mes doigts. Où m'a-t-il laissé quelques parcelles brillantes ? À Cuiaba dont le sol livrait jadis les pépites d'or ? À Ubatuba, port aujourd'hui désert, où il y a deux cents ans on chargeait les galions ? En survolant les déserts d'Arabie, roses et verts comme la nacre de l'haliotide ? Serait-ce en Amérique ou en Asie ? Sur les bancs de Terre-Neuve, les plateaux boliviens ou les collines de la frontière birmane ? je choisis, au hasard, un nom tout confit encore de prestiges par la légende : Lahore[8].

Un terrain d'aviation dans une banlieue imprécise ; d'interminables avenues plantées d'arbres, bordées de villas ; dans un enclos, un hôtel, évocateur de quelque haras normand, aligne plusieurs bâtiments tous pareils, dont les portes de plain-pied et juxtaposées comme autant de petites écuries donnent accès à des appartements identiques : salon par-devant, cabinet de toilette par-derrière, chambre à coucher au milieu. Un kilomètre d'avenue conduit à une place de sous-préfecture d'où partent d'autres avenues bordées de rares boutiques : pharmacien, photographe, libraire, horloger. Prisonnier de cette vastité insignifiante, mon but me paraît

* On m'a reproché cet alexandrin. Mais Anatole France : « vieux pèlerin blanchi dans l'Occident barbare » (*Sylvestre Bonnard*). Bonne compagnie. (Note de 2005-2006.)

déjà hors de portée. Où est-il, ce vieux, ce vrai Lahore ? Pour l'atteindre à l'extrémité de cette banlieue maladroitement implantée et déjà décrépite, il faut encore parcourir un kilomètre de bazar où une joaillerie à la portée des petites bourses, qui travaille à la scie mécanique un or de l'épaisseur du fer-blanc, voisine avec les cosmétiques, les médicaments, les matières plastiques d'importation. Vais-je enfin le tenir dans ces ruelles ombreuses où je dois m'effacer le long des murs pour faire place aux troupeaux de moutons à la toison teinte de bleu et de rose, et aux buffles — chacun gros comme trois vaches — qui vous bousculent amicalement, mais plus souvent encore aux camions ? Devant ces boiseries croulantes et rongées par les ans ? Je pourrais deviner leur dentelle et leurs ciselures si l'abord n'en était interdit par la toile d'araignée métallique que lance, d'un mur à l'autre et par toute la vieille ville, une installation électrique bâclée. De temps en temps aussi, certes, pour quelques secondes, sur quelques mètres, une image, un écho surnageant du fond des âges : dans la ruelle des batteurs d'or et d'argent, le carillonnement placide et clair que ferait un xylophone frappé distraitement par un génie aux mille bras. J'en sors pour tomber aussitôt dans de vastes tracés d'avenues coupant brutalement les décombres (dus aux émeutes récentes[9]) de maisons vieilles de cinq cents ans, mais si souvent détruites et réparées que leur indicible vétusté n'a plus d'âge. Tel je me reconnais, voyageur, archéologue de l'espace, cherchant vainement à reconstituer l'exotisme à l'aide de parcelles et de débris.

Alors, insidieusement, l'illusion commence à tisser ses pièges. Je voudrais avoir vécu au temps des *vrais* voyages, quand s'offrait dans toute sa splendeur un spectacle non encore gâché, contaminé et maudit ; n'avoir pas franchi cette enceinte moi-même, mais comme Bernier, Tavernier, Manucci[10]... Une fois entamé, le jeu de conjectures n'a plus de fin. Quand fallait-il voir l'Inde, à quelle époque l'étude des sauvages brésiliens pouvait-elle apporter la satisfaction la plus pure, les faire connaître sous la forme la moins altérée ? Eût-il mieux valu arriver à Rio au XVIIIe siècle avec Bougainville, ou au XVIe avec Léry et Thevet[11] ? Chaque lustre en arrière me permet de sauver une coutume, de gagner une fête, de partager une croyance supplémentaire. Mais je connais trop les textes pour ne pas savoir qu'en m'enlevant un siècle, je renonce du même coup à des infor-

mations et à des curiosités propres à enrichir ma réflexion. Et voici, devant moi, le cercle infranchissable : moins les cultures humaines étaient en mesure de communiquer entre elles et donc de se corrompre par leur contact, moins aussi leurs émissaires respectifs étaient capables de percevoir la richesse et la signification de cette diversité. En fin de compte, je suis prisonnier d'une alternative : tantôt voyageur ancien, confronté à un prodigieux spectacle dont tout ou presque lui échappait — pire encore inspirait raillerie et dégoût ; tantôt voyageur moderne, courant après les vestiges d'une réalité disparue. Sur ces deux tableaux je perds, et plus qu'il ne semble : car moi qui gémis devant des ombres, ne suis-je pas imperméable au vrai spectacle qui prend forme en cet instant, mais pour l'observation duquel mon degré d'humanité manque encore du sens requis ? Dans quelques centaines d'années, en ce même lieu, un autre voyageur, aussi désespéré que moi, pleurera la disparition de ce que j'aurais pu voir et qui m'a échappé. Victime d'une double infirmité, tout ce que j'aperçois me blesse, et je me reproche sans relâche de ne pas regarder assez.

Longtemps paralysé par ce dilemme, il me semble pourtant que le trouble liquide commence à reposer. Des formes évanescentes se précisent, la confusion se dissipe lentement. Que s'est-il donc passé, sinon la fuite des années ? En roulant mes souvenirs dans son flux, l'oubli a fait plus que les user et les ensevelir. Le profond édifice qu'il a construit de ces fragments propose à mes pas un équilibre plus stable, un dessin plus clair à ma vue. Un ordre a été substitué à un autre. Entre ces deux falaises maintenant à distance mon regard et son objet, les années qui les ruinent ont commencé à entasser les débris. Les arêtes s'amenuisent, des pans entiers s'effondrent ; les temps et les lieux se heurtent, se juxtaposent ou s'inversent, comme les sédiments disloqués par les tremblements d'une écorce vieillie. Tel détail, infime et ancien, jaillit comme un pic ; tandis que des couches entières de mon passé s'affaissent sans laisser de traces. Des événements sans rapport apparent, provenant de périodes et de régions hétéroclites, glissent les uns sur les autres et soudain s'immobilisent en un semblant de castel dont un architecte plus sage que mon histoire eût médité les plans. « Chaque homme, écrit Chateaubriand, porte en lui un monde composé de tout ce qu'il a vu et aimé, et où il rentre sans cesse, alors même

qu'il parcourt et semble habiter un monde étranger*. » Désormais, le passage est possible. D'une façon inattendue, entre la vie et moi, le temps a allongé son isthme ; il a fallu vingt années d'oubli pour m'amener au tête-à-tête avec une expérience ancienne dont une poursuite aussi longue que la terre m'avait jadis refusé le sens et ravi l'intimité.

* *Voyage en Italie*, à la date du 11 décembre.

Deuxième partie

FEUILLES DE ROUTE

V

REGARDS EN ARRIÈRE

Ma carrière s'est jouée un dimanche de l'automne 1934, à 9 heures du matin, sur un coup de téléphone. C'était Célestin Bouglé, alors directeur de l'École normale supérieure ; il m'accordait depuis quelques années une bienveillance un peu lointaine et réticente : d'abord parce que je n'étais pas un ancien normalien, ensuite et surtout parce que, même si je l'avais été, je n'appartenais pas à son écurie pour laquelle il manifestait des sentiments très exclusifs[1]. Sans doute n'avait-il pas pu faire un meilleur choix, car il me demanda abruptement : « Avez-vous toujours le désir de faire de l'ethnographie ? — Certes ! — Alors, posez votre candidature comme professeur de sociologie à l'université de São Paulo. Les faubourgs sont remplis d'Indiens, vous leur consacrerez vos week-ends. Mais il faut que vous donniez votre réponse définitive à Georges Dumas avant midi. »

Le Brésil et l'Amérique du Sud ne signifiaient pas grand-chose pour moi. Néanmoins, je revois encore, avec la plus grande netteté, les images qu'évoqua aussitôt cette proposition imprévue. Les pays exotiques m'apparaissaient comme le contre-pied des nôtres, le terme d'antipodes trouvait dans ma pensée un sens plus riche et plus naïf que son contenu littéral. On m'eût fort étonné en disant qu'une espèce animale ou végétale pouvait avoir le même aspect des deux côtés du globe. Chaque animal, chaque arbre, chaque brin d'herbe devait être radicalement différent, afficher au premier coup d'œil sa nature tropicale. Le Brésil s'esquissait dans mon imagination comme des gerbes de palmiers contour-

nés, dissimulant des architectures bizarres, le tout baigné dans une odeur de cassolette, détail olfactif introduit subrepticement, semble-t-il, par l'homophonie inconsciemment perçue des mots « Brésil » et « grésiller », mais qui, plus que toute expérience acquise, explique qu'aujourd'hui encore je pense d'abord au Brésil comme à un parfum brûlé[2].

Considérées rétrospectivement, ces images ne me paraissent plus aussi arbitraires. J'ai appris que la vérité d'une situation ne se trouve pas dans son observation journalière, mais dans cette distillation patiente et fractionnée que l'équivoque du parfum m'invitait peut-être déjà à mettre en pratique, sous la forme d'un calembour spontané, véhicule d'une leçon symbolique que je n'étais pas à même de formuler clairement. Moins qu'un parcours, l'exploration est une fouille : une scène fugitive, un coin de paysage, une réflexion saisie au vol permettent seuls de comprendre et d'interpréter des horizons autrement stériles.

À ce moment, l'extravagante promesse de Bouglé relative aux Indiens me posait d'autres problèmes. D'où avait-il tiré la croyance que São Paulo était une ville indigène, au moins par sa banlieue ? Sans doute d'une confusion avec Mexico ou Tegucigalpa. Ce philosophe qui avait jadis écrit un ouvrage sur *Le Régime des castes* dans l'Inde, sans se demander un seul instant s'il n'eût pas mieux valu, d'abord, y aller voir (« dans le flux des événements, ce sont les institutions qui surnagent », proclamait-il avec hauteur dans sa préface de 1927), ne pensait pas que la condition des indigènes dût avoir un sérieux retentissement sur l'enquête ethnographique[3]. On sait d'ailleurs qu'il n'était pas le seul, parmi les sociologues officiels, à témoigner cette indifférence dont des exemples survivent sous nos yeux.

Quoi qu'il en soit, j'étais trop ignorant moi-même pour ne pas accueillir des illusions si favorables à mon dessein ; d'autant que Georges Dumas avait sur la question des notions également imprécises : il avait connu le Brésil méridional à une époque où l'extermination des populations indigènes n'était pas encore parvenue à son terme ; et surtout, la société de dictateurs, de féodaux et de mécènes dans laquelle il se plaisait ne lui avait guère fourni de lumières sur ce sujet.

Je fus donc bien étonné quand, au cours d'un déjeuner où m'avait amené Victor Margueritte, j'entendis de la bouche de l'ambassadeur du Brésil à Paris le son de cloche officiel :

« Des Indiens ? Hélas, mon cher monsieur, mais voici des lustres qu'ils ont tous disparu. Oh, c'est là une page bien triste, bien honteuse, dans l'histoire de mon pays. Mais les colons portugais du XVIe siècle étaient des hommes avides et brutaux. Comment leur reprocher d'avoir participé à la rudesse générale des mœurs ? Ils se saisissaient des Indiens, les attachaient à la bouche des canons et les déchiquetaient vivants à coups de boulets. C'est ainsi qu'on les a eus, jusqu'au dernier. Vous allez, comme sociologue, découvrir au Brésil des choses passionnantes, mais les Indiens, n'y songez plus, vous n'en trouverez plus un seul… »

Quand j'évoque aujourd'hui ces propos, ils me paraissent incroyables, même dans la bouche d'un *gran fino* de 1934 et me souvenant à quel point l'élite brésilienne d'alors (heureusement, elle a changé depuis) avait horreur de toute allusion aux indigènes et plus généralement aux conditions primitives de l'intérieur, sinon pour admettre — et même suggérer — qu'une arrière-grand-mère indienne était à l'origine d'une physionomie imperceptiblement exotique, et non pas ces quelques gouttes, ou litres, de sang noir qu'il devenait déjà de bon ton (à l'inverse des ancêtres de l'époque impériale) d'essayer de faire oublier. Pourtant, chez Luis de Souza Dantas, l'ascendance indienne n'était pas douteuse et il eût pu aisément s'en glorifier. Mais, Brésilien d'exportation qui avait depuis l'adolescence adopté la France, il avait perdu jusqu'à la connaissance de l'état réel de son pays, à quoi s'était substituée dans sa mémoire une sorte de poncif officiel et distingué. Dans la mesure où certains souvenirs lui étaient restés, il préférait aussi, j'imagine, ternir les Brésiliens du XVIe siècle pour détourner l'attention du passe-temps favori qui avait été celui des hommes de la génération de ses parents, et même encore du temps de sa jeunesse : à savoir, recueillir dans les hôpitaux les vêtements infectés des victimes de la variole, pour aller les accrocher avec d'autres présents le long des sentiers encore fréquentés par les tribus. Grâce à quoi fut obtenu ce brillant résultat : l'État de São Paulo, aussi grand que la France, que les cartes de 1918 indiquaient encore aux deux tiers « territoire inconnu habité seulement par les Indiens », ne comptait, quand j'y arrivai en 1935, plus un seul indigène, sinon un groupe de quelques familles localisées sur la côte qui venaient vendre le dimanche, sur les plages de Santos, de prétendues curiosités. Heureusement, à défaut des faubourgs de São Paulo,

à trois mille kilomètres dans l'intérieur, les Indiens étaient encore là.

Il m'est impossible de passer sur cette période sans arrêter un regard amical sur un autre monde que je dois à Victor Margueritte (mon introducteur à l'ambassade du Brésil) de m'avoir fait entrevoir ; il m'avait conservé son amitié, après un bref passage à son service comme secrétaire durant mes dernières années d'étudiant. Mon rôle avait été d'assurer la sortie d'un de ses livres — *La Patrie humaine* — en rendant visite à une centaine de personnalités parisiennes, pour leur présenter l'exemplaire que le Maître — il tenait à cette appellation — leur avait dédicacé[4]. Je devais aussi rédiger des notices et de prétendus échos suggérant à la critique les commentaires appropriés. Victor Margueritte demeure dans mon souvenir, non seulement à cause de la délicatesse de tous ses procédés à mon endroit, mais aussi (comme c'est le cas pour tout ce qui me frappe durablement) en raison de la contradiction entre le personnage et l'œuvre. Autant celle-ci peut paraître simpliste, rocailleuse malgré sa générosité, autant la mémoire de l'homme mériterait de subsister. Son visage avait la grâce et la finesse un peu féminines d'un ange gothique, et toutes ses manières respiraient une noblesse si naturelle que ses travers, dont la vanité n'était pas le moindre, ne parvenaient pas à choquer ou à irriter, tant ils paraissaient l'indice supplémentaire d'un privilège de sang ou d'esprit.

Il habitait du côté du XVIIe arrondissement un grand appartement bourgeois et désuet, où, déjà presque aveugle, l'entourait d'une sollicitude active sa femme dont l'âge (qui exclut la confusion, seulement possible dans la jeunesse, entre les caractéristiques physiques et morales) avait décomposé en laideur et en vivacité ce que jadis sans doute on avait admiré comme du *piquant*.

Il recevait fort peu, non seulement parce qu'il se jugeait méconnu par les jeunes générations et que les milieux officiels l'avaient répudié, mais surtout parce qu'il s'était installé sur un si haut piédestal qu'il lui devenait difficile de se trouver des interlocuteurs. De façon spontanée ou réfléchie, je n'ai jamais pu le savoir, il avait contribué avec quelques autres à l'établissement d'une confrérie internationale de surhommes dont ils étaient cinq ou six à faire partie : lui-même, Keyserling, Ladislas Reymont, Romain Rolland et, je crois, pour un temps Einstein. La base du système était que, chaque fois qu'un des membres publiait un livre, les

autres, dispersés à travers le monde, s'empressaient de le saluer comme une des plus hautes manifestations du génie humain[5].

Mais ce qui touchait surtout chez Victor Margueritte, c'était la simplicité avec laquelle il voulait assumer dans sa personne toute l'histoire de la littérature française. Cela lui était d'autant plus facile qu'il provenait d'un milieu littéraire : sa mère était cousine germaine de Mallarmé ; les anecdotes, les souvenirs étayaient son affectation. Aussi parlait-on familièrement chez lui de Zola, des Goncourt, de Balzac, de Hugo comme d'oncles et de grands-parents dont il eût reçu le soin de gérer l'héritage. Et quand il s'écriait avec impatience : « On dit que j'écris sans style ! Et Balzac, lui, est-ce qu'il avait du style ? » on se serait cru devant un descendant de rois expliquant une de ses frasques par le tempérament bouillant d'un ancêtre, tempérament célèbre que le commun des mortels évoque, non comme un trait personnel, mais comme l'explication officiellement reconnue d'un grand bouleversement de l'histoire contemporaine ; et on frissonne d'aise en le retrouvant incarné. D'autres écrivains ont eu plus de talent ; mais peu, sans doute, ont su se faire, avec tant de grâce, une conception aussi aristocratique de leur métier.

VI

COMMENT ON DEVIENT ETHNOGRAPHE

Je préparais l'agrégation de philosophie vers quoi m'avait poussé moins une vocation véritable que la répugnance éprouvée au contact des autres études dont j'avais tâté jusque-là.

À l'arrivée en classe de philosophie, j'étais vaguement imbu d'un monisme rationaliste que je m'apprêtais à justifier et fortifier ; j'avais donc fait des pieds et des mains pour entrer dans la division dont le professeur avait la réputation d'être le plus « avancé ». Il est vrai que Gustave Rodrigues était un militant du parti S.F.I.O., mais, sur le plan philosophique, sa doctrine offrait un mélange de bergsonisme et de néo-kantisme qui décevait rudement mon espérance. Au service d'une sécheresse dogmatique, il mettait une ferveur

qui se traduisait tout au long de son cours par une gesticulation passionnée. Je n'ai jamais connu autant de conviction candide associée à une réflexion plus maigre. Il s'est suicidé en 1940 lors de l'entrée des Allemands à Paris[1].

Là, j'ai commencé à apprendre que tout problème, grave ou futile, peut être liquidé par l'application d'une méthode, toujours identique, qui consiste à opposer deux vues traditionnelles de la question ; à introduire la première par les justifications du sens commun, puis à les détruire au moyen de la seconde ; enfin à les renvoyer dos à dos grâce à une troisième qui révèle le caractère également partiel des deux autres, ramenées par des artifices de vocabulaire aux aspects complémentaires d'une même réalité : forme et fond, contenant et contenu, être et paraître, continu et discontinu, essence et existence, etc. Ces exercices deviennent vite verbaux, fondés sur un art du calembour qui prend la place de la réflexion ; les assonances entre les termes, les homophonies et les ambiguïtés fournissant progressivement la matière de ces coups de théâtre spéculatifs à l'ingéniosité desquels se reconnaissent les bons travaux philosophiques.

Cinq années de Sorbonne se réduisaient à l'apprentissage de cette gymnastique dont les dangers sont pourtant manifestes. D'abord parce que le ressort de ces rétablissements est si simple qu'il n'existe pas de problème qui ne puisse être abordé de cette façon. Pour préparer le concours et cette suprême épreuve, la leçon (qui consiste, après quelques heures de préparation, à traiter une question tirée au sort), mes camarades et moi nous proposions les sujets les plus extravagants. Je me faisais fort de mettre en dix minutes sur pied une conférence d'une heure, à solide charpente dialectique, sur la supériorité respective des autobus et des tramways. Non seulement la méthode fournit un passe-partout, mais elle incite à n'apercevoir dans la richesse des thèmes de réflexion qu'une forme unique, toujours semblable, à condition d'y apporter quelques correctifs élémentaires : un peu comme une musique qui se réduirait à une seule mélodie, dès qu'on a compris que celle-ci se lit tantôt en clé de sol et tantôt en clé de fa. De ce point de vue, l'enseignement philosophique exerçait l'intelligence en même temps qu'il desséchait l'esprit.

J'aperçois un péril plus grave encore à confondre le progrès de la connaissance avec la complexité croissante des constructions de l'esprit. On nous invitait à pratiquer une

synthèse dynamique prenant comme point de départ les théories les moins adéquates pour nous élever jusqu'aux plus subtiles ; mais en même temps (et en raison du souci historique qui obsédait tous nos maîtres), il fallait expliquer comment celles-ci étaient graduellement nées de celles-là. Au fond, il s'agissait moins de découvrir le vrai et le faux que de comprendre comment les hommes avaient peu à peu surmonté des contradictions. La philosophie n'était pas *ancilla scientiarum*, la servante et l'auxiliaire de l'exploration scientifique, mais une sorte de contemplation esthétique de la conscience par elle-même. On la voyait, à travers les siècles, élaborer des constructions de plus en plus légères et audacieuses, résoudre des problèmes d'équilibre ou de portée, inventer des raffinements logiques, et tout cela était d'autant plus méritoire que la perfection technique ou la cohérence interne était plus grande ; l'enseignement philosophique devenait comparable à celui d'une histoire de l'art qui proclamerait le gothique nécessairement supérieur au roman, et, dans l'ordre du premier, le flamboyant plus parfait que le primitif, mais où personne ne se demanderait ce qui est beau et ce qui ne l'est pas. Le signifiant ne se rapportait à aucun signifié, il n'y avait plus de référent. Le savoir-faire remplaçait le goût de la vérité. Après des années consacrées à ces exercices, je me retrouve en tête à tête avec quelques convictions rustiques qui ne sont pas très différentes de celles de ma quinzième année. Peut-être je perçois mieux l'insuffisance de ces outils ; au moins ont-ils une valeur instrumentale qui les rend propres au service que je leur demande ; je ne suis pas en danger d'être dupe de leur complication interne, ni d'oublier leur destination pratique pour me perdre dans la contemplation de leur agencement merveilleux.

Toutefois, je devine des causes plus personnelles au dégoût rapide qui m'éloigna de la philosophie et me fit m'accrocher à l'ethnographie comme à une planche de salut. Après avoir passé au lycée de Mont-de-Marsan une année heureuse à élaborer mon cours en même temps que j'enseignais, je découvris avec horreur dès la rentrée suivante, à Laon où j'avais été nommé, que tout le reste de ma vie consisterait à le répéter[2]. Or, mon esprit présente cette particularité, qui est sans doute une infirmité, qu'il m'est difficile de le fixer deux fois sur le même objet. D'habitude, le concours d'agrégation est considéré comme une épreuve inhumaine au terme de laquelle, pour peu qu'on le veuille,

on gagne définitivement le repos. Pour moi, c'était le contraire. Reçu à mon premier concours, cadet de ma promotion, j'avais sans fatigue remporté ce rallye à travers les doctrines, les théories et les hypothèses. Mais c'est ensuite que mon supplice allait commencer : il me serait impossible d'articuler verbalement mes leçons si je ne m'employais chaque année à fabriquer un cours nouveau. Cette incapacité se révélait encore plus gênante quand je me trouvais dans le rôle d'examinateur : car, tirant au hasard les questions du programme, je ne savais même plus quelles réponses les candidats auraient dû me fournir. Le plus nul semblait déjà tout dire. C'était comme si les sujets se dissolvaient devant moi du seul fait que je leur avais une fois appliqué ma réflexion.

Aujourd'hui, je me demande parfois si l'ethnographie ne m'a pas appelé, sans que je m'en doute, en raison d'une affinité de structure entre les civilisations qu'elle étudie et celle de ma propre pensée. Les aptitudes me manquent pour garder sagement en culture un domaine dont, année après année, je recueillerais les moissons : j'ai l'intelligence néolithique. Pareille aux feux de brousse indigènes, elle embrase des sols parfois inexplorés ; elle les féconde peut-être pour en tirer hâtivement quelques récoltes, et laisse derrière elle un territoire dévasté. Mais à l'époque, je ne pouvais prendre conscience de ces motivations profondes. J'ignorais tout de l'ethnologie, je n'avais jamais suivi un cours et, lorsque Sir James Frazer rendit à la Sorbonne sa dernière visite et y prononça une conférence mémorable — en 1928, je crois[3] —, bien que je fusse au courant de l'événement, l'idée ne me vint même pas d'y assister.

Sans doute m'étais-je consacré dès la petite enfance à une collection de curiosités exotiques. Mais c'était une occupation d'antiquaire, guidée vers des domaines où tout n'était pas inaccessible à ma bourse. À l'adolescence, mon orientation restait encore si indécise que le premier qui se fût essayé à formuler un diagnostic, mon professeur de philosophie de première supérieure qui s'appelait André Cresson[4], m'assigna les études juridiques comme répondant le mieux à mon tempérament ; j'en conserve beaucoup de reconnaissance à sa mémoire à cause de la demi-vérité que recouvrait cette erreur.

Je renonçai donc à l'École normale et je m'inscrivis en droit en même temps que je préparai la licence de philoso-

phie ; simplement parce que c'était si facile. Une curieuse fatalité pèse sur l'enseignement du droit. Pris entre la théologie dont, à cette époque, son esprit le rapprochait, et le journalisme vers quoi la récente réforme est en train de le faire basculer[5], on dirait qu'il lui est impossible de se situer sur un plan à la fois solide et objectif : il perd une des vertus quand il essaye de conquérir ou de retenir l'autre. Objet d'étude pour le savant, le juriste me faisait penser à un animal qui prétendrait montrer la lanterne magique au zoologiste[6]. À l'époque, heureusement, les examens de droit se travaillaient en quinze jours, grâce à des aide-mémoire appris par cœur. Plus encore que sa stérilité, la clientèle du droit me rebutait. La distinction est-elle toujours solide ? J'en doute. Mais, vers 1928, les étudiants de première année des divers ordres se répartissaient en deux espèces, on pourrait presque dire en deux races séparées : droit et médecine d'une part, lettres et sciences de l'autre.

Si peu séduisants que soient les termes extraverti et introverti, ce sont sans doute les plus propres à traduire l'opposition. D'un côté une « jeunesse » (au sens où le folklore traditionnel prend ce terme pour désigner une classe d'âge) bruyante, agressive, soucieuse de s'affirmer même au prix de la pire vulgarité, politiquement orientée vers l'extrême droite (de l'époque) ; de l'autre, des adolescents prématurément vieillis, discrets, retirés, habituellement « à gauche », et travaillant à se faire déjà admettre au nombre de ces adultes qu'ils s'employaient à devenir.

L'explication de cette différence est assez simple. Les premiers, qui se préparent à l'exercice d'une profession, célèbrent par leur conduite l'affranchissement de l'école et une position déjà prise dans le système des fonctions sociales. Placés dans une situation intermédiaire entre l'état indifférencié de lycéen et l'activité spécialisée à laquelle ils se destinent, ils se sentent en état de marge et revendiquent les privilèges contradictoires propres à l'une et l'autre condition.

Aux lettres et aux sciences, les débouchés habituels : professorat, recherche et quelques carrières imprécises, sont d'une autre nature. L'étudiant qui les choisit ne dit pas adieu à l'univers enfantin : il s'attache plutôt à y rester. Le professorat n'est-il pas le seul moyen offert aux adultes pour leur permettre de demeurer à l'école ? L'étudiant en lettres ou en sciences se caractérise par une sorte de refus qu'il oppose aux exigences du groupe. Une réaction presque

conventuelle l'incite à se replier temporairement ou de façon plus durable dans l'étude, la préservation et la transmission d'un patrimoine indépendant de l'heure qui passe. Quant au futur savant, son objet est commensurable à la durée de l'univers seulement. Rien n'est donc plus faux que de les persuader qu'ils s'engagent ; même quand ils croient le faire, leur engagement ne consiste pas à accepter un donné, à s'identifier à une de ses fonctions, à en assumer les chances et les risques personnels ; mais à le juger du dehors et comme s'ils n'en faisaient pas eux-mêmes partie ; leur engagement est encore une manière particulière de rester dégagés[7]. L'enseignement et la recherche ne se confondent pas, de ce point de vue, avec l'apprentissage d'un métier. C'est leur grandeur et leur misère que d'être soit un refuge, soit une mission.

Dans cette antinomie qui oppose, d'une part le métier, de l'autre une entreprise ambiguë qui oscille entre la mission et le refuge, participe toujours de l'une et de l'autre tout en étant plutôt l'une ou plutôt l'autre, l'ethnographie occupe certes une place de choix. C'est la forme la plus extrême qui se puisse concevoir du second terme. Tout en se voulant humain, l'ethnographe cherche à connaître et à juger l'homme d'un point de vue suffisamment élevé et éloigné pour l'abstraire des contingences particulières à telle société ou telle civilisation. Ses conditions de vie et de travail le retranchent physiquement de son groupe pendant de longues périodes ; par la brutalité des changements auxquels il s'expose, il acquiert une sorte de déracinement chronique : plus jamais il ne se sentira chez lui nulle part, il restera psychologiquement mutilé[8]. Comme les mathématiques ou la musique, l'ethnographie est une des rares vocations authentiques. On peut la découvrir en soi, même sans qu'on vous l'ait enseignée.

Aux particularités individuelles et aux attitudes sociales, il faut ajouter des motivations d'une nature proprement intellectuelle. La période 1920-1930 a été celle de la diffusion des théories psychanalytiques en France[9]. À travers elles, j'apprenais que les antinomies statiques autour desquelles on nous conseillait de construire nos dissertations philosophiques et plus tard nos leçons — rationnel et irrationnel, intellectuel et affectif, logique et prélogique[10] — se ramenaient à un jeu gratuit. D'abord, au-delà du rationnel il existe une catégorie plus importante et plus fertile, celle du signi-

fiant qui est la plus haute manière d'être du rationnel, mais dont nos maîtres (plus occupés sans doute à méditer l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* que le *Cours de linguistique générale* de F. de Saussure[11]) ne prononçaient même pas le nom. Ensuite, l'œuvre de Freud me révélait que ces oppositions n'étaient pas véritablement telles, puisque ce sont précisément les conduites en apparence les plus affectives, les opérations les moins rationnelles, les manifestations déclarées prélogiques, qui sont en même temps les plus signifiantes. À la place des actes de foi ou des pétitions de principe du bergsonisme, réduisant êtres et choses à l'état de bouillie pour mieux faire ressortir leur nature ineffable, je me convainquais qu'êtres et choses peuvent conserver leurs valeurs propres sans perdre la netteté des contours qui les délimitent les uns par rapport aux autres, et leur donnent à chacun une structure intelligible. La connaissance ne repose pas sur une renonciation ou sur un troc, mais consiste dans une sélection des aspects *vrais*, c'est-à-dire ceux qui coïncident avec les propriétés de ma pensée. Non point comme le prétendaient les néo-kantiens, parce que celle-ci exerce sur les choses une inévitable contrainte, mais bien plutôt parce que ma pensée est elle-même un objet. Étant « de ce monde », elle participe de la même nature que lui.

Cette évolution intellectuelle, que j'ai subie de concert avec d'autres hommes de ma génération, se colorait toutefois d'une nuance particulière en raison de l'intense curiosité qui, dès l'enfance, m'avait poussé vers la géologie ; je range encore parmi mes plus chers souvenirs, moins telle équipée dans une zone inconnue du Brésil central que la poursuite au flanc d'un causse languedocien de la ligne de contact entre deux couches géologiques. Il s'agit là de bien autre chose que d'une promenade ou d'une simple exploration de l'espace : cette quête incohérente pour un observateur non prévenu offre à mes yeux l'image même de la connaissance, des difficultés qu'elle oppose, des joies qu'on peut en espérer.

Tout paysage se présente d'abord comme un immense désordre qui laisse libre de choisir le sens qu'on préfère lui donner. Mais, au-delà des spéculations agricoles, des accidents géographiques, des avatars de l'histoire et de la préhistoire, le sens auguste entre tous n'est-il pas celui qui précède, commande et, dans une large mesure, explique les autres ? Cette ligne pâle et brouillée, cette différence souvent

imperceptible dans la forme et la consistance des débris rocheux témoignent que là où je vois aujourd'hui un terroir aride, deux océans se sont jadis succédé. Suivant à la trace les preuves de leur stagnation millénaire et franchissant tous les obstacles — parois abruptes, éboulements, broussailles, cultures —, indifférent aux sentiers comme aux barrières, on paraît agir à contresens. Or, cette insubordination a pour seul but de recouvrer un maître sens, obscur sans doute, mais dont chacun des autres est la transposition partielle ou déformée.

Que le miracle se produise, comme il arrive parfois ; que, de part et d'autre de la secrète fêlure, surgissent côte à côte deux vertes plantes d'espèces différentes, dont chacune a choisi le sol le plus propice ; et qu'au même moment se devinent dans la roche deux ammonites aux involutions inégalement compliquées, attestant à leur manière un écart de quelques dizaines de millénaires : soudain l'espace et le temps se confondent ; la diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les âges. La pensée et la sensibilité accèdent à une dimension nouvelle où chaque goutte de sueur, chaque flexion musculaire, chaque halètement deviennent autant de symboles d'une histoire dont mon corps reproduit le mouvement propre, en même temps que ma pensée en embrasse la signification. Je me sens baigné par une intelligibilité plus dense, au sein de laquelle les siècles et les lieux se répondent et parlent des langages enfin réconciliés.

Quand je connus les théories de Freud, elles m'apparurent tout naturellement comme l'application à l'homme individuel d'une méthode dont la géologie représentait le canon. Dans les deux cas, le chercheur est placé d'emblée devant des phénomènes en apparence impénétrables ; dans les deux cas il doit, pour inventorier et jauger les éléments d'une situation complexe, mettre en œuvre des qualités de finesse : sensibilité, flair et goût. Et pourtant, l'ordre qui s'introduit dans un ensemble au premier abord incohérent n'est ni contingent, ni arbitraire. À la différence de l'histoire des historiens, celle du géologue comme celle du psychanalyste cherchent à projeter dans le temps, un peu à la manière d'un tableau vivant, certaines propriétés fondamentales de l'univers physique ou psychique. Je viens de parler de tableau vivant ; en effet, le jeu des « proverbes en action » fournit l'image naïve d'une entreprise consistant à interpréter chaque geste comme le déroulement dans la durée de cer-

taines vérités intemporelles dont les proverbes tentent de restituer l'aspect concret sur le plan moral, mais qui, dans d'autres domaines, s'appellent exactement des lois[12]. Dans tous ces cas, une sollicitation de la curiosité esthétique permet d'accéder de plain-pied à la connaissance.

Vers ma dix-septième année, j'avais été initié au marxisme par un jeune socialiste belge, connu en vacances et qui est aujourd'hui ambassadeur de son pays à l'étranger[13]. La lecture de Marx m'avait d'autant plus transporté que je prenais pour la première fois contact, à travers cette grande pensée, avec le courant philosophique qui va de Kant à Hegel : tout un monde m'était révélé. Depuis lors, cette ferveur ne s'est jamais démentie et je m'applique rarement à débrouiller un problème de sociologie ou d'ethnologie sans avoir, au préalable, vivifié ma réflexion par quelques pages du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* ou de la *Critique de l'économie politique.* Il ne s'agit d'ailleurs pas de savoir si Marx a justement prévu tel ou tel développement de l'histoire. À la suite de Rousseau, et sous une forme qui me paraît décisive, Marx a enseigné que la science sociale ne se bâtit pas plus sur le plan des événements que la physique à partir des données de la sensibilité : le but est de construire un modèle, d'étudier ses propriétés et les différentes manières dont il réagit au laboratoire, pour appliquer ensuite ces observations à l'interprétation de ce qui se passe empiriquement et qui peut être fort éloigné des prévisions.

À un niveau différent de la réalité, le marxisme me semblait procéder de la même façon que la géologie et la psychanalyse entendue au sens que lui avait donné son fondateur : tous trois démontrent que comprendre consiste à réduire un type de réalité à un autre ; que la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste ; et que la nature du vrai transparaît déjà dans le soin qu'il met à se dérober. Dans tous les cas, le même problème se pose, qui est celui du rapport entre le sensible et le rationnel et le but cherché est le même : une sorte de *super-rationalisme*, visant à intégrer le premier au second sans rien sacrifier de ses propriétés.

Je me montrais donc rebelle aux nouvelles tendances de la réflexion métaphysique telles qu'elles commençaient à se dessiner. La phénoménologie me heurtait, dans la mesure où elle postule une continuité entre le vécu et le réel. D'accord pour reconnaître que celui-ci enveloppe et explique celui-là, j'avais appris de mes trois maîtresses que le passage entre les

deux ordres est discontinu ; que pour atteindre le réel il faut d'abord répudier le vécu, quitte à le réintégrer par la suite dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité. Quant au mouvement de pensée qui allait s'épanouir dans l'existentialisme, il me semblait être le contraire d'une réflexion légitime en raison de la complaisance qu'il manifeste envers les illusions de la subjectivité. Cette promotion des préoccupations personnelles à la dignité de problèmes philosophiques risque trop d'aboutir à une sorte de métaphysique pour midinette, excusable au titre de procédé didactique, mais fort dangereuse si elle doit permettre de tergiverser avec cette mission dévolue à la philosophie jusqu'à ce que la science soit assez forte pour la remplacer, qui est de comprendre l'être par rapport à lui-même et non point par rapport à moi. Au lieu d'abolir la métaphysique, la phénoménologie et l'existentialisme introduisaient deux méthodes pour lui trouver des alibis[14].

Entre le marxisme et la psychanalyse qui sont des sciences humaines à perspective sociale pour l'une, individuelle pour l'autre, et la géologie, science physique — mais aussi mère et nourrice de l'histoire, à la fois par sa méthode et par son objet —, l'ethnographie s'établit spontanément dans son royaume : car cette humanité, que nous envisageons sans autres limitations que celles de l'espace, affecte d'un nouveau sens les transformations du globe terrestre que l'histoire géologique a léguées : indissoluble travail qui se poursuit au cours des millénaires, dans l'œuvre de sociétés anonymes comme les forces telluriques, et dans la pensée d'individus qui offrent à l'attention du psychologue autant de cas particuliers. L'ethnographie m'apporte une satisfaction intellectuelle : comme histoire qui rejoint par ses deux extrémités celle du monde et la mienne, elle dévoile du même coup leur commune raison. Me proposant d'étudier l'homme, elle m'affranchit du doute, car elle considère en lui ces différences et ces changements qui ont un sens pour tous les hommes à l'exclusion de ceux, propres à une seule civilisation, qui se dissoudraient si l'on choisissait de rester en dehors. Enfin, elle tranquillise cet appétit inquiet et destructeur dont j'ai parlé, en garantissant à ma réflexion une matière pratiquement inépuisable, fournie par la diversité des mœurs, des coutumes et des institutions. Elle réconcilie mon caractère et ma vie.

Après cela, il peut paraître étrange que je sois resté si

longtemps sourd à un message qui, dès la classe de philosophie pourtant, m'était transmis par l'œuvre des maîtres de l'école sociologique française. En fait, la révélation m'est seulement venue vers 1933 ou 1934, à la lecture d'un livre rencontré par hasard et déjà ancien : *Primitive Society* de Robert H. Lowie. Mais c'est qu'au lieu de notions empruntées à des livres et immédiatement métamorphosées en concepts philosophiques, j'étais confronté à une expérience vécue des sociétés indigènes et dont l'engagement de l'observateur avait préservé la signification[15]. Ma pensée échappait à cette sudation en vase clos à quoi la pratique de la réflexion philosophique la réduisait. Conduite au grand air, elle se sentait rafraîchie d'un souffle nouveau. Comme un citadin lâché dans les montagnes, je m'enivrais d'espace tandis que mon œil ébloui mesurait la richesse et la variété des objets.

Ainsi a commencé cette longue intimité avec l'ethnologie anglo-américaine, nouée à distance par la lecture et maintenue plus tard au moyen de contacts personnels, qui devait fournir l'occasion de si graves malentendus. Au Brésil d'abord, où les maîtres de l'université attendaient de moi que je contribue à l'enseignement d'une sociologie durkheimienne vers quoi les avaient poussés la tradition positiviste, si vivace en Amérique du Sud, et le souci de donner une base philosophique au libéralisme modéré qui est l'arme idéologique habituelle des oligarchies contre le pouvoir personnel. J'arrivai en état d'insurrection ouverte contre Durkheim et contre toute tentative d'utiliser la sociologie à des fins métaphysiques. Ce n'était certes pas au moment où je cherchais de toutes mes forces à élargir mon horizon que j'allais aider à relever les vieilles murailles[16]. On m'a bien souvent reproché depuis lors je ne sais quelle inféodation à la pensée anglo-saxonne[17]. Quelle sottise ! Outre qu'à l'heure actuelle je suis probablement plus fidèle que tout autre à la tradition durkheimienne — on ne s'y trompe pas à l'étranger — les auteurs envers qui je tiens à proclamer ma dette : Lowie, Kroeber, Boas, me semblent aussi éloignés que possible de cette philosophie américaine à la manière de James ou de Dewey (et maintenant du prétendu logico-positivisme) qui est depuis longtemps périmée[18]. Européens de naissance, formés eux-mêmes en Europe ou par des maîtres européens, ils représentent tout autre chose : une synthèse reflétant, sur le plan de la connaissance, celle dont Colomb

avait quatre siècles plus tôt fourni l'occasion objective ; cette fois, entre une méthode scientifique vigoureuse et le terrain expérimental unique offert par le Nouveau Monde, à un moment où, jouissant déjà des meilleures bibliothèques, on pouvait quitter son université et se rendre en milieu indigène aussi facilement que nous allons au Pays basque ou sur la Côte d'Azur. Ce n'est pas à une tradition intellectuelle que je rends hommage, mais à une situation historique. Qu'on songe seulement au privilège d'accéder à des populations vierges de toute investigation sérieuse et suffisamment bien préservées, grâce au temps si court depuis que fut entreprise leur destruction. Une anecdote le fera bien comprendre : celle d'un Indien échappé seul, miraculeusement, à l'extermination des tribus californiennes encore sauvages, et qui, pendant des années, vécut ignoré de tous au voisinage des grandes villes, taillant les pointes en pierre de ses flèches qui lui permettaient de chasser. Peu à peu, pourtant, le gibier disparut ; on découvrit un jour cet Indien nu et mourant de faim à l'entrée d'un faubourg. Il finit paisiblement son existence comme concierge de l'université de Californie[19].

VII

LE COUCHER DU SOLEIL

Voilà des considérations bien longues et bien inutiles, pour amener à cette matinée de février 1935 où j'arrivai à Marseille prêt à embarquer à destination de Santos. Par la suite, j'ai connu d'autres départs et tous se confondent dans mon souvenir où quelques images seulement sont préservées : d'abord cette gaieté particulière de l'hiver dans le midi de la France ; sous un ciel bleu très clair, plus immatériel encore que de coutume, un air mordant offrait le plaisir à peine supportable que donne à l'assoiffé une eau gazeuse et glacée trop vite bue. Par contraste, de lourds relents traînaient dans les couloirs du paquebot immobile et surchauffé, mélange de senteurs marines, d'émanations provenant des cuisines et de récente peinture à l'huile. Enfin, je me rappelle la satisfaction et la quiétude, je dirais presque le placide bonheur, que procure au milieu de la nuit la perception

assourdie de la trépidation des machines et du froissement de l'eau par la coque ; comme si le mouvement faisait accéder à une sorte de stabilité d'une essence plus parfaite que l'immobilité ; laquelle, par contre, réveillant brusquement le dormeur à l'occasion d'une escale nocturne, suscite un sentiment d'insécurité et de malaise : impatience que le cours devenu naturel des choses ait été soudain compromis.

Nos bateaux faisaient beaucoup d'escales. En vérité, la première semaine de voyage se passait presque complètement à terre tandis que se chargeait et se déchargeait le fret ; on naviguait la nuit. Chaque réveil nous trouvait à quai dans un autre port : Barcelone, Tarragone, Valence, Alicante, Malaga, Cadix parfois ; ou bien encore Alger, Oran, Gibraltar, avant la plus longue étape qui menait à Casablanca et enfin à Dakar. Alors seulement commençait la grande traversée, soit directement jusqu'à Rio et Santos, soit, plus rarement, ralentie vers la fin par une reprise du cabotage le long de la côte brésilienne, avec des escales à Recife, Bahia et Vitoria. L'air peu à peu tiédissait, les sierras espagnoles défilaient doucement à l'horizon, et des mirages en forme de mondrains et de falaises prolongeaient le spectacle pendant des journées entières, au large de la côte d'Afrique trop basse et marécageuse pour être directement visible. C'était le contraire d'un voyage. Plutôt que moyen de transport, le bateau nous semblait demeure et foyer, à la porte duquel le plateau tournant du monde eût arrêté chaque jour un décor nouveau.

Pourtant, l'esprit ethnographique m'était encore si étranger que je ne songeais pas à profiter de ces occasions. J'ai appris depuis combien ces brefs aperçus d'une ville, d'une région ou d'une culture exercent utilement l'attention et permettent même parfois — en raison de l'intense concentration rendue nécessaire par le moment si bref dont on dispose — d'appréhender certaines propriétés de l'objet qui eussent pu, en d'autres circonstances, rester longtemps cachées. D'autres spectacles m'attiraient davantage et, avec la naïveté du débutant, j'observais passionnément, sur le pont désert, ces cataclysmes surnaturels dont, pendant quelques instants chaque jour, le lever et le coucher du soleil figuraient la naissance, l'évolution et la fin, aux quatre coins d'un horizon plus vaste que je n'en avais jamais contemplé. Si je trouvais un langage pour fixer ces apparences à la fois instables et rebelles à tout effort de description, s'il m'était

donné de communiquer à d'autres les phases et les articulations d'un événement pourtant unique et qui jamais ne se reproduirait dans les mêmes termes, alors, me semblait-il, j'aurais d'un seul coup atteint aux arcanes de mon métier : il n'y aurait pas d'expérience bizarre ou particulière à quoi l'enquête ethnographique dût m'exposer, et dont je ne puisse un jour faire saisir à tous le sens et la portée.

Après tant d'années, parviendrais-je à me replacer dans cet état de grâce ? Saurais-je revivre ces instants fiévreux où, carnet en main, je notais seconde après seconde l'expression qui me permettrait peut-être d'immobiliser ces formes évanescentes et toujours renouvelées ? Le jeu me fascine encore et je me prends souvent en train de m'y risquer.

ÉCRIT EN BATEAU[1]

Pour les savants, l'aube et le crépuscule sont un seul phénomène et les Grecs pensaient de même, puisqu'ils les désignaient d'un mot que l'on qualifiait autrement selon qu'il s'agissait du soir ou du matin. Cette confusion exprime bien le prédominant souci des spéculations théoriques et une singulière négligence de l'aspect concret des choses. Qu'un point quelconque de la terre se déplace par un mouvement indivisible entre la zone d'incidence des rayons solaires et celle où la lumière lui échappe ou lui revient, cela se peut. Mais en réalité, rien n'est plus différent que le soir et le matin. Le lever du jour est un prélude, son coucher, une ouverture qui se produirait à la fin au lieu du commencement comme dans les vieux opéras. Le visage du soleil annonce les moments qui vont suivre, sombre et livide si les premières heures de la matinée doivent être pluvieuses ; rose, léger, mousseux quand une claire lumière va briller. Mais, de la suite du jour, l'aurore ne préjuge pas. Elle engage l'action météorologique et dit : il va pleuvoir, il va faire beau. Pour le coucher du soleil, c'est autre chose ; il s'agit d'une représentation complète avec un début, un milieu et une fin. Et ce spectacle offre une sorte d'image en réduction des combats, des triomphes et des défaites qui se sont succédé pendant douze heures de façon palpable, mais aussi plus ralentie. L'aube n'est que le début du jour ; le crépuscule en est une répétition.

Voilà pourquoi les hommes prêtent plus d'attention au soleil couchant qu'au soleil levant ; l'aube ne leur fournit qu'une indication supplémentaire à celles du thermomètre, du baromètre et — pour les moins civilisés — des phases de la lune, du vol des oiseaux ou des oscillations des marées. Tandis qu'un coucher de soleil les élève, réunit dans de

mystérieuses configurations les péripéties du vent, du froid, et de la chaleur ou de la pluie dans lesquels leur être physique a été ballotté. Les jeux de la conscience peuvent aussi se lire dans ces constellations cotonneuses. Lorsque le ciel commence à s'éclairer des lueurs du couchant (ainsi que, dans certains théâtres, ce sont de brusques illuminations de la rampe, et non pas les trois coups traditionnels, qui annoncent le début du spectacle) le paysan suspend sa marche au long du sentier, le pêcheur retient sa barque et le sauvage cligne de l'œil, assis près d'un feu pâlissant. Se souvenir est une grande volupté pour l'homme, mais non dans la mesure où la mémoire se montre littérale, car peu accepteraient de vivre à nouveau les fatigues et les souffrances qu'ils aiment pourtant à se remémorer. Le souvenir est la vie même, mais d'une autre qualité. Aussi est-ce quand le soleil s'abaisse vers la surface polie d'une eau calme, telle l'obole d'un céleste avare, ou quand son disque découpe la crête des montagnes comme une feuille dure et dentelée, que l'homme trouve par excellence, dans une courte fantasmagorie, la révélation des forces opaques, des vapeurs et des fulgurations dont, au fond de lui-même et tout le long du jour, il a vaguement perçu les obscurs conflits.

Il avait donc fallu que de bien sinistres luttes se livrent dans les âmes. Car l'insignifiance des événements extérieurs ne justifiait aucune débauche atmosphérique. Rien n'avait marqué cette journée. Vers 16 heures — précisément à ce moment du jour où le soleil à mi-course perd déjà sa netteté, mais pas encore son éclat, où tout se brouille dans une épaisse lumière dorée qui semble accumulée à dessein pour masquer un préparatif —, le Mendoza[2] *avait changé de route. À chacune des oscillations provoquées par une houle légère, on avait commencé à percevoir la chaleur avec plus d'insistance, mais la courbe décrite était si peu sensible qu'on pouvait prendre le changement de direction pour un faible accroissement du roulis. Nul, d'ailleurs, n'y avait prêté attention, rien ne ressemblant plus à un transfert géométrique qu'une traversée en haute mer. Aucun paysage n'est là pour attester la lente transition au long des latitudes, le franchissement des isothermes et des courbes pluviométriques. Cinquante kilomètres de route terrestre peuvent donner l'impression d'un changement de planète, mais cinq mille kilomètres d'océan présentent un visage immuable, au moins à l'œil non exercé. Nulle préoccupation d'itinéraire, d'orientation, nulle connaissance des terres invisibles mais présentes derrière l'horizon rebondi, rien de cela ne tourmentait l'esprit des passagers. Il leur semblait être enfermés entre des parois restreintes, pour un nombre de jours fixé d'avance, non parce qu'il y avait une distance à vaincre, mais plutôt pour expier le privilège d'être transportés d'un bout à l'autre de la terre sans que leurs membres eussent à fournir un effort ; trop ramollis par de grasses matinées et de paresseux repas qui, depuis longtemps, avaient cessé d'ap-*

porter une jouissance sensuelle, mais devenaient une distraction escomptée (et encore à condition de la prolonger outre mesure) pour meubler le vide des journées.

L'effort, du reste, il n'y avait rien pour l'attester. On savait bien que, quelque part au fond de cette grande boîte, se trouvaient des machines et des hommes tout autour, qui les faisaient fonctionner. Mais ils ne se souciaient pas de recevoir des visites, les passagers de leur en faire, ni les officiers d'exhiber ceux-ci pour ceux-là ou inversement. Restait à se traîner autour de la carcasse où le travail du matelot solitaire décochant quelques touches de peinture sur un manche à air, les gestes économes des stewards en treillis bleu propulsant une loque humide dans le corridor des premières offraient seuls la preuve du glissement régulier des milles dont on entendait vaguement le clapotis en bas de la coque rouillée.

À 17 h 40, le ciel, du côté de l'ouest, semblait encombré par un édifice complexe, parfaitement horizontal en dessous, à l'image de la mer dont on l'eût cru décollé par un incompréhensible exhaussement au-dessus de l'horizon, ou encore par l'interposition entre eux d'une épaisse et invisible plaque de cristal. À son sommet s'accrochaient et se suspendaient vers le zénith, sous l'effet de quelque pesanteur renversée, des échafaudages instables, des pyramides boursouflées, des bouillonnements figés dans un style de moulures qui eussent prétendu représenter des nuages, mais auxquelles les nuages ressembleraient eux-mêmes pour autant qu'ils évoquent le poli et la ronde-bosse du bois sculpté et doré. Cet amas confus qui masquait le soleil se détachait en teintes sombres avec de rares éclats, sauf vers le haut où s'envolaient des flammèches.

Plus haut encore dans le ciel, des diaprures blondes se dénouaient en sinuosités nonchalantes qui semblaient sans matière et d'une texture purement lumineuse.

En suivant l'horizon vers le nord, on voyait le motif principal s'amincir, s'enlever dans un égrènement de nuages derrière quoi, très loin, une barre plus haute se dégageait, effervescente au sommet ; du côté le plus proche du soleil — cependant encore invisible —, la lumière bordait ces reliefs d'un vigoureux ourlet. Plus au nord, les modelés disparaissaient et il n'y avait plus que la barre elle-même, terne et plate, qui s'effaçait dans la mer.

Au sud, la même barre encore surgissait, mais surmontée de grandes dalles nuageuses reposant comme des dolmens cosmologiques sur les crêtes du support.

Quand on tournait franchement le dos au soleil et qu'on regardait vers l'est, on apercevait enfin deux groupes superposés de nuages, étirés dans le sens de la longueur et détachés comme à contre-jour par l'inci-

dence des rayons solaires sur un arrière-plan de rempart mamelu et ventripotent, mais tout aérien et nacré de reflets roses, mauves et argentés.

Pendant ce temps, derrière les célestes récifs obstruant l'occident, le soleil évoluait lentement ; à chaque progrès de sa chute, quelqu'un de ses rayons crevait la masse opaque ou se frayait un passage par des voies dont le tracé, à l'instant où le rayon jaillissait, découpait l'obstacle en un empilage de secteurs circulaires, différents par la taille et l'intensité lumineuse. Par moments, la lumière se résorbait comme un poing qui se ferme et le manchon nébuleux ne laissait plus percer qu'un ou deux doigts étincelants et raidis. Ou bien un poulpe incandescent s'avançait hors des grottes vaporeuses, précédant une nouvelle rétraction.

Il y a deux phases bien distinctes dans un coucher de soleil. Au début, l'astre est architecte. Ensuite seulement (quand ses rayons parviennent réfléchis et non plus directs), il se transforme en peintre. Dès qu'il s'efface derrière l'horizon, la lumière faiblit et fait apparaître des plans à chaque instant plus complexes. La pleine lumière est l'ennemie de la perspective, mais, entre le jour et la nuit, il y a place pour une architecture aussi fantaisiste que temporaire. Avec l'obscurité, tout s'aplatit de nouveau comme un jouet japonais merveilleusement coloré.

À 17 h 45 précises s'ébaucha la première phase. Le soleil était déjà bas, sans toucher encore l'horizon. Au moment où il sortit par-dessous l'édifice nuageux, il parut crever comme un jaune d'œuf et barbouiller de lumière les formes auxquelles il était encore accroché. Cet épanchement de clarté fit vite place à une retraite ; les alentours devinrent mats et, dans ce vide maintenant à distance la limite supérieure de l'océan et celle, inférieure, des nuages, on put voir une cordillère de vapeurs, tout à l'heure encore éblouissante et indiscernable, maintenant aiguë et sombre. En même temps, de plate au début, elle devenait volumineuse. Ces petits objets solides et noirs se promenaient, migration oiseuse à travers une large plaque rougeoyante qui — inaugurant la phase des couleurs — remontait lentement de l'horizon vers le ciel.

Peu à peu, les profondes constructions du soir se replièrent. La masse qui, tout le jour, avait occupé le ciel occidental parut laminée comme une feuille métallique qu'illuminait par-derrière un feu d'abord doré, puis vermillon, puis cerise. Déjà celui-ci faisait fondre, décapait et enlevait dans un tourbillonnement de parcelles, des nuages contorsionnés qui progressivement s'évanouirent.

D'innombrables réseaux vaporeux surgirent dans le ciel ; ils semblaient tendus dans tous les sens : horizontal, oblique, perpendiculaire et même spirale. Les rayons du soleil, au fur et à mesure de leur déclin (tel un archet penché ou redressé pour effleurer des cordes différentes), en faisaient éclater successivement un, puis l'autre, dans une gamme de couleurs qu'on eût crue la propriété exclusive et arbitraire de chacun.

Au moment de sa manifestation, chaque réseau offrait la netteté, la précision et la frêle rigidité du verre filé, mais peu à peu il se dissolvait, comme si sa matière surchauffée par une exposition dans un ciel tout empli de flammes, fonçant de couleur et perdant son individualité, s'étalait en nappe de plus en plus mince jusqu'à disparaître de la scène en démasquant un nouveau réseau fraîchement filé. À la fin, il n'y eut plus que des teintes confuses et se mêlant les unes aux autres ; ainsi, dans une coupe, des liquides de couleurs et de densités différentes d'abord superposés, commencent lentement à se confondre malgré leur apparente stabilité.

Après cela, il devint très difficile de suivre un spectacle qui semblait se répéter avec un décalage de minutes, et parfois de secondes, en des points éloignés du ciel. Vers l'est, dès que le disque solaire eut entamé l'horizon opposé, on vit se matérialiser d'un seul coup, très haut et dans des tonalités mauve acide, des nuages jusqu'alors invisibles. L'apparition se développa rapidement, s'enrichit de détails et de nuances, puis tout commença à s'effacer latéralement, de la droite vers la gauche, comme sous l'action d'un chiffon promené d'un mouvement sûr et lent. Au bout de quelques secondes, il ne resta plus que l'ardoise épurée du ciel au-dessus du rempart nébuleux. Mais celui-ci passait aux blancs et aux grisailles, tandis que le ciel rosissait.

Du côté du soleil, une nouvelle barre s'exhaussait derrière la précédente devenue ciment uniforme et confus. C'était l'autre, à présent, qui flamboyait. Quand ses irradiations rouges s'affaiblirent, les diaprures du zénith, qui n'avaient pas encore joué leur rôle, acquirent lentement un volume. Leur face inférieure dora et éclata, leur sommet naguère étincelant passa aux marrons, aux violets. En même temps, leur contexture sembla vue sous le microscope : on la découvrit constituée de mille petits filaments soutenant leurs formes dodues, comme un squelette.

Maintenant, les rayons directs du soleil avaient complètement disparu. Le ciel ne présentait plus que des couleurs rose et jaune : crevette, saumon, lin, paille ; et on sentit cette richesse discrète s'évanouir elle aussi. Le paysage céleste renaissait dans une gamme de blancs, de bleus et de verts. Pourtant, de petits coins de l'horizon jouissaient encore d'une vie éphémère et indépendante. Sur la gauche, un voile inaperçu s'affirma soudain comme un caprice de verts mystérieux et mélangés ; ceux-ci passèrent progressivement à des rouges d'abord intenses, puis sombres, puis violets, puis charbonneux, et ce ne fut plus que la trace irrégulière d'un bâton de fusain effleurant un papier granuleux. Par-derrière, le ciel était d'un jaune-vert alpestre, et la barre restait opaque avec un contour rigoureux. Dans le ciel de l'ouest, de petites striures d'or horizontales scintillèrent encore un instant, mais vers le nord il faisait presque nuit : le rempart mamelonné n'offrait que des bombements blanchâtres sous un ciel de chaux.

Rien n'est plus mystérieux que l'ensemble de procédés toujours identiques, mais imprévisibles, par lesquels la nuit succède au jour. Sa marque apparaît subitement dans le ciel, accompagnée d'incertitude et d'angoisse. Nul ne saurait pressentir la forme qu'adoptera, cette fois unique entre toutes les autres, la surrection nocturne. Par une alchimie impénétrable, chaque couleur parvient à se métamorphoser en sa complémentaire alors qu'on sait bien que, sur la palette, il faudrait absolument ouvrir un autre tube afin d'obtenir le même résultat. Mais, pour la nuit, les mélanges n'ont pas de limite car elle inaugure un spectacle faux : le ciel passe du rose au vert, mais c'est parce que je n'ai pas pris garde que certains nuages sont devenus rouge vif, et font ainsi, par contraste, paraître vert un ciel qui était bien rose, mais d'une nuance si pâle qu'elle ne peut plus lutter avec la valeur suraiguë de la nouvelle teinte que pourtant je n'avais pas remarquée, le passage du doré au rouge s'accompagnant d'une surprise moindre que celui du rose au vert. La nuit s'introduit donc comme par supercherie.

Ainsi, au spectacle des ors et des pourpres, la nuit commençait-elle à substituer son négatif où les tons chauds étaient remplacés par des blancs et des gris. La plaque nocturne révéla lentement un paysage marin au-dessus de la mer, immense écran de nuages, s'effilant devant un ciel océanique en presqu'îles parallèles, telle une côte plate et sableuse aperçue d'un avion volant à faible hauteur et penché sur l'aile, étirant ses flèches dans la mer. L'illusion se trouvait accrue par les dernières lueurs du jour qui, frappant très obliquement ces pointes nuageuses, leur donnaient une apparence de relief évocatrice de solides rochers — eux aussi, mais à d'autres heures, sculptés d'ombres et de lumière — comme si l'astre ne pouvait plus exercer ses burins étincelants sur les porphyres et les granits, mais seulement sur des substances débiles et vaporeuses, tout en conservant dans son déclin le même style.

Sur ce fond de nuages qui ressemblait à un paysage côtier, au fur et à mesure que le ciel se nettoyait, on vit apparaître des plages, des lagunes, des multitudes d'îlots et de bancs de sable envahis par l'océan inerte du ciel, criblant de fjords et de lacs intérieurs la nappe en cours de dissociation. Et parce que le ciel bordant ces flèches nuageuses simulait un océan, et parce que la mer reflète d'habitude la couleur du ciel, ce tableau céleste reconstituait un paysage lointain sur lequel le soleil se coucherait de nouveau. Il suffisait d'ailleurs de considérer la véritable mer, bien en dessous, pour échapper au mirage : ce n'était plus la plaque ardente de midi, ni la surface gracieuse et frisée de l'après-dîner. Les rayons du jour, reçus presque horizontalement, n'éclairaient plus que la face des vaguelettes tournées vers eux, tandis que l'autre était toute sombre. L'eau prenait ainsi un relief aux ombres nettes, appuyées, creusées comme dans un métal. Toute transparence avait disparu.

Alors, par un passage très habituel, mais comme toujours imperceptible et instantané, le soir fit place à la nuit. Tout se trouva changé. Dans le ciel opaque à l'horizon, puis au-dessus d'un jaune livide et passant au bleu vers le zénith, s'éparpillaient les derniers nuages mis en œuvre par la fin du jour. Très vite, ce ne furent plus que des ombres efflanquées et maladives, comme les portants d'un décor dont, après le spectacle et sur une scène privée de lumière, on perçoit soudain la pauvreté, la fragilité et le caractère provisoire, et que la réalité dont ils sont parvenus à créer l'illusion ne tenait pas à leur nature, mais à quelque duperie d'éclairage ou de perspective. Autant, tout à l'heure, ils vivaient et se transformaient à chaque seconde, autant ils semblent à présent figés dans une forme immuable et douloureuse, au milieu du ciel dont l'obscurité croissante les confondra bientôt avec lui.

Troisième partie

LE NOUVEAU MONDE

VIII

LE POT-AU-NOIR

À Dakar[1], nous avions dit adieu à l'Ancien Monde et, sans apercevoir les îles du Cap-Vert, nous étions parvenus à ce fatidique 7° N. où, lors de son troisième voyage en 1498, Colomb, parti dans la bonne direction pour découvrir le Brésil, changea de route vers le nord-ouest et dut à un miracle de ne pas manquer, quinze jours plus tard, Trinidad et la côte du Venezuela[2].

On approchait du Pot-au-Noir, redouté des anciens navigateurs[3]. Les vents propres aux deux hémisphères s'arrêtent de part et d'autre de cette zone où les voiles pendaient pendant des semaines, sans un souffle pour les animer. L'air est si immobile qu'on se croit dans un espace clos et non plus au large ; de sombres nuages dont nulle brise ne compromet l'équilibre, sensibles seulement à la pesanteur, s'abaissent et se désagrègent lentement vers la mer. Par leurs extrémités traînantes ils balayeraient la surface polie si leur inertie n'était aussi grande. L'océan, éclairé indirectement par les rayons d'un invisible soleil, offre un reflet huileux et monotone, surpassant celui que refuse un ciel d'encre, et qui inverse le rapport habituel des valeurs lumineuses entre l'air et l'eau. Quand on bascule la tête, une marine plus vraisemblable prend forme, où ciel et mer se remplacent réciproquement. À travers cet horizon devenu intime, tant les éléments sont passifs et l'éclairage réduit, errent paresseusement quelques grains, courtes et confuses colonnes qui diminuent encore la hauteur apparente séparant la mer et le plafond nuageux. Entre ces surfaces voisines, le bateau glisse

avec une sorte de hâte anxieuse, comme si le temps lui était mesuré pour échapper à l'étouffement. Parfois, un grain se rapproche, perd ses contours, envahit l'espace et flagelle le pont de ses lanières humides. Puis, de l'autre côté, il retrouve sa forme visible en même temps que son être sonore s'abolit.

Toute vie avait quitté la mer. On ne voyait plus à l'avant du bateau, solide et mieux rythmé que l'assaut de l'écume sur l'étrave, le noir ressac des bandes de dauphins devançant gracieusement la fuite blanche des vagues. Le jet d'un souffleur ne coupait plus l'horizon ; à nul moment désormais, une mer intensément bleue n'était peuplée par la flottille aux délicates voiles membraneuses, mauves et roses, des nautiles.

De l'autre côté de la fosse, seraient-ils encore là pour nous accueillir, tous ces prodiges perçus par les navigateurs des anciens siècles ? En parcourant des espaces vierges, ils étaient moins occupés de découvrir un nouveau monde que de vérifier le passé de l'ancien. Adam, Ulysse leur étaient confirmés. Quand il aborda la côte des Antilles à son premier voyage, Colomb croyait peut-être avoir atteint le Japon, mais, plus encore, retrouvé le Paradis terrestre[4]. Ce ne sont pas les quatre cents ans écoulés depuis lors qui pourraient anéantir ce grand décalage grâce à quoi, pendant dix ou vingt millénaires, le Nouveau Monde est resté à l'écart des agitations de l'histoire. Il en subsisterait quelque chose, sur un plan différent. J'apprendrais vite que, si l'Amérique du Sud n'était plus un Éden avant la chute, elle devait encore à ce mystère d'être restée un âge d'or, au moins pour ceux qui avaient de l'argent. Sa chance était en train de fondre comme neige au soleil. Qu'en demeure-t-il aujourd'hui ? Réduite à une précieuse flaque, en même temps que seuls peuvent désormais y accéder les privilégiés, elle s'est transformée dans sa nature, d'éternelle devenant historique et de métaphysique, sociale. Le paradis des hommes, tel que Colomb l'avait entrevu, se prolongeait et s'abîmait à la fois dans la douceur de vivre réservée aux seuls riches.

Le ciel fuligineux du Pot-au-Noir, son atmosphère pesante ne sont pas seulement le signe manifeste de la ligne équatoriale. Ils résument le climat sous lequel deux mondes se sont affrontés. Ce morne élément qui les sépare, cette bonace où les forces malfaisantes semblent seulement se réparer, sont la dernière barrière mystique entre ce qui constituait, hier encore, deux planètes opposées par des conditions si différentes que les premiers témoins ne purent croire qu'elles

fussent également humaines. Un continent à peine effleuré par l'homme s'offrait à des hommes dont l'avidité ne pouvait plus se contenter du leur. Tout allait être remis en cause par ce second péché : Dieu, la morale, les lois. Tout serait, de façon simultanée et contradictoire à la fois, en fait vérifié, en droit révoqué. Vérifiés, l'Éden de la Bible, l'Âge d'or des anciens, la Fontaine de Jouvence, l'Atlantide, les Hespérides, les pastorales et les îles Fortunées[5] ; mais livrés au doute aussi par le spectacle d'une humanité plus pure et plus heureuse (qui, certes, ne l'était point vraiment mais qu'un secret remords faisait déjà croire telle), la révélation, le salut, les mœurs et le droit. Jamais l'humanité n'avait connu aussi déchirante épreuve, et jamais plus elle n'en connaîtra de pareille, à moins qu'un jour, à des millions de kilomètres du nôtre, un autre globe ne se révèle, habité par des êtres pensants. Encore savons-nous que ces distances sont théoriquement franchissables, tandis que les premiers navigateurs craignaient d'affronter le néant.

Pour mesurer le caractère absolu, total, intransigeant des dilemmes dans lesquels l'humanité du XVIe siècle se sentait enfermée, il faut se rappeler quelques incidents. Dans cette Hispaniola (aujourd'hui Haïti et Saint-Domingue) où les indigènes, au nombre de cent mille environ en 1492, n'étaient plus que deux cents un siècle après, mourant d'horreur et de dégoût pour la civilisation européenne plus encore que sous la variole et les coups, les colonisateurs envoyaient commission sur commission afin de déterminer leur nature[6]. S'ils étaient vraiment des hommes, fallait-il voir en eux les descendants des dix tribus perdues d'Israël ? Des Mongols arrivés sur des éléphants ? Ou des Écossais amenés il y a quelques siècles par le prince Modoc ? Demeuraient-ils des païens d'origine ou d'anciens catholiques baptisés par saint Thomas et relaps[7] ? On n'était même pas sûr que ce fussent des hommes, et non point des créatures diaboliques ou des animaux. Tel était le sentiment du roi Ferdinand, puisqu'en 1512 il importait des esclaves blanches dans les Indes occidentales dans le seul but d'empêcher les Espagnols d'épouser des indigènes « qui sont loin d'être des créatures raisonnables[8] ». Devant les efforts de Las Casas pour supprimer le travail forcé, les colons se montraient moins indignés qu'incrédules : « Alors, s'écriaient-ils, on ne peut même plus se servir de bêtes de somme[9] ? »

De toutes ces commissions, la plus justement célèbre,

celle des moines de l'ordre de Saint-Jérôme[10], émeut à la fois par un scrupule que les entreprises coloniales ont bien oublié depuis 1517, et par le jour qu'elle jette sur les attitudes mentales de l'époque. Au cours d'une véritable enquête psycho-sociologique conçue selon les canons les plus modernes, on avait soumis les colons à un questionnaire destiné à savoir si, selon eux, les Indiens étaient ou non « capables de vivre par eux-mêmes, comme des paysans de Castille ». Toutes les réponses furent négatives : « À la rigueur, peut-être, leurs petits-enfants ; encore les indigènes sont-ils si profondément vicieux qu'on peut en douter ; à preuve : ils fuient les Espagnols, refusent de travailler sans rémunération, mais poussent la perversité jusqu'à faire cadeau de leurs biens ; n'acceptent pas de rejeter leurs camarades à qui les Espagnols ont coupé les oreilles. » Et comme conclusion unanime : « Il vaut mieux pour les Indiens devenir des hommes esclaves que de rester des animaux libres[11]... »

Un témoignage de quelques années postérieur ajoute le point final à ce réquisitoire : « Ils mangent de la chair humaine, ils n'ont pas de justice, ils vont tout nus, mangent des puces, des araignées et des vers crus [...] Ils n'ont pas de barbe et si par hasard il leur en pousse, ils s'empressent de l'épiler. » (Ortiz devant le Conseil des Indes, 1525[12].)

Au même moment, d'ailleurs, et dans une île voisine (Porto Rico, selon le témoignage d'Oviedo), les Indiens s'employaient à capturer des Blancs et à les faire périr par immersion, puis montaient pendant des semaines la garde autour des noyés afin de savoir s'ils étaient ou non soumis à la putréfaction[13]. De cette comparaison entre les enquêtes se dégagent deux conclusions : les Blancs invoquaient les sciences sociales alors que les Indiens avaient plutôt confiance dans les sciences naturelles ; et, tandis que les Blancs proclamaient que les Indiens étaient des bêtes, les seconds se contentaient de soupçonner les premiers d'être des dieux. À ignorance égale, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes[14].

Les épreuves intellectuelles ajoutent un pathétique supplémentaire au trouble moral. Tout était mystère à nos voyageurs ; *L'Image du monde* de Pierre d'Ailly parle d'une humanité fraîchement découverte et suprêmement heureuse, « *gens beatissima* », composée de pygmées, de macrobes et même d'acéphales. Pierre Martyr recueille la description de bêtes monstrueuses : serpents semblables à des crocodiles ; animaux ayant un corps de bœuf armé de proboscide comme

un éléphant ; poissons à quatre membres et à tête de bœuf, le dos orné de mille verrues et à carapace de tortue ; tyburons dévorant gens[15]. Ce ne sont là, après tout, que boas, tapirs, lamantins ou hippopotames et requins (en portugais *tubarão*). Mais inversement, d'apparents mystères étaient admis comme allant de soi. Pour justifier le brusque changement de route qui lui fit manquer le Brésil, Colomb ne relatait-il pas, dans ses rapports officiels, d'extravagantes circonstances, jamais renouvelées depuis lors, surtout dans cette zone toujours humide : chaleur brûlante qui rendit impossible la visite des cales, si bien que les fûts d'eau et de vin explosèrent, le grain flamba, le lard et la viande sèche rôtirent pendant une semaine ; le soleil était si ardent que l'équipage crut brûler vif[16]. Heureux siècle où tout était encore possible, comme peut-être aujourd'hui grâce aux soucoupes volantes !

Dans ces flots où nous voguons maintenant, n'est-ce pas là ou presque que Colomb rencontra des sirènes ? En vérité, il les vit à la fin du premier voyage, dans la mer des Caraïbes, mais elles n'eussent pas été déplacées au large du delta amazonien. « Les trois sirènes, raconte-t-il, élevaient leurs corps au-dessus de la surface de l'océan, et bien qu'elles ne fussent pas aussi belles qu'on les représente en peinture, leur visage rond avait nettement forme humaine[17]. » Les lamantins ont la tête ronde, portent les mamelles sur la poitrine ; comme les femelles allaitent leurs petits en les serrant contre elles avec leurs pattes, l'identification n'est pas si surprenante, à une époque où l'on se préparait à décrire le cotonnier (et même à le dessiner) sous le nom d'arbre à moutons : un arbre portant, en guise de fruits, des moutons entiers pendus par le dos et dont il suffisait de tondre la laine[18].

De même, lorsque au *Quart Livre* de Pantagruel, Rabelais, se fondant sans doute sur des comptes rendus de navigateurs débarqués d'Amérique, offre la première caricature de ce que les ethnologues appellent aujourd'hui un système de parenté, il brode librement sur un fragile canevas, car il est peu de systèmes de parenté concevables où un vieillard puisse appeler une petite fille « mon père* »[20]. Dans tous ces

* C'est non seulement concevable, mais possible chez les Inuit en raison de l'identification à un ancêtre disparu, sans égard au sexe : système décrit par Bernard Saladin d'Anglure, qui se superpose au système de parenté proprement dit (mais non la réciproque selon Rabelais)[19]. (Note de 2005-2006.)

cas, il manquait à la conscience du XVI[e] siècle un élément plus essentiel que les connaissances : une qualité indispensable à la réflexion scientifique et qui lui faisait défaut. Les hommes de cette époque n'étaient pas sensibles au style de l'univers ; comme aujourd'hui, sur le plan des beaux-arts, un rustique ayant perçu certains caractères extérieurs de la peinture italienne ou de la sculpture nègre, et non leur harmonie significative, serait incapable de distinguer une contrefaçon d'un Botticelli authentique, ou un objet de bazar d'une figurine pahouin. Les sirènes et l'arbre à moutons constituent autre chose et plus que des erreurs objectives : sur le plan intellectuel, ce sont plutôt des fautes de goût ; le défaut d'esprits qui, malgré leur génie, et le raffinement dont ils témoignaient dans d'autres domaines, étaient infirmes sous le rapport de l'observation. Ce qui n'entraîne point de censure à leur endroit, mais bien plutôt un sentiment de révérence devant les résultats obtenus en dépit de ces lacunes.

Mieux qu'Athènes, le pont d'un bateau en route vers les Amériques offre à l'homme moderne une acropole pour sa prière[21]. Nous te la refuserons désormais, anémique déesse, institutrice d'une civilisation claquemurée ! Par-dessus ces héros — navigateurs, explorateurs et conquérants du Nouveau Monde — qui (en attendant le voyage dans la lune) coururent la seule aventure totale proposée à l'humanité, ma pensée s'élève vers vous, survivants d'une arrière-garde qui a si cruellement payé l'honneur de tenir les portes ouvertes : Indiens dont, à travers Montaigne, Rousseau, Voltaire, Diderot, l'exemple a enrichi la substance de quoi l'école m'a nourri, Hurons, Iroquois, Caraïbes, Tupi, me voici[22] !

Les premières lueurs aperçues par Colomb et qu'il prit pour la côte provenaient d'une espèce marine de vers luisants occupés à pondre entre le coucher du soleil et le lever de la lune, car la terre ne pouvait encore être visible[23]. C'est bien elle dont je devine à présent les lumières, au cours de cette nuit sans sommeil passée sur le pont, à guetter l'Amérique.

Depuis hier, déjà, le Nouveau Monde est présent ; non pas à la vue, la côte est trop éloignée malgré le changement de route du bateau obliquant progressivement vers le sud pour se placer dans un axe qui, depuis le Cabo São Agostino jusqu'à Rio, restera parallèle au rivage. Pendant deux jours au moins, peut-être trois, nous voguerons de conserve avec l'Amérique. Et ce ne sont pas non plus les grands oiseaux

marins qui nous annoncent la fin du voyage : paille-en-queue criards, pétrels tyranniques qui contraignent en plein vol les fous à dégorger leur proie ; car ces oiseaux se risquent loin des terres, Colomb l'avait appris à ses dépens puisque, en plein milieu de l'océan encore, il saluait leur vol comme sa victoire[24]. Quant aux poissons volants, propulsés d'un coup de queue frappant l'eau et portés à distance par leurs nageoires ouvertes, étincelles d'argent jaillissant en tous sens au-dessus du creuset bleu de la mer, ils s'étaient plutôt raréfiés depuis quelques jours. Le Nouveau Monde, pour le navigateur qui s'en approche, s'impose d'abord comme un parfum, bien différent de celui suggéré dès Paris par une assonance verbale, et difficile à décrire à qui ne l'a pas respiré.

Au début, il semble que les senteurs marines des semaines précédentes ne circulent plus librement ; elles butent contre un invisible mur ; ainsi immobilisées, elles ne sollicitent plus une attention rendue disponible à des odeurs d'une autre nature, et que nulle expérience antérieure ne permet de qualifier ; brise de forêt alternant avec des parfums de serre, quintessence du règne végétal dont la fraîcheur spécifique aurait été si concentrée qu'elle se traduirait par une ivresse olfactive, dernière note d'un puissant accord, arpégé comme pour isoler et fondre à la fois les temps successifs d'arômes diversement fruités. Seuls comprendront ceux qui ont enfoui le nez au cœur d'un piment exotique fraîchement éventré après avoir, dans quelque *botequim* du *sertão* brésilien[25], respiré la torsade mielleuse et noire du *fumo de rolo*, feuilles de tabac fermentées et roulées en cordes de plusieurs mètres ; et qui, dans l'union de ces odeurs germaines, retrouvent cette Amérique qui fut, pendant des millénaires, seule à posséder leur secret.

Mais lorsque à 4 heures du matin, le jour suivant, elle se dresse enfin à l'horizon, l'image visible du Nouveau Monde paraît digne de son parfum. Pendant deux jours et deux nuits, une cordillère immense se découvre ; immense, non certes par sa hauteur mais parce qu'elle se reproduit identique à elle-même, sans qu'il soit possible de distinguer un début ou une interruption dans l'enchaînement désordonné de ses crêtes. À plusieurs centaines de mètres au-dessus des vagues, ces montagnes dressent leurs parois de pierre polie, chevauchement de formes provocantes et folles comme on en observe parfois dans des châteaux de sable rongés par le

flot, mais dont on ne soupçonnerait pas que, sur notre planète au moins, elles puissent exister à une si vaste échelle.

Cette impression d'énormité relève en propre de l'Amérique ; on l'éprouve partout, dans les villes comme dans la campagne ; je l'ai ressentie devant la côte et sur les plateaux du Brésil central, dans les Andes boliviennes et dans les Rocheuses du Colorado, dans les faubourgs de Rio, la banlieue de Chicago et les rues de New York. Partout on est saisi par le même choc ; ces spectacles en évoquent d'autres, ces rues sont des rues, ces montagnes sont des montagnes, ces fleuves sont des fleuves : d'où provient le sentiment de dépaysement ? Simplement, de ce que le rapport entre la taille de l'homme et celle des choses s'est distendu au point que la commune mesure est exclue. Plus tard, quand on s'est familiarisé avec l'Amérique, on opère presque inconsciemment cette accommodation qui rétablit une relation normale entre les termes ; le travail est devenu imperceptible, on le vérifie tout juste au déclic mental qui se produit à la descente de l'avion. Mais cette incommensurabilité congénitale des deux mondes pénètre et déforme nos jugements. Ceux qui déclarent New York laide sont seulement victimes d'une illusion de la perception. N'ayant pas encore appris à changer de registre, ils s'obstinent à juger New York comme une ville, et critiquent les avenues, les parcs, les monuments. Et sans doute, objectivement, New York est une ville, mais le spectacle qu'elle propose à la sensibilité européenne est d'un autre ordre de grandeur : celui de nos propres paysages ; alors que les paysages américains nous entraîneraient eux-mêmes dans un système encore plus vaste et pour quoi nous ne possédons pas d'équivalent. La beauté de New York ne tient donc pas à sa nature de ville, mais à sa transposition, pour notre œil inévitable si nous renonçons à nous raidir, de la ville au niveau d'un paysage artificiel où les principes de l'urbanisme ne jouent plus : les seules valeurs significatives étant le velouté de la lumière, la finesse des lointains, les précipices sublimes au pied des gratte-ciel, et des vallées ombreuses parsemées d'automobiles multicolores, comme des fleurs.

Après cela, je me sens d'autant plus embarrassé pour parler de Rio de Janeiro qui me rebute, en dépit de sa beauté tant de fois célébrée. Comment dirai-je ? Il me semble que le paysage de Rio n'est pas à l'échelle de ses propres dimensions. Le Pain de Sucre, le Corcovado, tous ces points si

vantés paraissent au voyageur qui pénètre la baie comme des chicots perdus aux quatre coins d'une bouche édentée. Presque constamment noyés dans la brume boueuse des tropiques, ces accidents géographiques n'arrivent pas à meubler un horizon trop large pour s'en contenter. Si l'on veut embrasser un spectacle, il faut prendre la baie à revers et la contempler des hauteurs. Du côté de la mer et par une illusion inverse de celle de New York, c'est la nature ici qui revêt l'aspect d'un chantier.

Aussi, les dimensions de la baie de Rio ne sont pas perceptibles à l'aide de repères visuels : la lente progression du navire, ses manœuvres pour éviter les îles, la fraîcheur et les parfums descendant brusquement des forêts accrochées aux mornes établissent par anticipation une sorte de contact physique avec des fleurs et des roches qui n'existent pas encore comme des objets, mais préforment pour le voyageur la physionomie d'un continent. Et c'est Colomb encore qui revient à la mémoire : « Les arbres étaient si hauts qu'ils semblaient toucher le ciel ; et, si j'ai bien compris, ils ne perdent jamais leurs feuilles : car je les ai vus aussi verts et frais en novembre qu'ils le sont au mois de mai en Espagne ; quelques-uns même étaient en fleurs, et d'autres portaient des fruits [...] Dans quelque direction que je me tourne, le rossignol chantait, accompagné de milliers d'oiseaux d'espèces différentes[26]. » Voici l'Amérique, le continent s'impose. Il est fait de toutes les présences qui animent au crépuscule l'horizon nébuleux de la baie ; mais, pour le nouvel arrivé, ces mouvements, ces formes, ces lumières, n'indiquent pas des provinces, des hameaux et des villes ; elles ne signifient pas des forêts, des prairies, des vallées et des paysages ; elles ne traduisent pas les démarches et les travaux d'individus qui s'ignorent les uns les autres, chacun enfermé dans l'horizon étroit de sa famille et de son métier. Tout cela vit d'une existence unique et globale. Ce qui m'entoure de toutes parts et m'écrase, ce n'est point la diversité inépuisable des choses et des êtres, mais une seule et formidable entité : le Nouveau Monde.

IX

GUANABARA

Rio est mordu par sa baie jusqu'au cœur[1] ; on débarque en plein centre, comme si l'autre moitié, nouvelle Ys, avait été déjà dévorée par les flots. Et en un sens c'est vrai puisque la première cité, simple fort, se trouvait sur cet îlot rocheux que le navire frôlait tout à l'heure et qui porte toujours le nom du fondateur : Villegaignon. Je foule l'Avenida Rio Branco où s'élevaient jadis les villages tupinamba, mais j'ai dans ma poche Jean de Léry, bréviaire de l'ethnologue[2].

Il y a trois cent soixante-dix-huit ans presque jour pour jour[3], il arrivait ici avec dix autres Genevois, protestants envoyés par Calvin à la requête de Villegaignon, son ancien condisciple qui venait de se convertir un an à peine après son établissement dans la baie de Guanabara. Cet étrange personnage qui avait fait successivement tous les métiers et qui avait touché à tous les problèmes s'était battu contre les Turcs, les Arabes, les Italiens, les Écossais (il avait enlevé Marie Stuart pour permettre son mariage avec François II) et les Anglais. On l'avait vu à Malte, à Alger et à la bataille de Cérisoles. Et c'est presque au terme de sa carrière aventureuse, alors qu'il semblait s'être consacré à l'architecture militaire, qu'à la suite d'une déception de carrière il décide d'aller au Brésil. Mais là encore, ses plans sont à la mesure de son esprit inquiet et ambitieux. Que veut-il faire au Brésil ? Y fonder une colonie, mais sans doute aussi s'y tailler un empire ; et, comme objectif immédiat, établir un refuge pour les protestants persécutés qui voudraient quitter la métropole. Catholique lui-même et probablement libre penseur, il obtient le patronage de Coligny et du cardinal de Lorraine. Après une campagne de recrutement auprès des fidèles des deux cultes, menée aussi sur la place publique auprès des débauchés et des esclaves fugitifs, il réussit finalement, le 12 juillet 1555, à embarquer six cents personnes sur deux navires : mélange de pionniers représentant tous les corps d'état et de criminels tirés des prisons. Il n'oubliait que les femmes et le ravitaillement.

Le départ fut laborieux ; par deux fois, on rentre à Dieppe, enfin, le 14 août, on lève définitivement l'ancre, et les difficultés commencent : bagarres aux Canaries, putréfaction de l'eau à bord, scorbut. Le 10 novembre, Villegaignon mouille dans la baie de Guanabara, où Français et Portugais se disputaient depuis plusieurs années les faveurs des indigènes[4].

La position privilégiée de la France sur la côte brésilienne à cette époque pose de curieux problèmes. Elle remonte certainement jusqu'au début du siècle où de nombreux voyages français sont signalés — notamment celui de Gonneville en 1503, qui ramena du Brésil un gendre indien — presque en même temps que la découverte de la Terre de Sainte-Croix par Cabral en 1500[5]. Faut-il remonter plus haut ? Doit-on conclure de l'attribution immédiate à cette nouvelle terre, par les Français, du nom de Brésil (attesté depuis le XIIe siècle, au moins, comme l'appellation — au secret jalousement gardé — du continent mythique d'où provenaient les bois de teinture), et du grand nombre de termes empruntés directement par le français aux dialectes indigènes sans passer par l'intermédiaire des langues ibériques : ananas, manioc, tamandua, tapir, jaguar, sagouin, agouti, ara, caïman, toucan, coati, acajou, etc., qu'un fond de vérité étaye cette tradition dieppoise d'une découverte du Brésil par Jean Cousin, quatre ans avant le premier voyage de Colomb ? Cousin avait un nommé Pinzon à son bord, ce sont des Pinzon qui redonnent courage à Colomb lorsque à Palos il semble tout prêt d'abandonner son projet, c'est un Pinzon encore qui commande la *Pinta* au cours du premier voyage, et avec qui Colomb tient à conférer chaque fois qu'il envisage un changement de route ; enfin, c'est en renonçant à la route qui sera, exactement un an plus tard, celle menant un autre Pinzon jusqu'au Cabo São Agostino et lui assurant la première découverte officielle du Brésil, que Colomb manque de peu un titre de gloire supplémentaire[6].

À moins d'un miracle, le problème ne sera jamais résolu puisque les archives dieppoises, y compris la relation de Cousin, ont disparu au XVIIe siècle au cours de l'incendie dû au bombardement anglais. Mais, mettant pour la première fois le pied sur la terre du Brésil, je ne puis me retenir d'évoquer tous ces incidents burlesques et tragiques qui attestaient il y a quatre cents ans l'intimité régnant entre Français et Indiens : interprètes normands conquis par l'état

de nature, prenant femme indigène et devenant anthropophages ; le malheureux Hans Staden qui passa des années d'angoisse attendant chaque jour d'être mangé et chaque fois sauvé par la chance, essayant de se faire passer pour Français en invoquant une barbe rousse fort peu ibérique et s'attirant du roi Quoniam Bébé cette réplique : « J'ai déjà pris et mangé cinq Portugais et tous prétendaient être français ; cependant ils mentaient ! » Et quelle constante fréquentation n'avait pas été requise pour qu'en 1531, la frégate la *Pèlerine* pût rapporter en France, en même temps que trois mille peaux de léopard et trois cents singes et guenons, six cents perroquets « sachant déjà quelques mots de français[7]… ».

Villegaignon fonde, sur une île en pleine baie, le Fort-Coligny ; les Indiens le construisent, ils ravitaillent la petite colonie ; mais vite dégoûtés de donner sans recevoir, ils se sauvent, désertent leurs villages. La famine et les maladies s'installent au fort. Villegaignon commence à manifester son tempérament tyrannique ; les forçats se révoltent : on les massacre. L'épidémie passe sur la terre ferme : les rares Indiens restés fidèles à la mission sont contaminés. Huit cents meurent ainsi.

Villegaignon dédaigne les affaires temporelles ; une crise spirituelle le gagne. Au contact des protestants, il se convertit, fait appel à Calvin pour obtenir des missions qui l'éclaireront sur sa foi nouvelle. C'est ainsi que s'organise, en 1556, le voyage dont Léry fait partie.

L'histoire prend alors un tour si étrange que je m'étonne que nul romancier ou scénariste ne s'en soit encore emparé. Quel film elle ferait ! Isolés sur un continent aussi inconnu qu'une autre planète, complètement ignorants de la nature et des hommes, incapables de cultiver la terre pour assurer leur subsistance, dépendant pour tous leurs besoins d'une population incompréhensible qui les a d'ailleurs pris en haine, assaillis par les maladies, cette poignée de Français, qui s'étaient exposés à tous les périls pour échapper aux luttes métropolitaines et fonder un foyer où puissent coexister les croyances sous un régime de tolérance et de liberté, se trouvent pris à leur propre piège. Les protestants essayent de convertir les catholiques, et ceux-ci les protestants. Au lieu de travailler à survivre, ils passent les semaines en folles discussions : comment doit-on interpréter la Cène ? Faut-il mêler l'eau et le vin pour la consécration ? L'Eucharistie, l'administration du baptême fournissent le thème de véri-

tables tournois théologiques à la suite desquels Villegaignon se convertit ou se reprend.

On va jusqu'à expédier un émissaire en Europe pour consulter Calvin et lui faire trancher les points litigieux. Pendant ce temps les conflits redoublent. Les facultés de Villegaignon s'altèrent; Léry conte qu'on pouvait prédire son humeur et ses rigueurs à la couleur de ses costumes. Finalement, il se tourne contre les protestants et entreprend de les affamer; ceux-ci cessent de participer à la vie commune, passent sur le continent et s'allient aux Indiens[8]. À l'idylle qui se noue entre eux, nous devons ce chef-d'œuvre de la littérature ethnographique, *Le Voyage faict en la terre du Brésil* de Jean de Léry. La fin de l'aventure est triste : les Genevois arrivent, non sans mal, à rentrer sur un bateau français; il ne s'agit plus, comme à l'aller où ils étaient en force, de « dégraisser » — c'est-à-dire de piller — gaiement les bateaux rencontrés sur la route; la famine règne à bord. On mange les singes, et ces perroquets si précieux qu'une Indienne amie de Léry refusait de céder le sien, à moins que ce ne fût contre une pièce d'artillerie[9]. Les rats et les souris des cales, dernières victuailles, atteignent le cours de quatre écus pièce. Il n'y a plus d'eau. En 1558, l'équipage débarque en Bretagne à demi mort de faim[10].

Sur l'île, la colonie se désagrège dans un climat d'exécutions et de terreur; détesté par tous, considéré comme traître par les uns, comme renégat par les autres, redoutable aux Indiens, effrayé par les Portugais, Villegaignon renonce à son rêve. Fort-Coligny commandé par son neveu, Bois-le-Comte, tombe aux mains des Portugais en 1560.

Dans ce Rio qui m'est maintenant donné en pâture, c'est la saveur de cette histoire que je cherche d'abord à discerner. En vérité, je devais la deviner un jour, à l'occasion d'une excursion archéologique organisée par le Museu Nacional en l'honneur d'un savant japonais, au fond de la baie. Une vedette nous avait laissés sur une plage marécageuse où rouillait une vieille coque échouée; sans doute ne datait-elle pas du XVIe siècle; mais elle introduisait tout de même une dimension historique dans ces espaces où rien d'autre n'illustrait le passage du temps. Sous les nuages bas, derrière une pluie fine qui tombait sans discontinuer depuis l'aube, la ville lointaine avait disparu. Au-delà des crabes pullulant dans la boue noire et des palétuviers dont on ne sait jamais si l'expansion de leurs formes relève de la croissance ou du

pourrissement, la forêt détachait en silhouettes ruisselantes quelques cabanes de paille qui n'appartenaient à aucun âge. Plus loin encore, des pentes montagneuses noyaient leurs escarpements dans une brume pâlie. Approchant des arbres, nous atteignîmes le but de notre visite : une sablière où des paysans avaient récemment mis au jour des fragments de poterie. Je palpe cette céramique épaisse, d'une facture incontestablement tupi par son engobe blanc bordé de rouge et le fin lacis de traits noirs, labyrinthe destiné, dit-on, à égarer les mauvais esprits en quête des ossements humains jadis préservés dans ces urnes. On m'explique que nous aurions pu atteindre en auto ce site, distant de cinquante kilomètres à peine du centre de la ville, mais que la pluie, coupant les pistes, risquait de nous y bloquer pour une semaine. C'eût été se rapprocher davantage encore d'un passé impuissant à transformer ce lieu mélancolique, où Léry trompa peut-être l'attente à regarder le preste mouvement d'une main brune formant, avec une spatule trempée dans un vernis noir, ces « mille petites gentillesses, comme guillochis, lacs d'amour et autres drôleries » dont j'interroge aujourd'hui l'énigme au dos d'un tesson détrempé[11].

Le premier contact avec Rio a été différent. Me voici, pour la première fois de ma vie, de l'autre côté de l'équateur, sous les tropiques, dans le Nouveau Monde. À quel maître signe vais-je reconnaître cette triple mutation ? Quelle est la voix qui me l'attestera, quelle note jamais entendue résonnera d'abord à mon oreille ? Ma première remarque est futile : je suis dans un salon.

Plus légèrement vêtu que de coutume et foulant les méandres ondulés d'un revêtement en mosaïque blanche et noire, je perçois, dans ces rues étroites et ombreuses qui coupent l'avenue principale, une ambiance particulière ; le passage est moins marqué qu'en Europe entre les demeures et la chaussée ; les magasins, malgré le luxe de leur devanture, prolongent l'étalage jusque dans la rue ; on ne prête guère attention si l'on est dehors ou dedans. En vérité, la rue n'est plus seulement un endroit où l'on passe ; c'est un lieu où l'on se tient. Vivante et paisible en même temps, plus animée et mieux protégée que les nôtres, je retrouve le terme de comparaison qu'elle m'inspire. Car les changements d'hémisphère, de continent et de climat n'ont guère, pour le moment, fait autre chose que de rendre superflue la mince couverture vitrée qui, en Europe, établit artificieusement des

conditions identiques : Rio paraît d'abord reconstituer à l'air libre les Gallerie de Milan, la Galerij d'Amsterdam, le passage des Panoramas ou le hall de la gare Saint-Lazare.

On conçoit généralement les voyages comme un déplacement dans l'espace. C'est peu. Un voyage s'inscrit simultanément dans l'espace, dans le temps, et dans la hiérarchie sociale. Chaque impression n'est définissable qu'en la rapportant solidairement à ces trois axes, et comme l'espace possède à lui seul trois dimensions, il en faudrait au moins cinq pour se faire du voyage une représentation adéquate. Je l'éprouve tout de suite en débarquant au Brésil. Sans doute suis-je de l'autre côté de l'Atlantique et de l'équateur, et tout près du tropique. Bien des choses me l'attestent : cette chaleur tranquille et humide qui affranchit mon corps de l'habituel poids de la laine et supprime l'opposition (que je découvre rétrospectivement comme une des constantes de ma civilisation) entre la maison et la rue ; d'ailleurs, j'apprendrai vite que c'est seulement pour en introduire une autre, entre l'homme et la brousse, que mes paysages intégralement humanisés ne comportaient pas ; il y a aussi les palmiers, des fleurs nouvelles, et, à la devanture des cafés, ces amas de noix de coco vertes où l'on aspire, après les avoir décapitées, une eau sucrée et fraîche qui sent la cave.

Mais j'éprouve aussi d'autres changements : j'étais pauvre et je suis riche ; d'abord parce que ma condition matérielle a changé ; ensuite parce que le prix des produits locaux est incroyablement bas : cet ananas me coûterait vingt sous, ce régime de bananes deux francs, ces poulets qu'un boutiquier italien fait rôtir à la broche, quatre francs. On dirait le palais de Dame Tartine. Enfin, l'état de disponibilité qu'instaure une escale, chance gratuitement offerte mais qui s'accompagne du sentiment de la contrainte d'en profiter, crée une attitude ambiguë propice à la suspension des contrôles les plus habituels et à la libération presque rituelle de la prodigalité. Sans doute le voyage peut-il agir de façon diamétralement opposée, j'en ai fait l'expérience quand je suis arrivé sans argent à New York après l'armistice ; mais, qu'il s'agisse en plus ou en moins, dans le sens d'une amélioration de la condition matérielle ou dans celui de sa détérioration, il faudrait un miracle pour que le voyage ne correspondît sous ce rapport à aucun changement. En même temps qu'il transporte à des milliers de kilomètres, le voyage fait gravir ou descendre quelques degrés dans l'échelle des statuts. Il

déplace, mais aussi il déclasse — pour le meilleur et pour le pire — et la couleur et la saveur des lieux ne peuvent être dissociées du rang toujours imprévu où il vous installe pour les goûter.

Il y eut un temps où le voyage confrontait le voyageur à des civilisations radicalement différentes de la sienne et qui s'imposaient d'abord par leur étrangeté. Voilà quelques siècles que ces occasions deviennent de plus en plus rares. Que ce soit dans l'Inde ou en Amérique, le voyageur moderne est moins surpris qu'il ne reconnaît. En choisissant des objectifs et des itinéraires, on se donne surtout la liberté de préférer telle date de pénétration, tel rythme d'envahissement de la civilisation mécanique à tels autres. La quête de l'exotisme se ramène à la collection d'états anticipés ou retardés d'un développement familier. Le voyageur devient un antiquaire, contraint par le manque d'objets à délaisser sa galerie d'art nègre pour se rabattre sur des souvenirs vieillots, marchandés au cours de ses promenades au marché aux puces de la terre habitée.

Ces différences sont déjà perceptibles au sein d'une ville. Comme des plantes atteignant la floraison chacune à sa saison particulière, les quartiers portent la marque des siècles où se sont produits leur croissance, leur épanouissement et leur déclin. Dans ce parterre de végétation urbaine, il y a des concomitances et des successions. À Paris, le Marais était en fleur au XVII[e] siècle et la moisissure le ronge ; espèce plus tardive, le IX[e] arrondissement s'épanouissait sous le Second Empire, mais ses maisons aujourd'hui flétries sont occupées par une faune de petites gens qui, comme des insectes, y trouvent un terrain propice à d'humbles formes d'activité. Le XVII[e] arrondissement reste figé dans son luxe défunt comme un grand chrysanthème portant noblement sa tête desséchée bien au-delà de son terme. Le XVI[e] était éclatant hier ; maintenant, ses fleurs brillantes se noient dans un taillis d'immeubles qui le confondent peu à peu avec un paysage de banlieue.

Quand on compare entre elles des villes très éloignées par la géographie et l'histoire, ces différences de cycle se compliquent encore de rythmes inégaux. Dès qu'on s'écarte du centre de Rio, qui fait alors très début de siècle, on tombe dans des rues tranquilles, de longues avenues plantées de palmiers, de manguiers et de palissandres taillés, où s'élèvent des villas désuètes dans des jardins. Je songe (comme je

devais le faire plus tard dans les quartiers résidentiels de Calcutta) à Nice ou à Biarritz sous Napoléon III. Les tropiques sont moins exotiques que démodés. Ce n'est pas la végétation qui les atteste, mais de menus détails d'architecture et la suggestion d'un genre de vie qui, plutôt que d'avoir franchi d'immenses espaces, persuade qu'on s'est imperceptiblement reculé dans le temps.

Rio de Janeiro n'est pas construite comme une ville ordinaire. Établie d'abord sur la zone plate et marécageuse qui borde la baie, elle s'est introduite entre les mornes abrupts qui l'enserrent de toutes parts, à la façon des doigts dans un gant trop étroit. Des tentacules urbains, longs parfois de vingt ou trente kilomètres, glissent au bas de formations granitiques dont la pente est si raide que nulle végétation ne peut s'y accrocher ; parfois, sur une terrasse isolée ou dans une cheminée profonde, un îlot de forêt s'est pourtant installé, d'autant plus véritablement vierge que l'endroit est inaccessible malgré sa proximité : d'avion, on croirait frôler les branches, dans ces corridors frais et graves où l'on plane entre des tapisseries somptueuses avant d'atterrir à leur pied. Cette ville si prodigue en collines les traite avec un mépris qu'explique en partie le manque d'eau au sommet. Rio est, à cet égard, le contraire de Chittagong, sur le golfe du Bengale : dans une plaine marécageuse, des petites buttes coniques en glaise orangée, luisante sous l'herbe verte, y portent chacune un bungalow solitaire, forteresse des riches qui se protègent de la chaleur pesante et de la pouillerie des bas-fonds[12]. À Rio, c'est l'inverse : ces calottes globuleuses, où le granit est pris en bloc comme une fonte, réverbèrent si violemment la chaleur que la brise circulant au fond des défilés ne parvient pas à monter. Peut-être l'urbanisme a-t-il maintenant résolu le problème, mais en 1935, à Rio, la place occupée par chacun dans la hiérarchie sociale se mesurait à l'altimètre : d'autant plus basse que le domicile était haut. Les miséreux vivaient perchés sur les mornes, dans les *favellas* où une population de Noirs, vêtus de loques bien lessivées, inventaient sur la guitare ces mélodies alertes qui, au temps du carnaval, descendraient des hauteurs et envahiraient la ville avec eux.

Dès qu'on s'engage sur une de ces pistes urbaines qui enfoncent leurs méandres entre les collines, l'aspect devient très vite faubourien. Botafogo, au bout de l'avenue Rio Branco, c'est encore la ville de luxe, mais, après Flamengo,

on se croirait à Neuilly, et vers le tunnel de Copacabana, c'était, il y a vingt ans, Saint-Denis ou Le Bourget, avec un côté campagne en plus, comme pouvait être notre banlieue avant la guerre de 1914. Dans Copacabana, aujourd'hui hérisson de gratte-ciel, je découvrais seulement une petite ville de province avec son commerce et ses boutiques.

Dernier souvenir de Rio qui date de mon départ définitif : un hôtel où je visitai des collègues américains, au flanc du Corcovado ; on y accédait par un funiculaire sommairement établi au milieu des éboulis, dans un style moitié garage et moitié refuge de haute montagne, avec des postes de commande tenus par des valets attentifs : une sorte de Luna Park. Tout cela pour atteindre en haut de la colline, et après s'être hissé le long de terrains vagues, malpropres et rocailleux, et qui se rapprochaient souvent de la verticale, une petite résidence de la période impériale, maison *térrea*, c'est-à-dire sans étage, décorée de stucs et badigeonnée d'ocre, où l'on dînait sur une plate-forme transformée en terrasse au-dessus d'un mélange incohérent d'édifices en béton, de bicoques et de conglomérats urbains ; avec, au fond, au lieu des cheminées d'usine qu'on attendait comme limite à ce paysage hétéroclite, une mer tropicale, brillante et satinée, surmontée d'un clair de lune monstrueux.

Je regagne le bord. Le bateau appareille et grésille de toutes ses lumières ; il défile devant la mer qui se tortille, et semble passer en revue un morceau ambulant de rue borgne. Il a fait vers le soir un orage et la mer reluit au large comme un ventre de bête. Cependant, la lune est masquée par des nuages en lambeaux que le vent déforme en zigzags, en croix et en triangles. Ces figures bizarres sont illuminées comme de l'intérieur ; sur le fond noir du ciel, on dirait une aurore boréale à l'usage des tropiques. De temps en temps, on aperçoit au travers de ces apparitions fumeuses un fragment de lune rougeâtre qui passe, repasse et disparaît comme une lanterne errante et angoissée[13].

X
PASSAGE DU TROPIQUE

Le rivage entre Rio et Santos propose encore des tropiques de rêve. La chaîne côtière, qui dépasse en un point deux mille mètres, dévale dans la mer et la découpe d'îlots et de criques ; des grèves de sable fin bordées de cocotiers ou de forêts humides, débordantes d'orchidées, viennent buter contre des parois de grès ou de basalte qui en interdisent l'accès, sauf de la mer. Des petits ports, distants l'un de l'autre d'une centaine de kilomètres, abritent les pêcheurs dans des demeures du XVIIIe siècle, maintenant en ruine et que jadis construisirent en pierres noblement taillées des armateurs, capitaines et vice-gouverneurs. Angra-dos-Reis, Ubatuba, Parati, São Sebastião, Villa-Bella, autant de points où l'or, les diamants, les topazes et les chrysolithes extraits dans les Minas Gerais, les « mines générales » du royaume, aboutissaient après des semaines de voyage à travers la montagne, transportés à dos de mulet. Quand on cherche la trace de ces pistes au long des *espigões*, lignes de crêtes, on a peine à évoquer un trafic si important qu'une industrie spéciale vivait de la récupération des fers perdus en route par les bêtes.

Bougainville a raconté les précautions entourant l'exploitation et le transport[1]. À peine extrait, l'or devait être remis à des Maisons de Fondation situées dans chaque district : Rio-das-Mortes, Sabara, Serro-Frio. On y percevait les droits de la couronne, et ce qui revenait aux exploitants leur était remis en barres marquées de leur poids, leur titre, leur numéro et des armes du roi. Un comptoir central, situé à mi-chemin entre les mines et la côte, opérait un nouveau contrôle. Un lieutenant et cinquante hommes prélevaient le droit de quint, le droit de péage par tête d'homme et d'animal. Ce droit était partagé entre le roi et le détachement ; aussi n'y avait-il rien de surprenant à ce que les caravanes, venant des mines et passant obligatoirement par ce registre, y fussent « arrêtées et fouillées avec la dernière rigueur ».

Les particuliers portaient ensuite l'or en barres à la Monnaie de Rio de Janeiro qui les échangeait contre des espèces monnayées, demi-doublons valant huit piastres d'Espagne, sur chacun desquels le roi gagnait une piastre par l'alliage et le droit de monnaie. Et Bougainville ajoute : « L'hôtel des Monnaies [...] est un des plus beaux qui existent ; il est muni de toutes les commodités nécessaires pour y travailler avec la plus grande célérité. Comme l'or descend des mines dans le même temps où les flottes arrivent du Portugal, il faut accélérer le travail de la monnaie et elle s'y frappe avec une promptitude surprenante. »

Pour les diamants, le système était plus strict encore. Les entrepreneurs, raconte Bougainville, « sont obligés de donner un compte exact des diamants trouvés et de les remettre entre les mains de l'intendant préposé par le roi à cet effet. Cet intendant les dépose aussitôt dans une cassette cerclée de fer et fermée avec trois serrures. Il a une des clefs, le vice-roi une autre et le *provedor* de l'Hacienda Reale, la troisième. Cette cassette est renfermée dans une seconde, où sont posés les cachets des trois personnes mentionnées ci-dessus, et qui contient les trois clefs de la première. Le vice-roi n'a pas le pouvoir de visiter ce qu'elle renferme. Il consigne seulement le tout à un troisième coffre-fort qu'il envoie à Lisbonne, après avoir apposé son cachet sur la serrure. L'ouverture s'en fait en présence du roi, qui choisit les diamants qu'il veut, et en paye le prix aux entrepreneurs sur le pied d'un tarif réglé par leur traité[2] ».

De cette intense activité qui, pour la seule année 1762, avait porté sur le transport, le contrôle, la frappe et l'expédition de cent dix-neuf arrobes d'or, c'est-à-dire plus d'une tonne et demie, rien ne subsiste au long de cette côte rendue à l'Éden, sinon quelques façades majestueuses et solitaires au fond de leur crique, murailles battues par les flots au pied desquelles abordaient les galions. Ces forêts grandioses, ces anses vierges, ces roches escarpées, on aimerait croire que seuls quelques indigènes aux pieds nus s'y sont laissé glisser du haut des plateaux, et non point qu'ils fournirent un site à des ateliers où, il y a deux cents ans encore, se forgeait la destinée du monde moderne.

Après s'être repu d'or, le monde eut faim de sucre, mais le sucre consommait lui-même des esclaves. L'épuisement des mines — précédé d'ailleurs par la dévastation des forêts donnant le combustible aux creusets —, l'abolition de l'es-

clavage, enfin une demande mondiale croissante orientent São Paulo et son port Santos vers le café. De jaune, puis blanc, l'or est devenu noir. Mais, malgré ces transformations qui ont fait de Santos un des centres du commerce international, le site reste d'une secrète beauté ; alors que le bateau pénètre lentement entre les îles, j'éprouve ici le premier choc des tropiques. Un chenal verdoyant nous enferme. En tendant la main, on pourrait presque saisir ces plantes que Rio retenait encore à distance, dans ses serres hautement accrochées. Sur une scène plus modeste, le contact avec le paysage s'établit.

L'arrière-pays de Santos, plaine inondée, criblée de lagunes et de marais, sillonnée de rivières, de détroits et de canaux dont une buée nacrée estompe perpétuellement les contours, semble la terre même, émergeant au début de la création. Les bananeraies qui la couvrent sont du vert le plus jeune et le plus tendre qu'on puisse concevoir, plus aigu que l'or vert des champs de jute dans le delta du Brahmapoutre avec quoi mon souvenir aime à les réunir[3] ; mais cette minceur même de la nuance, sa gracilité inquiète comparée à la paisible somptuosité de l'autre contribuent à créer une ambiance primordiale. Pendant une demi-heure, on roule entre les bananiers, plantes mastodontes plutôt qu'arbres nains, troncs juteux qui s'achèvent dans un foisonnement de feuilles élastiques au-dessus d'une main aux cent doigts sortant d'un énorme lotus marron et rosé. Puis, la route s'élève à huit cents mètres d'altitude jusqu'au sommet de la serra. Comme partout sur cette côte, des pentes abruptes ont protégé des atteintes de l'homme une forêt vierge si riche que, pour retrouver sa pareille, il faudrait aller à plusieurs milliers de kilomètres vers le nord, près du bassin amazonien. Pendant que l'auto gémit dans les virages qu'on ne peut même plus qualifier de « têtes d'épingle » tant ils sont en spirale, à travers un brouillard qui feint la haute montagne sous d'autres climats, j'ai loisir d'inspecter les arbres et les plantes étagés devant mon regard comme des spécimens de musée.

Cette forêt diffère de la nôtre par le contraste entre le feuillage et les troncs. Celui-ci est plus sombre, ses nuances de vert évoquent le minéral plutôt que le végétal et, dans le premier règne, le jade et la tourmaline davantage encore que l'émeraude et le péridot. Au contraire, les troncs, blancs ou grisâtres, se silhouettent comme des ossements sur le fond obscur du feuillage. Trop près de la paroi pour considérer

l'ensemble, j'examinais surtout les détails. Des plantes plus copieuses que celles d'Europe dressent des tiges et des feuilles qui semblent découpées dans le métal, tant leur port est assuré et tant leur forme pleine de sens paraît à l'abri des épreuves du temps. Vue de dehors, cette nature est d'un autre ordre que la nôtre ; elle manifeste un degré supérieur de présence et de permanence. Comme dans les paysages exotiques d'Henri Rousseau, ses êtres atteignent à la dignité d'objets[4].

Une fois déjà, j'ai ressenti une impression analogue. C'était à l'occasion de premières vacances en Provence, après des années vouées à la Normandie et à la Bretagne. À une végétation restée pour moi confuse et sans intérêt, en succédait une autre où chaque espèce m'offrait une signification particulière. C'était un peu comme si j'étais transporté d'un village banal dans un site archéologique où chaque pierre ne serait plus un élément de maison, mais un témoin. Je parcourais, exalté, la rocaille, me répétant que chaque brindille ici s'appelait thym, origan, romarin, basilic, ciste, laurier, lavande, arbousier, câprier, lentisque, qu'elle possédait ses lettres de noblesse et qu'elle avait reçu sa charge privilégiée. Et la lourde senteur résineuse m'était à la fois preuve et raison d'un univers végétal plus notable. Ce que la flore provençale m'apportait alors par son arôme, celle du tropique me le suggérait maintenant par sa forme. Non plus monde d'odeurs et d'usages, herbier de recettes et de superstitions, mais troupe végétale pareille à un corps de grandes danseuses dont chacune aurait arrêté son geste dans la position la plus sensible, comme pour rendre manifeste un dessein mieux apparent s'il n'avait plus rien à craindre de la vie ; ballet immobile, troublé seulement par l'agitation minérale des sources.

Quand on atteint le sommet, encore une fois tout change ; finis la moite chaleur des tropiques et les héroïques enchevêtrements de lianes et de rochers. Au lieu de l'immense panorama miroitant, qu'on surplombe pour la dernière fois jusqu'à la mer depuis le belvédère de la serra, on aperçoit dans la direction opposée un plateau inégal et dépouillé, déroulant crêtes et ravines sous un ciel quinteux. Il tombe là-dessus une bruine bretonne. Car nous sommes à près de mille mètres d'altitude, bien que la mer soit encore proche. Au sommet de cette paroi commencent les hautes terres, succession de gradins dont la chaîne côtière forme la

première et la plus dure marche. Ces terres s'abaissent insensiblement en direction du nord. Jusqu'au bassin de l'Amazone dans lequel elles s'effondrent par de grandes failles à trois mille kilomètres d'ici, leur déclin ne sera interrompu qu'à deux reprises, par des alignements de falaises : Serra de Botucatu, à cinq cents kilomètres environ de la côte, et Chapada de Mato Grosso à mille cinq cents. Je les franchirai l'une et l'autre avant de retrouver, autour des grands fleuves amazoniens, une forêt semblable à celle qui s'accroche au rempart côtier ; la plus grande partie du Brésil, circonscrite entre l'Atlantique, l'Amazone et le Paraguay, figure une table en pente redressée du côté de la mer : tremplin crépu de brousse encerclé par un humide anneau de jungle et de marais.

Autour de moi, l'érosion a ravagé les terres au relief inachevé, mais l'homme surtout est responsable de l'aspect chaotique du paysage. On a d'abord défriché pour cultiver ; mais au bout de quelques années, le sol épuisé et lavé par les pluies s'est dérobé aux caféiers. Et les plantations se sont transportées plus loin, là où la terre était encore vierge et fertile. Entre l'homme et le sol, jamais ne s'est instaurée cette réciprocité attentive qui, dans l'Ancien Monde, fonde l'intimité millénaire au cours de laquelle ils se sont mutuellement façonnés. Ici, le sol a été violé et détruit. Une agriculture de rapine s'est saisie d'une richesse gisante et puis s'en est allée ailleurs, après avoir arraché quelques profits. C'est justement qu'on décrit l'aire d'activité des pionniers comme une frange[5]. Car, dévastant le sol aussi vite, presque, qu'ils le défrichent, ils semblent condamnés à n'occuper jamais qu'une bande mouvante, mordant d'un côté sur le sol vierge et abandonnant de l'autre des jachères exténuées. Comme un feu de brousse fuyant en avant l'épuisement de sa substance, en cent ans la flambée agricole a traversé l'État de São Paulo. Allumée au milieu du XIX[e] siècle par les *mineiros* délaissant leurs filons taris, elle s'est déplacée d'est en ouest, et j'allais bientôt la rattraper de l'autre côté du fleuve Parana, s'ouvrant un passage à travers une foule confuse de troncs abattus et de familles déracinées.

Le territoire traversé par la route de Santos à São Paulo est l'un des plus anciennement exploités du pays ; aussi semble-t-il un site archéologique dédié à une agriculture défunte. Des coteaux, des talus autrefois boisés laissent apercevoir leur ossature sous un mince manteau d'herbe rêche.

On devine par endroits le pointillé des buttes qui marquaient l'emplacement des pieds de caféiers ; elles saillent sous les flancs herbus, pareilles à des mamelles atrophiées. Dans les vallées, la végétation a repris possession du sol ; mais ce n'est plus la noble architecture de la forêt primitive : la *capoeira*, c'est-à-dire la forêt secondaire, renaît comme un fourré continu d'arbres grêles. De temps à autre, on remarque la cabane d'un émigrant japonais qui s'emploie, selon des méthodes archaïques, à régénérer un coin de sol pour y installer des cultures maraîchères.

Le voyageur européen est déconcerté par ce paysage qui ne rentre dans aucune de ses catégories traditionnelles. Nous ignorons la nature vierge, notre paysage est ostensiblement asservi à l'homme ; parfois il nous paraît sauvage, non point qu'il soit réellement tel, mais parce que les échanges se sont produits sur un rythme plus lent (comme en forêt) ou encore — dans les montagnes — parce que les problèmes posés étaient si complexes que l'homme, au lieu de leur donner une réponse systématique, a réagi au cours des siècles par une multitude de démarches de détail ; les solutions d'ensemble qui les résument, jamais nettement voulues ou pensées comme telles, lui apparaissent du dehors avec un caractère primitif. On les prend pour une sauvagerie authentique du paysage, alors qu'elles résultent d'un enchaînement d'initiatives et de décisions inconscientes.

Mais même les plus rudes paysages d'Europe offrent une ordonnance, dont Poussin a été l'incomparable interprète[6]. Allez en montagne : remarquez le contraste entre les pentes arides et les forêts ; l'étagement de celles-ci au-dessus des prairies, la diversité des nuances dues à la prédominance de telle ou telle essence végétale selon l'exposition ou le versant — il faut avoir voyagé en Amérique pour savoir que cette harmonie sublime, loin d'être une expression spontanée de la nature, provient d'accords longuement cherchés au cours d'une collaboration entre le site et l'homme. Celui-ci admire naïvement les traces de ses entreprises passées.

En Amérique habitée, aussi bien du Nord que du Sud (exception faite des plateaux andins, du Mexique et de l'Amérique centrale, où une occupation plus dense et plus persistante rapproche de la situation européenne), nous n'avons le choix qu'entre une nature si impitoyablement domptée qu'elle est devenue usine de plein air plutôt que campagne (je pense aux champs de canne des Antilles et à

ceux de maïs dans la Corn Belt) et une autre qui — comme celle que je considère en ce moment — a été suffisamment occupée par l'homme pour lui donner le temps de la saccager, mais pas assez pour qu'une lente et incessante cohabitation l'ait élevée au rang de paysage. Dans les environs de São Paulo, comme plus tard dans l'État de New York, le Connecticut et même les montagnes Rocheuses, j'apprenais à me familiariser avec une nature plus farouche que la nôtre parce que moins peuplée et moins cultivée, et pourtant privée de fraîcheur véritable : non point sauvage, mais déclassée.

Terrains vagues grands comme des provinces, l'homme les a jadis et pour peu de temps possédés ; puis il est parti ailleurs. Derrière lui, il a laissé un relief meurtri, tout embrouillé de vestiges. Et sur ces champs de bataille où, pendant quelques dizaines d'années, il s'est affronté à une terre ignorée, renaît lentement une végétation monotone, dans un désordre d'autant plus trompeur que, sous le visage d'une fausse innocence, elle préserve la mémoire et la formation des combats.

XI

SÃO PAULO

Un esprit malicieux a défini l'Amérique comme un pays qui a passé de la barbarie à la décadence sans connaître la civilisation[1]. On pourrait, avec plus de justesse, appliquer la formule aux villes du Nouveau Monde : elles vont de la fraîcheur à la décrépitude sans s'arrêter à l'ancienneté. Une étudiante brésilienne m'est revenue en larmes après son premier voyage en France : Paris lui avait paru sale, avec ses bâtiments noircis. La blancheur et la propreté étaient les seuls critères à sa disposition pour estimer une ville. Mais ces vacances hors du temps à quoi convie le genre monumental, cette vie sans âge qui caractérise les plus belles cités, devenues objet de contemplation et de réflexion, et non plus simples instruments de la fonction urbaine — les villes américaines n'y accèdent jamais. Dans les villes du Nouveau Monde, que ce soit New York, Chicago ou São Paulo qu'on lui a souvent comparée, ce n'est pas le manque de vestiges

qui me frappe : cette absence est un élément de leur signification. À l'inverse de ces touristes européens qui boudent parce qu'ils ne peuvent ajouter à leur tableau de chasse une autre cathédrale du XIII[e], je me réjouis de m'adapter à un système sans dimension temporelle, pour interpréter une forme différente de civilisation. Mais c'est dans l'erreur opposée que je tombe : puisque ces villes sont neuves et tirent de cette nouveauté leur être et leur justification, je leur pardonne mal de ne pas le rester. Pour les villes européennes, le passage des siècles constitue une promotion ; pour les américaines, celui des années est une déchéance. Car elles ne sont pas seulement fraîchement construites : elles sont construites pour se renouveler avec la même rapidité qu'elles furent bâties, c'est-à-dire mal. Au moment où les nouveaux quartiers se dressent, ce sont à peine des éléments urbains : ils sont trop brillants, trop neufs, trop joyeux pour cela. Plutôt on croirait une foire, une exposition internationale édifiée pour quelques mois. Après ce délai, la fête se termine et ces grands bibelots dépérissent : les façades s'écaillent, la pluie et la suie y tracent des sillons, le style se démode, l'ordonnance primitive disparaît sous les démolitions qu'exige, à côté, une nouvelle impatience. Ce ne sont pas des villes neuves contrastant avec des villes anciennes ; mais des villes à cycle d'évolution très court, comparées à des villes à cycle lent. Certaines cités d'Europe s'endorment doucement dans la mort ; celles du Nouveau Monde vivent fiévreusement dans une maladie chronique ; perpétuellement jeunes, elles ne sont pourtant jamais saines.

En visitant New York ou Chicago en 1941, en arrivant à São Paulo en 1935, ce n'est donc pas la nouveauté qui m'a d'abord étonné, mais la précocité des ravages du temps. Je n'ai pas été surpris qu'il manquât à ces villes dix siècles, j'ai été saisi de constater que tant de leurs quartiers eussent déjà cinquante ans ; de ce que, sans honte, ils fissent montre de telles flétrissures puisque, aussi bien, la seule parure à quoi ils pourraient prétendre serait celle d'une jeunesse fugitive pour eux comme pour des vivants. Ferrailles, tramways rouges comme des voitures de pompiers, bars d'acajou à balustrade de laiton poli ; entrepôts de briques dans des ruelles solitaires où le vent seul balaye les ordures ; paroisses rustiques au pied des bureaux et des bourses au style de cathédrale ; labyrinthes d'immeubles verdis surplombant des gouffres entrecroisés de tranchées, de ponts tournants

et de passerelles, ville sans cesse accrue en hauteur par l'accumulation de ses propres décombres supportant les constructions neuves : Chicago, image des Amériques, il n'est pas surprenant qu'en toi le Nouveau Monde chérisse la mémoire des années 1880 ; car la seule antiquité à quoi il puisse prétendre dans sa soif de renouvellement, c'est cet écart modeste d'un demi-siècle, trop bref pour servir au jugement de nos sociétés millénaires, mais qui lui donne, à lui qui ne pense pas le temps, une chance menue de s'attendrir sur sa jeunesse transitoire.

En 1935, les Paulistes se vantaient qu'on construisît dans leur ville, en moyenne, une maison par heure. Il s'agissait alors de villas ; on m'assure que le rythme est resté le même, mais pour les immeubles. La ville se développe à une telle vitesse qu'il est impossible de s'en procurer le plan : chaque semaine demanderait une nouvelle édition. Il paraît même qu'en se rendant en taxi à un rendez-vous fixé quelques semaines auparavant, on risque d'être en avance d'un jour sur le quartier. Dans ces conditions, l'évocation de souvenirs vieux de presque vingt ans ressemble à la contemplation d'une photographie fanée. Au moins peut-elle offrir un intérêt documentaire ; je verse les fonds de tiroir de ma mémoire aux archives municipales.

On dépeignait alors São Paulo comme une ville laide. Sans doute, les immeubles du centre étaient pompeux et démodés ; la prétentieuse indigence de leur ornementation se trouvait encore aggravée par la pauvreté du gros œuvre : statues et guirlandes n'étaient pas en pierre, mais en plâtre barbouillé de jaune pour feindre une patine. D'une façon générale, la ville offrait ces tons soutenus et arbitraires qui caractérisent les mauvaises constructions dont l'architecte a dû recourir au badigeon, autant pour protéger que pour dissimuler le substrat.

Dans les constructions de pierre, les extravagances du style 1890 sont partiellement excusées par la pesanteur et la densité du matériau : elles se situent à leur plan d'accessoire. Tandis que là, ces boursouflures laborieuses évoquent seulement les improvisations dermiques de la lèpre. Sous les couleurs fausses, les ombres sortent plus noires ; des rues étroites ne permettent pas à une couche d'air trop mince de « faire atmosphère » et il en résulte un sentiment d'irréalité, comme si tout cela n'était pas une ville, mais un faux-semblant de constructions hâtivement édifiées pour les besoins

d'une prise de vue cinématographique ou d'une représentation théâtrale[2].

Et pourtant, São Paulo ne m'a jamais paru laide : c'était une ville sauvage, comme le sont toutes les villes américaines à l'exception peut-être de Washington, D.C., ni sauvage, ni domestiquée, celle-là, mais plutôt captive et périssant d'ennui dans la cage étoilée d'avenues derrière quoi l'a enfermée L'Enfant[3]. Quant à São Paulo, elle était alors indomptée. Construite à l'origine sur une terrasse en forme d'éperon pointant vers le nord, au confluent de deux petites rivières, les rios Anhangabahu et Tamanduatehy qui se jettent un peu plus bas dans le Rio Tiete, affluent du Parana, ce fut une simple « réduction d'Indiens » : centre missionnaire autour duquel les jésuites portugais s'efforcèrent, dès le XVI[e] siècle, de grouper les sauvages et de les initier aux vertus de la civilisation[4]. Sur le talus descendant vers le Tamanduatehy et qui domine les quartiers populaires du Braz et de la Penha, subsistaient encore en 1935 quelques ruelles provinciales et des *largos* : places carrées et herbues, entourées de maisons basses à toit de tuiles et à petites fenêtres grillagées, peintes à la chaux, avec d'un côté une église paroissiale austère, sans autre décoration que la double accolade découpant un fronton baroque à la partie supérieure de sa façade. Très loin vers le nord, le Tiete allongeait ses méandres argentés dans les *varzeas* — marécages se transformant peu à peu en cités — entourés d'un chapelet irrégulier de faubourgs et de lotissements. Immédiatement derrière, c'était le centre des affaires, fidèle au style et aux aspirations de l'Exposition de 1889 : la Praça da Sé, place de la Cathédrale, à mi-chemin entre le chantier et la ruine. Puis le fameux Triangle, dont São Paulo était aussi fier que Chicago de son Loop[5] : zone du commerce formée par l'intersection des rues Direita, São-Bento et 15-Novembre : voies encombrées d'enseignes où se pressait une foule de commerçants et d'employés proclamant par une tenue sombre leur allégeance aux valeurs européennes ou nord-américaines, en même temps que leur fierté des huit cents mètres d'altitude qui les affranchissaient des langueurs du tropique (lequel passe cependant en pleine ville).

À São Paulo, au mois de janvier, la pluie « n'arrive » pas, elle s'engendre de l'humidité ambiante, comme si la vapeur d'eau qui imbibe tout se matérialisait en perles aquatiques tombant dru, mais qu'on dirait freinées par leur affinité avec

toute cette buée à travers quoi elles glissent. Ce n'est pas, comme en Europe, une pluie à rayures mais un scintillement pâle, fait d'une multitude de petites boules d'eau qui dégringolent dans une atmosphère moite : cascade de consommé clair au tapioca. Et ce n'est pas non plus quand le nuage a passé que la pluie cesse, mais quand sur place l'air s'est, par la ponction pluvieuse, suffisamment débarrassé d'un surplus d'humidité. Alors le ciel s'éclaircit, on entrevoit du bleu très pâle entre les nuages blonds, tandis que des torrents alpestres s'écoulent à travers les rues[6].

À la pointe nord de la terrasse, un gigantesque chantier s'ouvrait : c'était celui de l'Avenida São-João, artère de plusieurs kilomètres qu'on commençait à tracer parallèlement au Tiete, suivant le parcours de la vieille route du Nord vers Ytu, Sorocaba et les riches plantations de Campinas. Accrochée par son début à l'extrémité de l'éperon, l'avenue dévalait dans les décombres d'anciens quartiers. Elle laissait d'abord à droite la rue Florencio-de-Abreu qui conduisait à la gare, entre les bazars syriens qui approvisionnaient tout l'intérieur en camelote, et de paisibles ateliers de bourreliers et de tapissiers où continuait — mais pour combien de temps ? — la fabrication des hautes selles de cuir ouvragé, des couvertures de chevaux en grosses mèches de coton, des harnachements décorés d'argent repoussé, à l'usage des planteurs et des péons de la brousse si proche. Puis, l'avenue passant au pied d'un gratte-ciel — alors unique et inachevé —, le rose Predio Martinelli, défonçait les Campos-Elyseos, autrefois séjour des riches, où les villas en bois peint se délabraient dans des jardins d'eucalyptus et de manguiers, puis la populaire Santa Ifigenia, bordée d'un quartier réservé de masures à l'entresol surélevé desquelles les filles hélaient les clients par les fenêtres[7]. Enfin, aux lisières de la ville progressaient les lotissements petits-bourgeois de Perdizes et d'Agua-Branca, se fondant au sud-ouest dans la colline verdoyante et plus aristocratique de Pacaembu.

Vers le sud, la terrasse continue de s'élever ; de modestes avenues la gravissent, jointes au sommet, sur l'échine même du relief, par l'Avenida Paulista bordant les résidences autrefois fastueuses des millionnaires du demi-siècle écoulé, dans un style de casino et de ville d'eaux. Tout au bout, vers l'est, l'avenue surplombe la plaine au-dessus du quartier neuf de Pacaembu où les villas cubiques s'édifient pêle-mêle au long d'avenues sinueuses poudrées du bleu-violet des jacarandas

en fleur, entre des talus de gazon et des remblais de terre ocrée. Mais les millionnaires ont quitté l'Avenida Paulista. Suivant l'expansion de la ville, ils ont descendu avec elle le sud de la colline, vers de paisibles quartiers aux rues tournantes. Leurs résidences d'inspiration californienne, en ciment micacé et à balustrades de fer forgé, se laissent deviner au fond de parcs taillés dans les bosquets rustiques où s'implantent ces lotissements pour les riches.

Des pâturages à vaches s'étendent au pied d'immeubles en béton, un quartier surgit comme un mirage, des avenues bordées de luxueuses résidences s'interrompent de part et d'autre des ravins ; un torrent bourbeux y circule entre les bananiers, servant à la fois de source et d'égout à des bicoques de torchis sur clayonnage de bambou, où l'on retrouve la même population noire qui, à Rio, campe au sommet des mornes. Les chèvres courent le long des pentes. Certains lieux privilégiés de la ville réussissent à cumuler tous les aspects. Ainsi, à la sortie de deux rues divergentes qui conduisent vers la mer, on débouche au bord du ravin du Rio Anhangabahu, franchi par un pont qui est une des principales artères de la ville. Le bas-fond est occupé par un parc dans le goût anglais : pelouses ornées de statues et de kiosques, tandis qu'à l'aplomb des deux talus s'élèvent les principaux édifices : le théâtre municipal, l'hôtel Esplanada, l'Automobile-Club, les bureaux de la compagnie canadienne qui assure l'éclairage et les transports. Leurs masses hétéroclites s'affrontent dans un désordre figé. Ces immeubles en bataille évoquent de grands troupeaux de mammifères réunis le soir autour d'un point d'eau, pour quelques instants hésitants et immobiles ; condamnés, par un besoin plus pressant que la crainte, à mêler temporairement leurs espèces antagonistes. L'évolution animale s'accomplit selon des phases plus lentes que celles de la vie urbaine ; si je contemplais aujourd'hui le même site, je constaterais peut-être que l'hybride troupeau a disparu : piétiné par une race plus vigoureuse et plus homogène de gratte-ciel implantés sur ces rives qu'une autostrade a fossilisées d'asphalte.

À l'abri de cette faune pierreuse, l'élite pauliste, pareille à ses orchidées favorites, formait une flore nonchalante et plus exotique qu'elle ne croyait. Les botanistes enseignent que les espèces tropicales comprennent des variétés plus nombreuses que celles des zones tempérées bien que chacune soit, en revanche, constituée par un nombre parfois

très petit d'individus. Le *gran fino* local avait poussé à l'extrême cette spécialisation.

Une société restreinte s'était réparti les rôles. Toutes les occupations, les goûts, les curiosités justiciables de la civilisation contemporaine s'y rencontraient, mais chacune figurée par un seul représentant. Nos amis n'étaient pas vraiment des personnes, mais plutôt des fonctions dont l'importance intrinsèque, moins que leur disponibilité, semblait avoir déterminé la liste. Il y avait ainsi le catholique, le libéral, le légitimiste, le communiste ; ou, sur un autre plan, le gastronome, le bibliophile, l'amateur de chiens (ou de chevaux) de race, de peinture ancienne, de peinture moderne ; et aussi l'érudit local, le poète surréaliste, le musicologue, le peintre. Nul souci véritable d'approfondir un domaine de la connaissance n'était à l'origine de ces vocations ; si deux individus, à la suite d'une fausse manœuvre ou par jalousie, se trouvaient occuper le même terrain ou des terrains distincts mais trop proches, ils n'avaient d'autre souci que de se détruire l'un l'autre et y mettaient une persistance et une férocité remarquables. Par contre, entre fiefs voisins on se rendait des visites intellectuelles, on se faisait des courbettes : chacun étant intéressé, non seulement à défendre son emploi, mais encore à perfectionner ce menuet sociologique dans l'exécution duquel la société pauliste semblait trouver une inépuisable délectation.

Il faut bien reconnaître que certains rôles étaient tenus avec un brio extraordinaire, dû à la combinaison de la fortune héritée, du charme inné et de la roublardise acquise, qui rendaient si délicieuse et si décevante en même temps la fréquentation des salons. Mais la nécessité, qui exigeait que tous les rôles fussent occupés pour parfaire le microcosme et jouer le grand jeu de la civilisation, entraînait aussi quelques paradoxes : que le communiste se trouvât être le riche héritier de la féodalité locale, et qu'une société fort guindée permît tout de même à un de ses membres, mais à un seul — puisqu'il fallait bien avoir le poète d'avant-garde — de sortir sa jeune maîtresse en public*. Quelques emplois n'avaient pu être remplis que par des pis-aller : le criminologue était un dentiste qui avait introduit à la police judiciaire le moulage des mâchoires au lieu des empreintes digitales comme système d'identification ; et le monarchiste vivait

* Caio Prado Jr et Oswald de Andrade respectivement[8]. (Note de 2005-2006.)

pour collectionner des spécimens de vaisselle de toutes les familles royales de l'univers : les murs de son salon étaient couverts d'assiettes, sauf la place nécessaire à un coffre-fort où il conservait les lettres par lesquelles les dames d'honneur des reines témoignaient leur intérêt pour ses sollicitations ménagères.

Cette spécialisation sur le plan mondain allait de pair avec un appétit encyclopédique. Le Brésil cultivé dévorait les manuels et les ouvrages de vulgarisation. Au lieu de se targuer du prestige encore inégalé de la France à l'étranger, nos ministres eussent été plus sages de s'attacher à le comprendre ; dès cette époque, hélas, il n'était plus tant dû à la richesse et à l'originalité d'une création scientifique faiblissante qu'au talent, dont beaucoup de nos savants étaient encore doués, pour rendre accessibles des problèmes difficiles à la solution desquels ils avaient contribué modestement. En ce sens, l'amour porté par l'Amérique du Sud à la France tenait en partie à une connivence secrète fondée sur la même inclination à consommer, et à faciliter aux autres la consommation, plutôt qu'à produire. Les grands noms qu'on vénérait là-bas : Pasteur, Curie, Durkheim, appartenaient tous au passé, sans doute assez proche pour justifier un large crédit ; mais de ce crédit, nous ne servions plus l'intérêt qu'en une menue monnaie appréciée dans la mesure où une clientèle prodigue préférait elle-même dépenser à investir. Nous lui épargnions seulement la fatigue de réaliser.

Il est triste de constater que même ce rôle de courtier intellectuel, vers quoi la France se laissait glisser, semble aujourd'hui lui devenir trop lourd. Sommes-nous à ce point prisonniers d'une perspective scientifique héritée du XIX[e] siècle, où chaque domaine de la pensée était suffisamment restreint pour qu'un homme nanti de ces qualités traditionnellement françaises : culture générale, vivacité et clarté, esprit logique et talent littéraire, parvînt à l'embrasser tout entier, et, travaillant isolément, réussît à le repenser pour son compte et à en offrir une synthèse ? Qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, la science moderne ne permet plus cette exploitation artisanale. Là où il suffisait d'un spécialiste pour illustrer son pays, il en faut une armée, qui nous manque ; les bibliothèques personnelles sont devenues des curiosités muséographiques, mais nos bibliothèques publiques, sans locaux, sans crédit, sans personnel documentaliste et même sans sièges en nombre suffisant pour les lecteurs, rebutent les

chercheurs au lieu de les servir. Enfin, la création scientifique représente aujourd'hui une entreprise collective et largement anonyme à quoi nous sommes aussi mal préparés que possible, nous étant trop exclusivement occupés de prolonger au-delà de leur temps les succès faciles de nos vieux virtuoses. Ceux-ci continueront-ils longtemps à croire qu'un style à toute épreuve peut remédier à l'absence de partition[9] ?

Des pays plus jeunes ont compris la leçon. Dans ce Brésil qui avait connu quelques éclatantes réussites individuelles, mais rares : Euclides da Cunha, Oswaldo Cruz, Chagas, Villa-Lobos, la culture était restée, jusqu'à une époque récente, un jouet pour les riches[10]. Et c'est parce que cette oligarchie avait besoin d'une opinion publique d'inspiration civile et laïque, pour faire pièce à l'influence traditionnelle de l'Église et de l'armée ainsi qu'au pouvoir personnel, qu'en créant l'université de São Paulo, elle entreprit d'ouvrir la culture à une plus large clientèle.

Quand j'arrivai au Brésil pour participer à cette fondation je considérai — il m'en souvient encore — la condition humiliée de mes collègues locaux avec une pitié un peu hautaine. À voir ces professeurs misérablement payés, contraints pour manger à d'obscurs travaux, j'éprouvai la fierté d'appartenir à un pays de vieille culture où l'exercice d'une profession libérale était entouré de garanties et de prestige. Je ne me doutais pas que, vingt ans plus tard, mes élèves besogneux d'alors occuperaient des chaires d'université, parfois plus nombreuses et mieux équipées que les nôtres, servis par des bibliothèques comme nous aimerions en posséder.

Ils venaient pourtant de loin, ces hommes et ces femmes de tous âges qui se pressaient à nos cours avec une ferveur soupçonneuse : jeunes gens à l'affût des emplois ouverts par les diplômes que nous décernions ; ou avocats, ingénieurs, politiciens établis, qui redoutaient la concurrence prochaine des titres universitaires s'ils n'avaient eux-mêmes la sagesse de les briguer. Ils étaient tous rongés par un esprit boulevardier et destructeur, en partie inspiré par une tradition française désuète dans un style de « vie parisienne » du siècle passé, introduit par quelques Brésiliens cousins du personnage de Meilhac et Halévy[11], mais plus encore, trait symptomatique d'une évolution sociale qui fut celle de Paris au XIXe siècle et que São Paulo et Rio de Janeiro reproduisaient alors pour leur compte : rythme de différenciation accéléré

entre la ville et la campagne, celle-là se développant aux dépens de celle-ci avec le souci résultant, pour une population fraîchement urbanisée, de se désolidariser de la naïveté rustique symbolisée dans le Brésil du XXe siècle par le *caipira* — c'est-à-dire le péquenot — comme elle l'avait été par le natif d'Arpajon ou de Charentonneau dans notre théâtre du boulevard[12]. Je me rappelle un exemple de cet humour douteux.

Au milieu d'une de ces rues presque campagnardes, bien que longues de trois ou quatre kilomètres, qui prolongeaient le centre de São Paulo, la colonie italienne avait fait élever une statue d'Auguste. C'était une reproduction en bronze, grandeur naturelle, d'un marbre antique, en vérité médiocre mais qui méritait cependant quelque respect dans une ville où rien d'autre n'évoquait l'histoire en deçà du siècle dernier[13]. La population de São Paulo décida néanmoins que le bras levé pour le salut romain signifiait : « C'est ici qu'habite Carlito. » Carlos Pereira de Souza[14], ancien ministre et homme politique influent, possédait dans la direction indiquée par la main impériale une de ces vastes maisons de plain-pied, construite de briques et de torchis et recouverte d'un enduit de chaux grisâtre et s'écaillant depuis vingt ans, mais où l'on avait prétendu suggérer par des volutes et des rosaces les fastes de l'époque coloniale.

On convint également qu'Auguste portait le short, ce qui n'était de l'humour qu'à demi, la plupart des passants ignorant la jupe romaine. Ces bonnes plaisanteries couraient la ville une heure après l'inauguration, et on les répétait à grand renfort de claques dans le dos à la « soirée élégante » du cinéma Odéon qui avait lieu le même jour. C'est ainsi que la bourgeoisie de São Paulo (responsable de l'institution d'une séance cinématographique hebdomadaire à prix élevé, destinée à la protéger des contacts plébéiens) se vengeait d'avoir, par son incurie, permis la constitution d'une aristocratie d'émigrants italiens arrivés il y a un demi-siècle pour vendre dans la rue des cravates, aujourd'hui possesseurs des plus tapageuses résidences de « l'Avenida » et donateurs du bronze tant commenté.

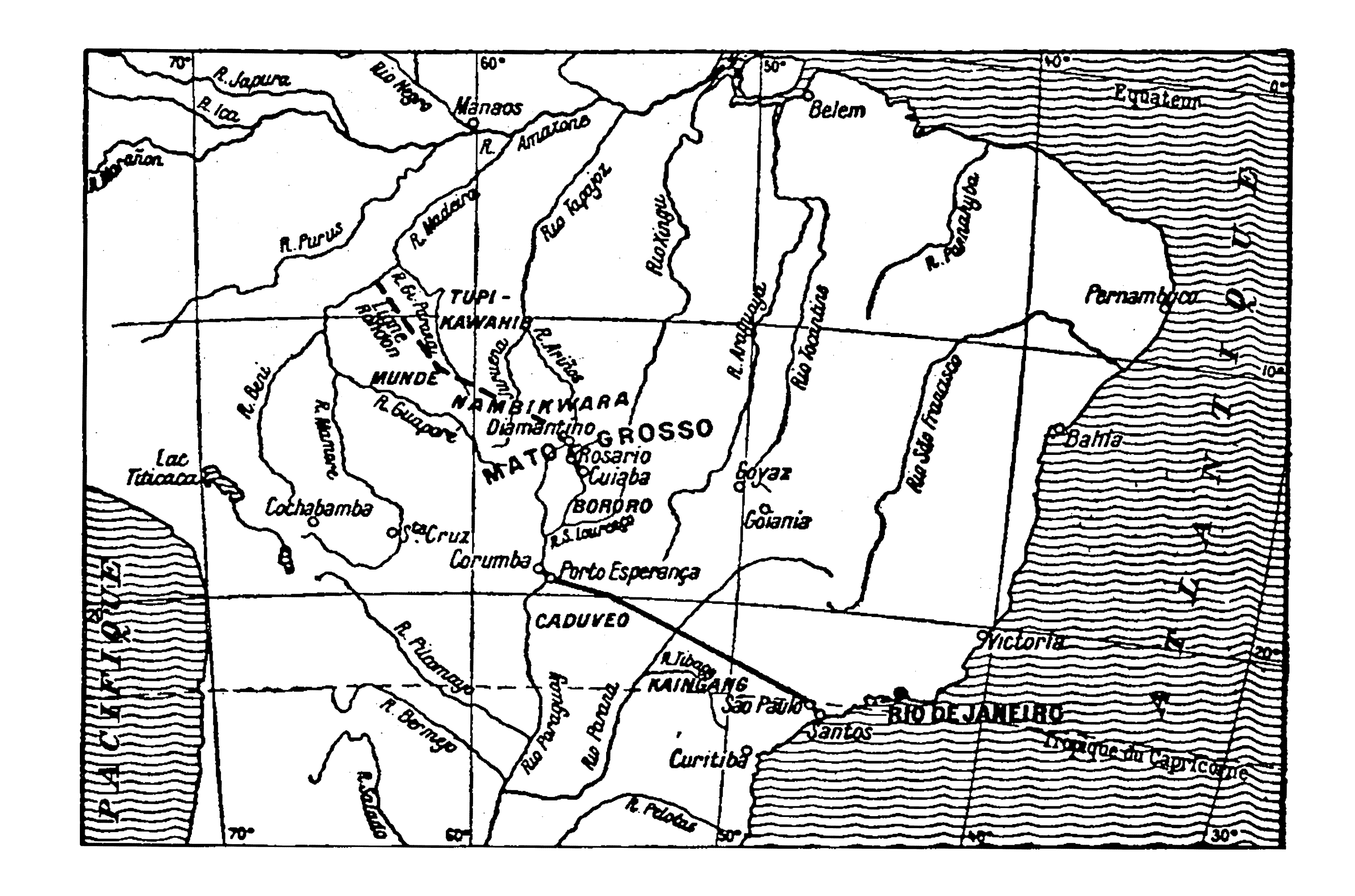
Nos étudiants voulaient tout savoir ; mais, dans quelque domaine que ce fût, seule la théorie la plus récente leur semblait mériter d'être retenue. Blasés de tous les festins intellectuels du passé, qu'ils ne connaissaient d'ailleurs que par ouï-dire puisqu'ils ne lisaient pas les œuvres originales, ils

conservaient un enthousiasme toujours disponible pour les plats nouveaux. Dans leur cas, il faudrait parler de mode plutôt que de cuisine : idées et doctrines n'offraient pas à leurs yeux un intérêt intrinsèque, ils les considéraient comme des instruments de prestige dont il fallait s'assurer la primeur. Partager une théorie connue avec d'autres équivalait à porter une robe déjà vue ; on s'exposait à perdre la face. En revanche, une concurrence acharnée s'exerçait à grands coups de revues de vulgarisation, de périodiques à sensation et de manuels, pour obtenir l'exclusivité du modèle le plus récent dans le domaine des idées. Produits sélectionnés des écuries académiques, mes collègues et moi-même nous sentions souvent embarrassés : dressés à ne respecter que les idées mûres, nous nous trouvions en butte aux assauts d'étudiants d'une ignorance totale envers le passé, mais dont l'information était toujours en avance de quelques mois sur la nôtre. Pourtant, l'érudition, dont ils n'avaient ni le goût ni la méthode, leur semblait tout de même un devoir ; aussi leurs dissertations consistaient, quel qu'en fût le sujet, en une évocation de l'histoire générale de l'humanité depuis les singes anthropoïdes pour s'achever à travers quelques citations de Platon, d'Aristote et de Comte, dans la paraphrase d'un polygraphe visqueux dont l'ouvrage avait d'autant plus de prix que son obscurité même donnait une chance que nul autre ne se fût encore avisé de le piller.

L'Université leur apparaissait comme un fruit tentant, mais empoisonné. À ces jeunes gens qui n'avaient pas vu le monde et dont la condition souvent fort modeste leur interdisait l'espoir de connaître l'Europe, nous étions amenés comme des mages exotiques, par des fils de famille doublement exécrés : d'abord parce qu'ils représentaient la classe dominante, et ensuite en raison même de leur existence cosmopolite qui leur conférait un avantage sur tous ceux restés au village, mais qui les avait coupés de la vie et des aspirations nationales. Au même titre qu'eux, nous paraissions suspects ; mais nous apportions dans nos mains les pommes du savoir, et les étudiants nous fuyaient et nous courtisaient alternativement, tantôt captivés et tantôt rebelles. Chacun de nous mesurait son influence à l'importance de la petite cour qui s'organisait autour de lui. Ces clientèles se faisaient une guerre de prestige dont les professeurs chéris étaient les symboles, les bénéficiaires ou les victimes. Cela se traduisait par les *homenagens*, c'est-à-dire les manifestations en hom-

mage au maître, déjeuners ou thés offerts grâce à des efforts d'autant plus touchants qu'ils supposaient des privations réelles. Les personnes et les disciplines fluctuaient au cours de ces fêtes comme des valeurs boursières, en raison du prestige de l'établissement, du nombre des participants, du rang des personnalités mondaines ou officielles qui acceptaient d'y assister. Et comme chaque grande nation avait à São Paulo son ambassade sous forme de boutique : le Thé anglais, la Pâtisserie viennoise, ou parisienne, la Brasserie allemande, des intentions tortueuses s'exprimaient aussi selon que l'une ou l'autre avait été choisie.

Que tous ceux d'entre vous qui jetteront les yeux sur ces lignes, charmants élèves, aujourd'hui collègues estimés, n'en ressentent pas de rancune. En pensant à vous, selon votre usage, par vos prénoms si baroques pour une oreille européenne, mais dont la diversité exprime le privilège qui fut encore celui de vos pères, de pouvoir librement, de toutes les fleurs d'une humanité millénaire, cueillir le frais bouquet de la vôtre : Anita, Corina, Zenaïda, Lavinia, Thaïs, Gioconda, Gilda, Oneïde, Lucilla, Zenith, Cecilia, et vous, Egon, Mario-Wagner, Nicanor, Ruy, Livio, James, Azor, Achilles, Decio, Euclides, Milton, c'est sans ironie que j'évoque cette période balbutiante. Bien au contraire, car elle m'a enseigné une leçon : celle de la précarité des avantages conférés par le temps. Pensant à ce qu'était alors l'Europe et à ce qu'elle est aujourd'hui, j'ai appris, en vous voyant franchir en peu d'années un écart intellectuel qu'on aurait pu croire de l'ordre de plusieurs décennies, comment disparaissent et comment naissent les sociétés ; et que ces grands bouleversements de l'histoire qui semblent, dans les livres, résulter du jeu des forces anonymes agissant au cœur des ténèbres, peuvent aussi, en un clair instant, s'accomplir par la résolution virile d'une poignée d'enfants bien doués.



PACIFIQUE
ATLANTIQUE
Equateur
Tropique du Capricorne
R. Japura
R. Iça
R. Marañon
Rio Negro
Manaos
R. Amazone
R. Purus
R. Madeira
Rio Tapajoz
Rio Xingu
Belem
R. Parnahyba
Pernambuco
R. Gi. Parana
Ligne Rondon
TUPI-KAWAHIB
Juruena
R. Arinos
R. Beni
R. Mamore
MUNDE
R. Guaporé
NAMBIKWARA
Diamantino
MATO GROSSO
Rosario
Cuiaba
BORORO
R. S. Lourenço
R. Araguaya
Rio Tocantins
Rio São Francisco
Bahia
Goyaz
Goiania
Lac Titicaca
Cochabamba
Sta. Cruz
Corumba
Porto Esperança
CADUVEO
R. Pilcomayo
R. Bermejo
R. Salado
Rio Paraguay
Rio Parana
R. Tibagy
KAINGANG
São Paulo
Santos
Curitiba
R. Pelotas
Victoria
RIO DE JANEIRO
70°
60°
50°
40°
0°
10°
20°
30°

Quatrième partie

LA TERRE ET LES HOMMES

XII

VILLES ET CAMPAGNES

À São Paulo, on pouvait s'adonner à l'ethnographie du dimanche. Non auprès des Indiens des faubourgs dont on m'avait fait la fausse promesse, car les faubourgs étaient syriens ou italiens et la curiosité ethnographique la plus voisine, à une quinzaine de kilomètres, consistait en un village primitif dont la population vêtue de loques trahissait par ses cheveux blonds et ses yeux bleus une origine germanique récente, puisque c'est aux environs de 1820 que des groupes de colons allemands étaient venus s'installer dans les régions les moins tropicales du pays. Ici, ils s'étaient en quelque sorte fondus et perdus dans la misérable paysannerie locale, mais plus au sud, dans l'État de Santa Catarina, les petites villes de Joinville et de Blumenau perpétuaient sous les araucarias une ambiance du dernier siècle : les rues, bordées de maisons aux toits à forte pente, portaient des noms allemands ; on y parlait cette seule langue. À la terrasse des brasseries, des vieillards à favoris et à moustaches fumaient de longues pipes à fourneau de porcelaine.

Autour de São Paulo, il y avait aussi beaucoup de Japonais ; ceux-ci étaient d'un abord plus difficile. Des entreprises d'immigration les recrutaient, assuraient leur passage, leur logement temporaire à l'arrivée, puis les distribuaient dans des fermes de l'intérieur qui tenaient à la fois du village et du camp militaire. Tous les services s'y trouvaient réunis : école, ateliers, infirmerie, boutiques, distractions. Les émigrants y passaient de longues périodes dans une réclusion partiellement volontaire et systématiquement encouragée,

remboursant leur dette à la compagnie et déposant leurs gains dans ses coffres. Après plusieurs années, celle-ci se chargeait de les ramener dans la terre de leurs ancêtres pour y mourir, ou, si la malaria avait eu raison d'eux auparavant, de rapatrier leur corps. Tout était organisé pour que cette grande aventure se déroulât sans qu'ils eussent jamais le sentiment d'avoir quitté le Japon. Mais il n'est pas certain que les préoccupations des entrepreneurs fussent simplement financières, économiques ou humanitaires. Un examen attentif des cartes révélait les arrière-pensées stratégiques qui avaient pu inspirer l'implantation des fermes. L'extrême difficulté qu'on éprouvait à pénétrer dans les bureaux de la Kaigai-Iju-Kumiai ou de la Brazil-Takahoka-Kumiai, et plus encore dans les réseaux presque clandestins d'hôtels, d'hôpitaux, de briqueteries, de scieries, grâce à quoi l'immigration se suffisait à elle-même, enfin dans les centres agricoles, protégeait des desseins tortueux dont la ségrégation des colons en des points bien choisis d'une part, de l'autre les recherches archéologiques (méthodiquement conduites à l'occasion des travaux agricoles, avec pour objet de souligner certaines analogies entre les vestiges indigènes et ceux du néolithique japonais) n'étaient vraisemblablement que les deux extrêmes maillons[1].

Au cœur de la ville, certains marchés des quartiers populaires étaient tenus par les Noirs. Plus exactement — puisque ce terme n'a guère de sens dans un pays où une grande diversité raciale, s'accompagnant de fort peu de préjugés, au moins dans le passé, a permis les mélanges de toutes sortes —, on pouvait s'y exercer à distinguer les *mestiços* croisés de Blanc et de Noir, les *caboclos*, de Blanc et d'Indien, et les *cafuzos*, d'Indien et de Noir. Les produits en vente conservaient un style plus pur : *peneiras*, tamis à farine de manioc de facture typiquement indienne, formés d'un treillis lâche de bambous refendus et cerclés de lattes ; *abanicos* : éventails à feu, aussi hérités de la tradition indigène, et dont l'étude est plaisante ; car chaque type représente une solution ingénieuse pour transformer par le tressage la structure perméable et échevelée d'une feuille de palmier en une surface rigide et continue, propre à déplacer l'air quand elle est violemment agitée. Comme il y a plusieurs manières de résoudre le problème et plusieurs types de feuilles de palmier, il est possible de les combiner pour déterminer toutes les formes concevables et collectionner ensuite les spécimens illustrant ces petits théorèmes technologiques.

Il existe deux espèces principales de palmes : tantôt les folioles sont distribuées symétriquement de part et d'autre d'une tige médiane ; tantôt elles divergent en éventail. Le premier type suggère deux méthodes : ou bien rabattre toutes les folioles du même côté de la tige et les tresser ensemble, ou bien tresser chaque groupe isolément, en repliant les folioles à angle droit sur elles-mêmes et en insérant les extrémités des unes à travers la partie inférieure des autres et réciproquement. On obtient ainsi deux espèces d'éventail : en aile, ou en papillon. Quant au deuxième type, il offre plusieurs possibilités qui sont toujours, bien qu'à des degrés divers, une combinaison des deux autres, et le résultat en cuiller, en palette ou en rosace, évoque par sa structure une sorte de grand chignon aplati.

Un autre objet particulièrement attrayant des marchés paulistes était la *figa*. On appelle *figa*, figue, un antique talisman méditerranéen en forme d'avant-bras terminé par un poing fermé, mais dont le bout du pouce émerge entre les premières phalanges des doigts du milieu. Il s'agit sans doute d'une figuration symbolique du coït[2]. Les *figas* qu'on trouvait dans les marchés étaient des breloques en ébène ou en argent, ou bien des objets grands comme des enseignes, naïvement sculptés et bariolés de couleurs vives. J'en suspendais de joyeux carrousels au plafond de ma maison, villa enduite d'ocre, dans le style romain des années 1900, située vers le haut de la ville. On y pénétrait sous une voûte de jasmin et, par-derrière, il y avait un jardin vieillot à l'extrémité duquel j'avais demandé au propriétaire de planter un bananier qui me convainquît d'être sous les tropiques. Quelques années plus tard, le bananier symbolique était devenu une petite forêt où je faisais ma récolte.

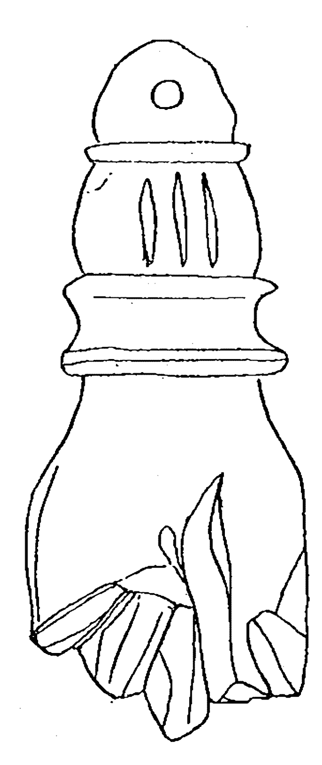


Fig. 1. *Une* figa *antique, trouvée à Pompéi (l'extrémité du pouce est brisée).*

Dans les environs de São Paulo, on pouvait enfin observer et recueillir un rustique folklore : fêtes de mai où les villages s'ornaient de vertes palmes, luttes commémoratives fidèles

à la tradition portugaise, entre *mouros* et *cristãos*[3] ; procession de la *nau catarineta*, navire de carton gréé de voiles en papier ; pèlerinage à de lointaines paroisses protectrices des lépreux où, dans les effluves crapuleux de la *pinga* — alcool de canne à sucre très différent du rhum et qu'on absorbe pur ou en *batida*, c'est-à-dire mêlé au jus d'un citron galet — des bardes métis, bottés, costumés d'oripeaux et prodigieusement ivres, se provoquaient au son du tambour à des duels de chansons satiriques. Il y avait aussi les croyances et les superstitions dont il était intéressant de faire la carte : cure de l'orgelet par l'imposition d'un anneau d'or, répartition de tous les aliments en deux groupes incompatibles : *comida quente*, *comida fria*, nourriture chaude et nourriture froide. Et d'autres associations maléfiques : poisson et viande, mangue avec boisson alcoolisée ou banane avec du lait.

Pourtant, dans l'intérieur de l'État, il était plus passionnant encore de s'attacher, non pas aux vestiges des traditions méditerranéennes mais aux formes singulières que favorisait une société en gestation. Le sujet était le même, il s'agissait toujours du passé et du présent, mais à l'inverse de l'enquête ethnographique de type classique, qui cherche à expliquer celui-ci par celui-là, c'était ici le présent fluide qui paraissait reconstituer des étapes très anciennes de l'évolution européenne. Comme au temps de la France mérovingienne, on voyait naître la vie communale et urbaine dans une campagne de latifundia.

Les agglomérations qui surgissaient n'étaient pas comme les villes d'aujourd'hui — si usées qu'il devient difficile d'y découvrir la marque de leur histoire particulière — confondues dans une forme de plus en plus homogène où s'affirment seulement les distinctions administratives. Au contraire, on pouvait scruter les villes comme un botaniste les plantes, reconnaissant au nom, à l'aspect et à la structure de chacune son appartenance à telle ou telle grande famille d'un règne ajouté par l'homme à la nature : le règne urbain.

Au cours des XIXe et XXe siècles, l'anneau mouvant de la frange pionnière s'était lentement déplacé d'est en ouest et du sud vers le nord. En 1836, seule la Norte, c'est-à-dire la région entre Rio et São Paulo, était solidement occupée, et le mouvement gagnait la zone centrale de l'État. Vingt ans plus tard, la colonisation mordait au nord-est sur la Mogiana et la Paulista ; en 1886, elle entamait l'Araraquara, l'Alta Sorocabana et la Noroeste. Dans ces dernières zones, en

1935 encore, la courbe de croissance de la population épousait celle de la production du café tandis que, dans les vieilles terres du Nord, l'effondrement de l'une anticipait d'un demi-siècle le déclin de l'autre : la chute démographique commence à s'y faire sentir à partir de 1920, alors que, dès 1854, les terres épuisées tombent à l'abandon.

Ce cycle d'utilisation de l'espace correspondait à une évolution historique dont la marque était également passagère. C'est seulement dans les grandes villes de la côte — Rio et São Paulo — que l'expansion urbaine semblait avoir une base assez solide pour paraître irréversible : São Paulo comptait 240 000 habitants en 1900, 580 000 en 1920, passait le million en 1928 et double ce cap aujourd'hui. Mais, à l'intérieur, les espèces urbaines naissaient et disparaissaient ; en même temps qu'elle se peuplait, la province se dépeuplait. En se déplaçant d'un point à un autre sans toujours s'accroître en nombre, les habitants changeaient de type social, et l'observation côte à côte de villes fossiles et de cités embryonnaires permettait, sur le plan humain et dans les limites temporelles extrêmement courtes, l'étude de transformations aussi saisissantes que celles du paléontologiste comparant au long des étages géologiques les phases, s'étendant sur des millions de siècles, de l'évolution des êtres organisés.

Dès qu'on quittait la côte il ne fallait pas perdre de vue que, depuis un siècle, le Brésil s'était transformé plus qu'il ne s'était développé.

À l'époque impériale, l'occupation humaine était faible, mais relativement bien répartie. Si les villes littorales ou voisines restaient petites, celles de l'intérieur avaient une vitalité plus grande qu'aujourd'hui. Par un paradoxe historique qu'on a trop souvent tendance à oublier, l'insuffisance générale des moyens de communication favorisait les plus mauvais ; quand on n'avait d'autre ressource que d'aller à cheval, on éprouvait moins de répugnance à prolonger de tels voyages pendant des mois plutôt que des jours ou des semaines, et à s'enfoncer là où le mulet seul pouvait se risquer. L'intérieur du Brésil vivait solidairement d'une vie lente sans doute, mais continue ; on naviguait à dates fixes sur les rivières, en petites étapes s'étendant sur plusieurs mois ; et des pistes complètement oubliées en 1935, comme celle de Cuiaba à Goyaz, servaient encore à un trafic intense de caravanes comptant chacune cinquante à deux cents mules, un siècle auparavant.

Si l'on excepte les régions les plus reculées, l'abandon dans lequel était tombé le Brésil central au début du XXe siècle ne reflétait nullement une situation primitive : il était le prix payé pour l'intensification du peuplement et des échanges dans les régions côtières, en raison des conditions de vie moderne qui s'y instauraient ; tandis que l'intérieur, parce que le progrès y était trop difficile, régressait au lieu de suivre le mouvement au rythme ralenti qui lui appartient. Ainsi la navigation à vapeur qui raccourcit les trajets a-t-elle tué à travers le monde des ports d'escale jadis célèbres ; on peut se demander si l'aviation, en nous invitant à jouer à saute-mouton par-dessus les étapes anciennes, n'est pas appelée à remplir le même rôle. Après tout, il est permis de rêver que le progrès mécanique s'arrache à lui-même cette rançon où se loge notre espoir : l'obligeant à rendre une menue monnaie de solitude et d'oubli, en échange de l'intimité dont il nous ravit massivement la jouissance.

À une échelle réduite, l'intérieur de l'État de São Paulo et les régions voisines illustraient ces transformations. Sans doute, il n'y avait plus trace de ces villes-fortins, par l'établissement desquelles on s'assurait jadis la possession d'une province et qui sont à l'origine de tant de villes brésiliennes de la côte ou des fleuves : Rio de Janeiro, Vitoria, Florianopolis dans son île, Bahia et Fortaleza sur le cap ; Manaus, Obidos au bord de l'Amazone ; ou encore Villa Bella de Mato Grosso dont les ruines périodiquement envahies par les Indiens Nambikwara subsistent près du Guaporé : jadis garnison fameuse d'un *capitão de mato* — capitaine de la brousse — à la frontière bolivienne, c'est-à-dire sur la ligne même que le pape Alexandre VI avait symboliquement tracée en 1493 à travers le Nouveau Monde encore inconnu, pour départager les convoitises rivales de la couronne d'Espagne et de celle du Portugal[4].

Vers le nord et vers l'est, se remarquaient quelques villes minières aujourd'hui désertes, dont les monuments délabrés — églises d'un flamboyant baroque du XVIIIe siècle — contrastaient par leur somptuosité avec la désolation environnante. Bourdonnantes tant que les mines étaient exploitées, maintenant léthargiques, elles semblaient s'être acharnées à retenir dans chaque creux et chaque pli de leurs colonnades torses, de leurs frontons à volutes et de leurs statues drapées, des parcelles de cette richesse qui engendra leur ruine : l'exploitation du sous-sol se payait au prix de la dévastation

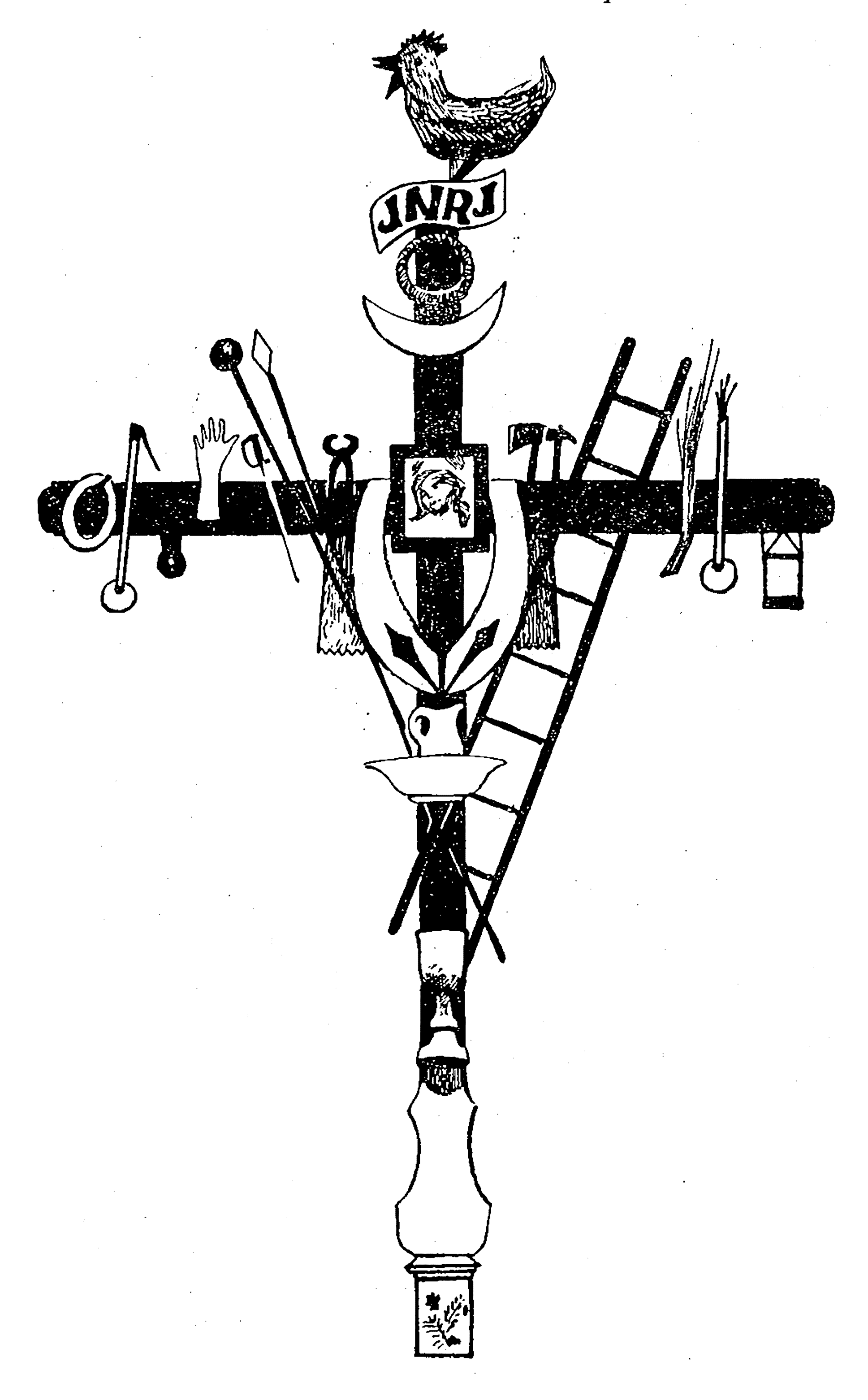


Fig. 2. *Calvaire rustique, dans l'intérieur de l'État de São Paulo, orné d'objets divers figurant les instruments de la Passion.*

de la campagne, surtout des forêts dont le bois alimentait les fonderies. Les cités minières se sont éteintes sur place, après avoir épuisé leur substance, comme l'incendie.

L'État de São Paulo évoque aussi d'autres événements : la lutte qui, dès le XVIe siècle, opposa les jésuites et les planteurs, chacun défendant une autre forme de peuplement. Avec les réductions, les premiers voulaient arracher les Indiens à la vie sauvage et les grouper sous leur direction dans un genre de vie communal. Dans certaines régions reculées de l'État, on reconnaît ces premiers villages brésiliens à leur nom d'*aldeia* ou de *missão*, et mieux encore à leur plan ample et fonctionnel : église au centre, commandant une place rectangulaire de terre battue envahie par l'herbe, le *largo da matriz*, et entourée de rues se coupant à angle droit, bordées de maisons basses remplaçant les huttes indigènes d'autrefois[5]. Les planteurs, *fazendeiros*, jalousaient le pouvoir temporel des missions qui freinait leurs exactions et les privait aussi de main-d'œuvre servile. Ils lançaient des expéditions punitives à la suite desquelles prêtres et Indiens se débandaient. Ainsi s'explique ce trait singulier de la démographie brésilienne que la vie de village, héritière des *aldeias*, se soit maintenue dans les régions les plus pauvres, tandis qu'ailleurs, là où une terre riche était âprement convoitée, la population n'avait d'autre choix que de se grouper autour de la maison du maître, dans les cahutes de paille ou de torchis toutes semblables, où le propriétaire pouvait garder l'œil sur les colons. Aujourd'hui encore, le long de certaines lignes de chemin de fer où, en l'absence de vie communale, les constructeurs sont réduits à établir arbitrairement des stations à distance régulière, les nommant par ordre alphabétique : Buarquina, Félicidade, Limão, Marilia (vers 1935, la compagnie Paulista en était à la lettre P) il arrive que, sur des centaines de kilomètres, le train ne s'arrête qu'à des « clés » : haltes desservant une fazenda qui rassemble toute la population : Chave Bananal, Chave Conceição, Chave Elisa...

Dans certains cas, au contraire, les planteurs décidaient, pour des raisons religieuses, de faire abandon de terre à une paroisse. Ainsi naissait un *patrimônio*, agglomération placée sous l'invocation d'un saint. D'autres patrimoines ont un caractère laïque, quand un propriétaire décidait de se faire *povoador*, populateur et même *plantador de cidade* : planteur, mais de ville. Il baptisait alors sa ville de son nom : Paulopolis, Orlandia ; ou, par calcul politique, il la plaçait sous le

patronage d'un personnage célèbre : Presidente-Prudente, Cornelio-Procopio, Epitacio-Pessoa[6]... Car même dans le cycle de vie si bref qui était le leur, les agglomérations trouvaient encore le moyen de changer plusieurs fois de nom, chacune de ces étapes étant également révélatrice de leur devenir. Au début, un simple lieu-dit repéré par un sobriquet ; soit à cause d'une petite culture au milieu de la brousse : *Batatais*, Pommes-de-terre ; soit en raison d'une carence de combustible pour chauffer la gamelle dans un site désolé : *Feijão-Cru*, Haricot-cru ; soit enfin parce que les provisions manquent en atteignant une étape lointaine, qui devient : *Arroz-sem-Sal*, Riz-sans-sel. Puis un jour, sur quelques milliers d'hectares reçus en concession, un « colonel » — titre libéralement distribué aux gros propriétaires et aux agents politiques — cherche à se bâtir une influence ; il recrute, il embauche, il rabat une population flottante, et Feijão-Cru se change en Leopoldina, Fernandópolis. Plus tard, la cité née du caprice et de l'ambition s'étiole et disparaît : il n'en reste que le nom de quelques masures où s'éteint une population minée par la malaria et l'ankylostomiase. Ou bien la ville prend ; elle acquiert une conscience collective, veut oublier qu'elle fut le jouet et l'instrument d'un homme : une population fraîchement émigrée d'Italie, d'Allemagne et d'une demi-douzaine d'autres provenances, se sent un besoin de racines, et va chercher dans les dictionnaires les éléments d'un nom indigène, généralement tupi, qui la pare à ses yeux d'un prestige précolombien : Tanabi, Votuporanga, Tupã ou Aymoré...

Mortes, les bourgades fluviales tuées par le chemin de fer, mais dont subsistent, çà et là, les vestiges illustrant un cycle avorté : au début, auberge et hangars sur la rive, pour permettre aux piroguiers de passer la nuit à l'abri des embûches indiennes ; puis, avec la petite navigation à vapeur, les *portos de lenha* où, tous les trente kilomètres environ, les bateaux à aubes et à cheminée grêle s'arrêtaient pour faire du bois ; enfin, les ports fluviaux aux deux extrémités du tronçon navigable, et — aux endroits rendus infranchissables par des rapides ou des chutes — les centres de transbordement.

En 1935, deux types de villes conservaient un aspect traditionnel tout en restant vivantes. C'étaient les *pousos*, villages de carrefour, et les *bocas de sertão*, « bouches de la brousse », à l'aboutissement des pistes. Déjà le camion commençait à se substituer aux anciens moyens de trans-

port : caravanes de mules ou chars à bœufs ; empruntant les mêmes pistes, contraint par leur état précaire à rouler en première ou en seconde sur des centaines de kilomètres, réduit au même rythme de marche que les bêtes de somme et astreint aux mêmes étapes où se coudoyaient les chauffeurs en salopettes huileuses et les *tropeiros* harnachés de cuir.

Les pistes répondaient mal à l'espoir qu'on y plaçait. Diverses par leur origine : anciennes routes de caravanes ayant jadis servi, dans un sens, au transport du café, de l'alcool de canne et du sucre ; dans l'autre, du sel, des légumes secs et de la farine ; et coupées de temps à autre par un *registro* en pleine brousse : barrière de bois entourée de quelques huttes où une autorité problématique, incarnée par un paysan en loques, réclamait le prix du péage ; et, ceci expliquant cela, d'autres réseaux plus secrets : les *estradas francas*, destinées à éviter les droits ; enfin, les *estradas muladas*, c'est-à-dire les routes de mules, et les *estradas boiadas*, routes de chars à bœufs. Sur celles-là, on entendait fréquemment, pendant deux ou trois heures d'affilée, le hurlement monotone et déchirant — au point d'en perdre la tête quand on n'avait pas l'habitude — produit par la friction de l'essieu d'un char se rapprochant lentement. Ces chars d'un modèle antique, importés au XVIe siècle d'un monde méditerranéen où ils n'avaient guère changé depuis les temps proto-historiques, se composaient d'une lourde caisse à timon, à parois de vannerie, posant directement sur un essieu solidaire de roues pleines, sans moyeu. Les bêtes de trait s'épuisaient à vaincre la résistance stridente opposée par l'essieu à la caisse, bien plus qu'à faire avancer le tout.

Aussi, les pistes étaient l'effet largement accidentel du nivelage résultant de l'action répétée d'animaux, de chars et de camions se dirigeant approximativement dans la même direction, mais chacun au hasard des pluies, des effondrements

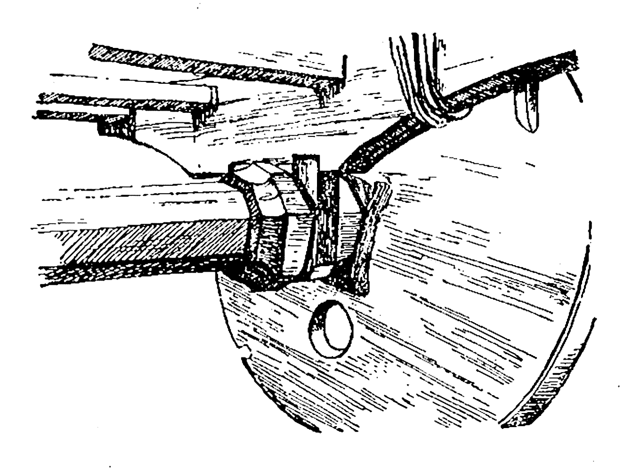


Fig. 3. *Char à bœufs ; détail de l'essieu.*

ou de la croissance de la végétation, cherchant à se frayer la voie la mieux adaptée aux circonstances : écheveau compliqué de ravines et de pentes dénudées, parfois réunies et larges alors d'une centaine de mètres, comme un boulevard en pleine brousse qui me rappelait les drailles cévenoles, ou bien se dissociant aux quatre coins de l'horizon sans qu'on sache jamais lequel de tous ces fils d'Ariane il fallait suivre pour ne pas, au bout d'une trentaine de kilomètres vaincus en plusieurs heures d'une progression périlleuse, se trouver perdu au milieu des sables ou des marais. À la saison des pluies, les pistes transformées en canaux de boue grasse étaient intransitables ; mais ensuite, le premier camion qui réussissait à passer creusait la glaise de sillons profonds auxquels la sécheresse donnait en trois jours la consistance et la solidité du ciment. Les véhicules qui suivaient n'avaient d'autre ressource que de placer leurs roues dans ces gorges et de laisser aller, ce qui était possible à condition d'avoir le même écartement des roues et la même hauteur de pont que le prédécesseur. Si l'écartement était le même et le châssis plus bas, le dôme de la piste vous élevait tout à coup, la voiture se trouvait perchée sur un socle compact qu'on était condamné à démanteler à la pioche. Si l'écartement était autre, il fallait rouler pendant des journées entières, les roues d'un côté en contrebas dans une rainure, les autres surélevées, si bien que le véhicule risquait à chaque instant de verser.

Il me souvient encore d'un voyage auquel René Courtin avait sacrifié sa Ford neuve. Jean Maugüé, lui et moi nous étions proposés d'aller aussi loin que la voiture s'y prêterait[7]. Cela s'est terminé à mille cinq cents kilomètres de São Paulo, dans la hutte d'une famille d'Indiens Karaja sur les bords de l'Araguaya ; au retour, les ressorts avant se brisèrent, nous roulâmes pendant cent kilomètres le bloc-moteur posant directement sur l'essieu, puis, pendant six cents autres, soutenu par une lame de fer qu'un artisan de village avait consenti à forger. Mais surtout, je me rappelle ces heures de conduite anxieuse, la nuit tombée — car les villages sont rares aux confins de São Paulo et de Goyaz — sans savoir à quel instant nous trahirait le sillon que nous avions choisi pour piste entre dix autres. Tout à coup, le *pouso* surgissait dans l'obscurité criblée d'étoiles tremblotantes : ampoules électriques alimentées par un petit moteur dont la pulsation était parfois perceptible depuis des heures, mais confondue par l'oreille avec les bruits nocturnes de la brousse. L'au-

berge offrait ses lits de fer ou ses hamacs, et dès l'aube on parcourait la *rua direita* de la *cidade viajante*, ville d'étape, avec ses maisons et ses bazars, et sa place occupée par les *regatões* et les *mascates* : commerçants, docteurs, dentistes et même notaires itinérants.

Les jours de foire, l'animation est grande : des centaines de paysans isolés ont quitté leur cahute pour l'occasion avec toute leur famille, voyage de plusieurs jours qui permettra, une fois l'an, de vendre un veau, une mule, un cuir de tapir ou de puma, quelques sacs de maïs, de riz, ou de café, et de rapporter en échange une pièce de cotonnade, du sel, du pétrole pour la lampe et quelques balles de fusil.

À l'arrière-plan le plateau s'étend, couvert de broussaille avec des arbustes épars. Une jeune érosion — le déboisement datant d'un demi-siècle — l'a légèrement décapé, comme à coups précautionneux d'herminette. Des différences de niveau de quelques mètres circonscrivent le début des terrasses et marquent des ravins naissants. Non loin d'un cours d'eau large mais superficiel — inondation capricieuse plutôt que rivière déjà fixée dans un lit — deux ou trois avenues parallèles bordent les enclos luxuriants autour des ranchos en torchis, couverts de tuiles et faisant étinceler la blancheur crémeuse de leur enduit de chaux, rendue plus intense par l'encadrement marron des volets et le rayonnement du sol pourpre. Dès les premières habitations, qui ressemblent à des halles couvertes à cause de leurs façades percées de grandes fenêtres sans vitres et presque toujours béantes, commencent des prairies d'herbe dure rongée jusqu'à la racine par le bétail. En prévision de la foire, les organisateurs ont fait déposer des provisions de fourrage : fanes de canne à sucre ou jeunes palmes comprimées au moyen de branchages et de liens d'herbe. Les visiteurs campent dans les intervalles entre ces blocs cubiques, avec leurs chars à roues pleines, cloutées sur le pourtour. Des parois en vannerie neuve, une toiture de cuirs de bœuf arrimée par des cordages, ont, au cours du voyage, fourni un abri complété ici par un auvent de palmes, ou une tente de cotonnade blanche prolongeant l'arrière du char. On fait cuire en plein vent le riz, les haricots noirs et la viande séchée ; les enfants nus courent entre les pattes des bœufs qui mastiquent les cannes dont les tiges flexibles pendent hors de leur bouche, comme de verdoyants jets d'eau.

Quelques jours plus tard, tout le monde est parti ; les

voyageurs se sont résorbés dans la brousse ; le *pouso* dort sous le soleil ; pendant un an, la vie campagnarde se réduira à l'animation hebdomadaire des *vilas de domingo*, fermées toute la semaine ; les cavaliers s'y retrouvent le dimanche à un croisement de pistes où se sont installés un débit de boissons et quelques huttes.

XIII

ZONE PIONNIÈRE

Des scènes de ce type, l'intérieur du Brésil les reproduit à l'infini quand on s'éloigne de la côte vers le nord ou vers l'ouest, là où la brousse s'allonge jusqu'aux marais du Paraguay ou la forêt-galerie des tributaires de l'Amazone. Les villages se font rares, et plus vastes les espaces qui les séparent : tantôt dégagés, et c'est le *campo limpo*, la savane « propre » ; tantôt broussailleux et nommés alors *campo sujo*, savane « sale », ou encore *cerrado* et *caatinga*, qui sont deux espèces de maquis.

Dans la direction du sud, celle de l'État de Parana, l'éloignement progressif du tropique, l'élévation des terres et l'origine volcanique du sous-sol sont, à des titres divers, responsables d'autres paysages et d'autres formes de vie. On y trouve côte à côte les restes de populations indigènes, encore proches des centres civilisés, et les formes les plus modernes de la colonisation intérieure. Aussi, c'est dans cette zone de la Norte-Parana que j'ai dirigé mes premières excursions.

Il ne fallait guère plus de vingt-quatre heures de voyage pour atteindre, au-delà de la frontière de l'État de São Paulo marquée par le fleuve Parana, la grande forêt tempérée et humide de conifères qui avait si longtemps opposé sa masse à la pénétration des planteurs ; jusqu'aux environs de 1930, elle était restée pratiquement vierge, à l'exception des bandes indiennes qui y erraient encore et de quelques pionniers isolés, en général paysans pauvres cultivant le maïs dans de petits défrichements.

Au moment où j'arrivai au Brésil, la région était en train de s'ouvrir, principalement sous l'influence d'une entreprise britannique qui avait obtenu du gouvernement la cession

initiale d'un million et demi d'hectares contre l'engagement d'y construire routes et chemin de fer[1]. Les Anglais se proposaient de revendre le territoire par lots à des émigrants provenant surtout d'Europe centrale et orientale, et de conserver la propriété du chemin de fer dont le trafic serait assuré par la production agricole. En 1935, l'expérience était en cours : à travers la forêt, la voie progressait régulièrement : cinquante kilomètres au début de l'année 1930, cent vingt-cinq à la fin, deux cents en 1932, deux cent cinquante en 1936. Tous les quinze kilomètres environ, on plaçait une station en bordure d'un défrichement d'un kilomètre carré qui deviendrait une ville. Celle-ci se peuplait avec le temps, de sorte qu'en effectuant le parcours, on traversait successivement, en tête de ligne Londrina, la doyenne, qui comptait déjà trois mille habitants, puis Nova-Dantzig avec quatre-vingt-dix, Rolandia avec soixante et la dernière-née, Arapongas, qui possédait en 1935 une maison et un unique habitant : un Français déjà mûr qui spéculait dans le désert, botté de leggins militaires provenant de la guerre de 1914-1918 et coiffé d'un canotier. Grand spécialiste de cette frange pionnière, Pierre Monbeig me dit qu'Arapongas, en 1950, comptait dix mille habitants[2].

Lorsqu'on parcourait la contrée à cheval ou en camion, empruntant les routes nouvellement tracées qui suivaient les crêtes à la façon des voies romaines en Gaule, il était impossible de savoir que le pays vivait : les lots allongés prenaient appui d'un côté sur la route, de l'autre sur le ruisseau qui courait au fond de chaque vallée ; mais c'est en bas, près de l'eau, qu'avait commencé l'installation ; la *derrubada*, le défrichement, remontait lentement la pente, si bien que la route elle-même, symbole de civilisation, restait engainée dans l'épaisse couverture forestière qui, pour quelques mois ou quelques années encore, continuerait à coiffer le sommet des collines. Mais, au fond des vallées, les premières récoltes, toujours fabuleuses dans cette *terra roxa*, terre violette et vierge, germaient entre les troncs des grands arbres gisants et les souches. Les pluies d'hiver se chargeraient de les décomposer en humus fertile que, presque aussitôt, elles entraîneraient le long des pentes, en même temps que celui qui nourrissait la forêt disparue et dont les racines manqueraient pour le retenir. Attendrait-on dix ans, vingt ou trente, avant que cette terre de Chanaan prenne l'aspect d'un paysage aride et dévasté ?

Pour le moment, les émigrants étaient tout aux dures joies de l'abondance ; des familles poméraniennes ou ukrainiennes — qui n'avaient pas encore eu le temps de construire une maison, partageant avec leurs bêtes un abri de planches au bord du ruisseau — chantaient cette glèbe miraculeuse dont il avait d'abord fallu briser l'ardeur comme à un cheval sauvage, pour que le maïs et le coton fructifient au lieu de se perdre en végétation luxuriante. Tel cultivateur allemand pleurait de joie en nous montrant le bosquet de citronniers nés de quelques pépins. Car ces hommes du Nord n'étaient pas seulement confondus par la fertilité, mais plus encore peut-être par l'étrangeté de cultures connues seulement à travers les contes de fées. Comme le pays est à la limite des zones tropicale et tempérée, quelques mètres de dénivellation correspondent à des différences climatiques sensibles : il était possible de tout faire pousser côte à côte, les plantes du pays natal et celles de l'Amérique, de sorte qu'enchantés de divertissements agricoles, ils juxtaposaient le blé et la canne à sucre, le lin et le café…

Les jeunes cités étaient complètement nordiques ; la nouvelle immigration y rejoignait l'ancienne : allemande, polonaise, russe, à un moindre degré italienne, qui, cent ans à peine auparavant, s'était groupée dans le sud de l'État autour de Curitiba. Des maisons en planches ou en troncs d'arbres équarris évoquaient l'Europe centrale et orientale. De longues charrettes à quatre roues rayonnées, attelées de chevaux, remplaçaient les chars à bœufs ibériques. Et là aussi, les linéaments d'un avenir qui prenait forme à un rythme accéléré passionnaient davantage que ces survivances imprévues. Un espace informe acquérait, jour après jour, une structure urbaine ; il se différenciait à la façon de l'embryon qui se segmente en cellules qui à leur tour se spécialisent en groupes, chacun dénoté par sa fonction. Déjà, Londrina était une ville organisée avec sa grande rue, son centre des affaires, son quartier d'artisans et sa zone résidentielle. Mais quels mystérieux formateurs étaient à l'œuvre sur le terrain vague à quoi se réduisait Rolandia, et surtout Arapongas, prêts à pousser certains types d'habitants dans un sens, et certains dans un autre, astreignant chaque zone à une fonction et lui imposant une vocation particulière ? Dans ces quadrilatères arbitrairement évidés au cœur de la forêt, les rues à angle droit sont au départ toutes semblables : tracés géométriques, dépourvus de qualité propre. Pourtant, les unes sont cen-

trales, les autres périphériques ; certaines sont parallèles et certaines perpendiculaires à la voie ferrée ou à la route ; ainsi, les premières sont dans le sens du trafic, les secondes le coupent et le suspendent. Le commerce et les affaires choisiront les premières, nécessairement achalandées ; et pour la raison inverse, les habitations privées et certains services publics préféreront les secondes ou y seront rejetés. Par leur combinaison, ces deux oppositions entre central et périphérique d'une part, parallèle et perpendiculaire de l'autre, déterminent quatre modes différents de vie urbaine qui façonneront les futurs habitants, favorisant les uns, décourageant les autres, générateurs de succès ou d'échecs. Et ce n'est pas tout : ces habitants relèvent de deux types : les grégaires pour qui une zone aura d'autant plus d'attrait que l'implantation urbaine y sera plus avancée, les solitaires soucieux de liberté ; et un nouveau contrepoint s'organisera, compliquant le premier.

Enfin, il faut faire leur place à de mystérieux facteurs à l'œuvre dans tant de villes, les chassant vers l'ouest et condamnant leurs quartiers orientaux à la misère ou à la décadence. Simple expression, peut-être, de ce rythme cosmique qui, depuis ses origines, a pénétré l'humanité de la croyance inconsciente que le sens du mouvement solaire est positif, le sens inverse négatif ; que l'un traduit l'ordre, l'autre le désordre. Voilà longtemps que nous n'adorons plus le soleil et que nous avons cessé d'associer les points cardinaux à des qualités magiques : couleurs et vertus. Mais, si rebelle que soit devenu notre esprit euclidien à la conception qualitative de l'espace, il ne dépend pas de nous que les grands phénomènes astronomiques ou même météorologiques n'affectent les régions d'un imperceptible mais indélébile coefficient ; que, pour tous les hommes, la direction est-ouest ne soit celle de l'accomplissement ; et pour l'habitant des régions tempérées de l'hémisphère boréal, que le nord ne soit le siège du froid et de la nuit ; le sud, celui de la chaleur et de la lumière. Rien de tout cela ne transparaît dans la conduite raisonnable de chaque individu. Mais la vie urbaine offre un étrange contraste. Bien qu'elle représente la forme la plus complexe et la plus raffinée de la civilisation, par l'exceptionnelle concentration humaine qu'elle réalise sur un petit espace et par la durée de son cycle, elle précipite dans son creuset des attitudes inconscientes, chacune infinitésimale mais qui, en raison du nombre d'individus

qui les manifestent au même titre et de la même manière, deviennent capables d'engendrer de grands effets. Telle la croissance des villes d'est en ouest et la polarisation du luxe et de la misère selon cet axe, incompréhensible si l'on ne reconnaît ce privilège — ou cette servitude — des villes, à la façon d'un microscope, et grâce au grossissement qui leur est propre, de faire surgir sur la lame de la conscience collective le grouillement microbien de nos ancestrales et toujours vivantes superstitions.

S'agit-il bien, d'ailleurs, de superstitions ? Dans de telles prédilections, je vois plutôt la marque d'une sagesse que les peuples sauvages ont spontanément pratiquée et contre quoi la rébellion moderne est la vraie folle. Ils ont souvent su gagner leur harmonie mentale aux moindres frais. Quelles usures, quelles irritations inutiles ne nous épargnerions-nous pas si nous acceptions de reconnaître les conditions réelles de notre expérience humaine, et qu'il ne dépend pas de nous de nous affranchir intégralement de ses cadres et de son rythme ? L'espace possède ses valeurs propres, comme les sons et les parfums ont des couleurs, et les sentiments un poids. Cette quête des correspondances n'est pas un jeu de poète ou une mystification (ainsi qu'on a osé l'écrire à propos du sonnet des voyelles, exemple classique aujourd'hui pour le linguiste qui connaît le fondement — non point de la couleur des phonèmes, variable selon les individus — de la relation qui les unit et qui admet une gamme limitée de possibles[3]) ; elle propose au savant le terrain le plus neuf et celui dont l'exploration peut encore lui procurer de riches découvertes. Si les poissons distinguent à la façon de l'esthète les parfums en clairs et foncés, et si les abeilles classent les intensités lumineuses en termes de pesanteur — l'obscurité étant pour elles lourde, et la clarté légère —, l'œuvre du peintre, du poète ou du musicien, les mythes et les symboles du sauvage doivent nous apparaître, sinon comme une forme supérieure de connaissance, au moins comme la plus fondamentale, la seule véritablement commune, et dont la pensée scientifique constitue seulement la pointe acérée : plus pénétrante parce que aiguisée sur la pierre des faits, mais au prix d'une perte de substance ; et dont l'efficacité tient à son pouvoir de percer assez profondément pour que la masse de l'outil suive complètement la tête[4].

Le sociologue peut apporter son aide à cette élaboration d'un humanisme global et concret. Car les grandes mani-

festations de la vie sociale ont ceci de commun avec l'œuvre d'art qu'elles naissent au niveau de la vie inconsciente, parce qu'elles sont collectives dans le premier cas, et bien qu'elles soient individuelles dans le second ; mais la différence reste secondaire, elle est même seulement apparente puisque les unes sont produites *par* le public et les autres *pour* le public et que ce public leur fournit à toutes deux leur dénominateur commun, et détermine les conditions de leur création.

Ce n'est donc pas de façon métaphorique qu'on a le droit de comparer — comme on l'a si souvent fait — une ville à une symphonie ou à un poème ; ce sont des objets de même nature. Plus précieuse peut-être encore, la ville se situe au confluent de la nature et de l'artifice. Congrégation d'animaux qui enferment leur histoire biologique dans ses limites et qui la modèlent en même temps de toutes leurs intentions d'êtres pensants, par sa genèse et par sa forme la ville relève simultanément de la procréation biologique, de l'évolution organique et de la création esthétique. Elle est à la fois objet de nature et sujet de culture ; individu et groupe ; vécue et rêvée : la chose humaine par excellence.

Dans ces villes de synthèse du Brésil méridional, la volonté secrète et têtue qui se faisait jour dans l'implantation des maisons, la spécialisation des artères, le style naissant des quartiers, paraissait d'autant plus significative qu'elle contrariait en le prolongeant le caprice qui avait donné naissance à l'entreprise. Londrina, Nova-Dantzig, Rolandia et Arapongas — nées de la décision d'une équipe d'ingénieurs et de financiers — rentraient doucement dans la concrète diversité d'un ordre vrai, comme avait fait un siècle plus tôt Curitiba, comme le fait peut-être aujourd'hui Goiania[5].

Curitiba, capitale de l'État de Parana, est apparue sur la carte le jour où le gouvernement décida de faire une ville : la terre acquise d'un propriétaire fut cédée en lots suffisamment bon marché pour créer un afflux de population. Le même système fut appliqué plus tard pour doter l'État de Minas de sa capitale Belo Horizonte. Avec Goiania, on s'est risqué davantage, puisque le but fut d'abord de fabriquer au Brésil sa capitale fédérale à partir du néant[6].

Au tiers environ de la distance qui sépare, à vol d'oiseau, la côte méridionale du cours de l'Amazone, s'étendent de vastes plateaux oubliés par l'homme depuis deux siècles. Au temps des caravanes et de la navigation fluviale, on pouvait les traverser en quelques semaines pour remonter des mines

vers le nord ; on gagnait ainsi les rives de l'Araguaya que l'on descendrait en barque jusqu'à Belem. Seul témoin de cette ancienne vie provinciale, la petite capitale de l'État de Goyaz, qui lui a donné son nom, dormait à mille kilomètres du littoral dont elle était pratiquement coupée. Dans un site verdoyant dominé par la silhouette capricieuse des mornes empanachés de palmes, des rues aux maisons basses dévalaient les coteaux entre les jardins et les places où les chevaux paissaient devant les églises à fenêtres ornées, moitié granges et moitié maisons à clocher. Des colonnades, des stucs, des frontons, toujours fraîchement fouettés d'un enduit mousseux comme du blanc d'œuf et teinté de crème, d'ocre, de bleu ou de rose, évoquaient le style baroque des pastorales ibériques. Une rivière coulait entre des quais moussus, parfois effondrés sous le poids des lianes, des bananiers et des palmiers qui avaient envahi les résidences abandonnées ; mais cette végétation somptueuse paraissait moins marquer celles-ci du signe de la décrépitude qu'elle n'ajoutait une dignité silencieuse à leurs façades dégradées.

Je ne sais s'il faut déplorer l'absurdité ou s'en réjouir : l'administration avait décidé d'oublier Goyaz, sa campagne, ses calades et sa grâce démodée. Tout cela était trop petit, trop vieux. Il fallait une table rase pour fonder la gigantesque entreprise dont on rêvait. On la trouva à cent kilomètres vers l'est, sous la forme d'un plateau couvert seulement d'herbe dure et de buissons épineux, comme s'il avait été frappé d'un fléau destructeur de toute faune et ennemi de la végétation. Nulle voie ferrée, nulle route pour y conduire, sinon des pistes bonnes pour les chars. Correspondant à ce territoire, un carré symbolique de cent kilomètres de côté fut marqué sur la carte, siège du district fédéral au centre duquel s'élèverait la future capitale. Comme aucun accident naturel n'était là pour importuner les architectes, ceux-ci purent travailler sur place comme ils l'eussent fait sur des épures. Le tracé de la ville fut dessiné par terre ; on délimita le pourtour et, à l'intérieur, les différentes zones : résidentielle, administrative, commerciale, industrielle et celle consacrée aux distractions. Celles-ci sont toujours importantes dans une cité pionnière ; n'y eut-il pas une époque, vers 1925, où Marilia, née d'une semblable entreprise, sur six cents maisons construites en comptait presque cent closes, pour la plupart consacrées à ces *Francesinhas* qui, avec les bonnes sœurs, formaient au XIX[e] siècle les deux ailes marchantes de

notre influence à l'étranger ; le Quai d'Orsay le savait bien, qui, en 1939 encore, consacrait une fraction substantielle de ses fonds secrets à la diffusion de revues dites légères[7]. Certains de mes anciens collègues ne me démentiront pas si je rappelle que la fondation de l'université de Rio Grande do Sul, État le plus méridional du Brésil, et la prédominance qui y fut donnée aux maîtres français, eurent pour origine le goût de notre littérature et de notre liberté, inculqué à Paris, au cours de sa jeunesse, à un futur dictateur par une demoiselle de petite vertu.

Du jour au lendemain les journaux furent couverts de placards en pleine page. On annonçait la fondation de la cité de Goiania ; autour d'un plan détaillé comme si la ville eût été centenaire, on énumérait les avantages promis aux habitants : voirie, chemin de fer, adduction d'eau, égouts et cinémas. Si je ne me trompe, il y eut même, au début, en 1935-1936, une période où la terre était offerte en prime aux acquéreurs qui consentaient à débourser les frais d'acte. Car les notaires et les spéculateurs étaient les premiers occupants.

J'ai visité Goiania en 1937. Une plaine sans fin, qui tenait du terrain vague et du champ de bataille, hérissée de poteaux électriques et de piquets d'arpentage, laissait apercevoir une centaine de maisons neuves dispersées aux quatre coins de l'horizon. La plus importante était l'hôtel, parallélépipède en ciment, qui, au milieu de cette platitude, évoquait une aérogare ou un fortin ; on lui eût volontiers appliqué l'expression « bastion de la civilisation » dans un sens, non plus figuré mais direct, qui prenait de cet usage une valeur singulièrement ironique. Car rien ne pouvait être aussi barbare, aussi inhumain, que cette emprise sur le désert. Cette bâtisse sans grâce était le contraire de Goyaz ; nulle histoire, nulle durée, nulle habitude n'en avait saturé le vide ou adouci la raideur ; on s'y sentait, comme dans une gare ou dans un hôpital, toujours passager et jamais résident. Seule la crainte d'un cataclysme pouvait justifier cette casemate. Il s'en était produit un en effet, dont le silence et l'immobilité régnants prolongeaient la menace. Cadmus, le civilisateur, avait semé les dents du dragon. Sur une terre écorchée et brûlée par le souffle du monstre, on attendait de voir pousser les hommes[8].

XIV

LE TAPIS VOLANT

Aujourd'hui, le souvenir du grand hôtel de Goiania en rencontre d'autres dans ma mémoire qui témoignent, aux deux pôles du luxe et de la misère, de l'absurdité des rapports que l'homme accepte d'entretenir avec le monde, ou plutôt qui lui sont de façon croissante imposés. J'ai retrouvé l'hôtel de Goiania, mais agrandi à une échelle disproportionnée, dans une autre ville non moins arbitraire, puisque les calculs politiques et l'arrachage systématique des populations avaient en 1950 fait passer Karachi, dans le cours de trois années, de 300 000 à 1 200 000 habitants ; et en plein désert aussi : à l'extrémité orientale de cette plaine aride, depuis l'Égypte jusqu'à l'Inde, qui dépouille une immense surface de notre globe de son épiderme vivant.

Village de pêcheurs à l'origine, puis avec la colonisation anglaise petit port et ville marchande, Karachi s'est trouvée en 1947 promue au rang de capitale[1]. Dans les longues avenues de l'ancien cantonnement bordées de casernes collectives ou individuelles — ces dernières, résidences privées de fonctionnaires ou d'officiers —, chacune isolée dans son enclos de végétation poussiéreuse, des hordes de réfugiés dormaient en plein vent et vivaient une existence miséreuse sur le trottoir ensanglanté de crachats au bétel, tandis que les millionnaires parsis bâtissaient pour les gens d'affaires occidentaux des palaces babyloniens. Pendant des mois, de l'aube à la nuit, une procession d'hommes et de femmes en loques défilait (en pays musulman, la ségrégation des femmes est moins une pratique religieuse qu'une marque de prestige bourgeois, et les plus pauvres n'ont même pas droit à un sexe), chacun chargé d'une corbeille de béton frais qu'il déversait dans le coffrage et que, sans marquer une pause, il retournait remplir auprès des mélangeuses pour accomplir un nouveau circuit. Chaque aile, à peine terminée, était livrée à la clientèle, car la chambre avec la pension coûtait par jour plus qu'une ouvrière ne touchait par mois ; ainsi amortissait-on en neuf mois le prix de construction d'un hôtel de luxe.

Il fallait donc aller vite, et les contremaîtres ne se souciaient guère que les différents blocs se raccordent exactement. Rien n'avait changé sans doute, depuis que les satrapes astreignaient des esclaves à déverser la boue et à empiler les briques pour édifier des palais boiteux, ornés de frises auxquelles le défilé des porteuses de corbeilles, se découpant sur le ciel en haut des échafaudages, aurait pu toujours servir de modèle.

Éloignée de la vie indigène (elle-même, en ce désert, création artificielle de la colonisation) par quelques kilomètres, rendus infranchissables par l'insupportable moiteur d'une mousson toujours avortée, et plus encore par la peur de la dysenterie — « *Karachi tummy* », comme disaient les Anglais[2] —, une clientèle de commerçants, d'industriels et de diplomates languissait de chaleur et d'ennui dans ces cuves de ciment nu qui leur servaient de chambre, comme si, plus encore qu'un souci d'économie, avait présidé à leur plan celui de pouvoir aisément en opérer la désinfection chaque fois que changeait le spécimen humain qui s'y était immobilisé pour quelques semaines ou quelques mois. Et mon souvenir franchit aussitôt trois mille kilomètres, pour juxtaposer à cette image une autre recueillie au temple de la déesse Kali, le plus ancien et vénéré sanctuaire de Calcutta. Là, près d'une mare croupissante et dans cette atmosphère de cour des miracles et d'âpre exploitation commerciale où se déroule la vie religieuse populaire de l'Inde, près des bazars regorgeant de chromolithographies pieuses et de divinités en plâtre peint, s'élève le moderne caravansérail construit par les entrepreneurs du culte pour loger les pèlerins : c'est la *rest house*, longue halle de ciment divisée en deux corps, un pour les hommes, l'autre pour les femmes et le long desquels courent des entablements, eux aussi de ciment nu, destinés à servir de lits ; on me fait admirer les rigoles d'écoulement et les prises d'eau : dès que la cargaison humaine s'est éveillée et qu'on l'a envoyée se prosterner, implorant la guérison de ses chancres et de ses ulcères, de ses suintements et de ses plaies, on lave tout à grande eau avec des lances, et les étals rafraîchis sont prêts à recevoir un nouvel arrivage ; jamais, sans doute — sauf dans les camps de concentration — on n'a confondu à tel point des humains avec de la viande de boucherie.

Encore était-ce un lieu de passage. Mais un peu plus loin, à Narayanganj, les ouvriers du jute travaillent dans une

géante toile d'araignée, filaments blanchâtres qui pendent des murs et flottent dans l'air ; ils en sortent pour rejoindre les *coolie lines*, auges de briques sans lumière et sans plancher où vivent six à huit personnes, alignées en ruelles sillonnées d'égouts à ciel ouvert qu'on irrigue trois fois par jour pour évacuer l'immondice. À cette formule, le progrès social tend à substituer celle des *workers' quarters*, prisons où deux ou trois ouvriers partagent des cellules de trois mètres sur quatre. Des murs tout autour, des policiers armés gardant les portes ; cuisine et salle à manger communes : cuves de ciment nu, lavables à grande eau, où chacun allume son feu et mange accroupi par terre, dans l'obscurité.

Quand j'occupai mon premier poste professoral, dans les Landes[3], on me montra un jour les basses-cours organisées spécialement pour le gavage des oies : chacune, enfermée dans une étroite logette, était réduite à la condition du tube digestif. C'était bien la même chose ici, avec cette double différence qu'à la place d'oies, je considérais des hommes et des femmes, et qu'au lieu de les engraisser, on se préoccupait plutôt de les faire maigrir. Mais dans les deux cas, l'éleveur reconnaissait exclusivement chez ses pensionnaires une activité, désirable là-bas, ou inévitable ici : ces alvéoles obscurs et sans air ne se prêtaient ni au repos, ni au loisir, ni à l'amour. Simples points d'attache au rivage de l'égout communal, ils procédaient d'une conception de la vie humaine ramenée à l'exercice des seules fonctions d'excrétion.

Pauvre Orient ! Dans la secrète Dacca, j'ai visité des maisons bourgeoises : certaines luxueuses, qui ressemblaient aux boutiques d'antiquaires new-yorkais de la Troisième Avenue ; d'autres aisées, garnies de guéridons en rotin, de napperons à franges et de porcelaines autant qu'un pavillon de retraités à Bois-Colombes. Certaines d'ancien style, pareilles à nos plus pauvres chaumières, avec un four de terre battue en guise de cuisine au fond d'une courette boueuse ; et des appartements de trois pièces pour jeunes ménages aisés dans des immeubles indiscernables de ceux que les services de la reconstruction bâtissent économiquement à Châtillon-sur-Seine ou à Givors[4], sauf qu'à Dacca les pièces étaient en ciment nu, comme aussi la salle d'eau, avec une simple prise, et le mobilier plus mince que celui d'une chambre de fillette. Accroupi sur le sol bétonné et éclairé par une faible ampoule pendant par son fil au plafond, ô Mille et Une Nuits, j'ai mangé là, avec mes doigts,

un dîner tout plein de succulences ancestrales : d'abord le *khichuri*, riz et petites lentilles appelées en anglais *pulse*, dont on voit dans les marchés les sacs remplis de variétés multicolores. Puis le *nimkorma*, fricassée de volaille ; le *chingri cari*, ragoût huileux et fruité de crevettes géantes, et celui aux œufs durs qui se nomme *dimer tak*, accompagné d'une sauce aux concombres, *shosha* ; enfin, le dessert, *firni*, riz au lait.

J'étais l'hôte d'un jeune professeur ; il y avait là son beau-frère, qui faisait fonction de maître d'hôtel, une bonne et un bébé ; enfin la femme de mon hôte qui s'émancipait du *pardah*[5] : silencieuse et biche effrayée, tandis que son mari, pour affirmer sa libération récente, l'assaillait de sarcasmes dont la lourdeur me faisait souffrir autant qu'elle ; l'obligeant, puisque j'étais ethnographe, à sortir son linge de corps d'une armoire de pensionnaire pour que j'en puisse faire l'inventaire. Un peu plus il l'aurait déshabillée, tant il était anxieux de donner des gages à cet Occident qu'il ignorait.

Ainsi, je voyais se préfigurer sous mes yeux une Asie de cités ouvrières et de H.L.M. qui sera celle de demain, répudiant tout exotisme et rejoignant, après une éclipse de cinq mille années, ce style de vie moderne et efficace qu'elle a peut-être inventé au IIIe millénaire et qui s'est ensuite déplacé à la surface de la terre, s'immobilisant provisoirement dans le Nouveau Monde à l'époque contemporaine au point d'être encore pour nous identifié à l'Amérique, mais, dès 1850, reprenant sa marche vers l'Ouest, gagnant le Japon et retrouvant aujourd'hui son lieu d'origine, après avoir achevé le tour du monde.

Dans la vallée de l'Indus, j'ai erré dans ces austères vestiges que les siècles, les sables, les inondations, le salpêtre et les invasions aryennes ont laissé subsister de la plus ancienne culture de l'Orient : Mohenjo-Daro, Harappa, loupes durcies de briques et de tessons[6]. Quel déconcertant spectacle que ces antiques corons ! Des rues tracées au cordeau et se recoupant à angle droit ; des quartiers ouvriers aux logements identiques ; des ateliers industriels pour la mouture des farines, la fonte et le ciselage des métaux, et la fabrication de ces gobelets d'argile dont les débris jonchent le sol ; des greniers municipaux occupant (dirait-on volontiers, en transposant dans le temps et l'espace) plusieurs « blocs » ; des bains publics, des canalisations et des égouts ; des quartiers résidentiels d'un confort solide et sans grâce. Pas de monuments, pas de grandes sculptures, mais, gisant à dix ou

vingt mètres de profondeur, des bibelots légers et des bijoux précieux, indices d'un art sans mystère et sans loi profonde, visant à satisfaire le besoin d'ostentation et la sensualité des riches. Cet ensemble rappelle au visiteur les prestiges et les tares d'une grande cité moderne ; il préfigure ces formes plus poussées de la civilisation occidentale dont à l'Europe même les États-Unis d'Amérique offrent aujourd'hui le modèle.

Au terme de quatre ou cinq mille ans d'histoire, on se plaît à imaginer qu'un cycle s'est bouclé ; que la civilisation urbaine, industrielle, bourgeoise, inaugurée par les villes de l'Indus, n'était pas si différente dans son inspiration profonde de celle destinée, après une longue involution dans la chrysalide européenne, à atteindre la plénitude de l'autre côté de l'Atlantique. Quand il était encore jeune, le plus Ancien Monde esquissait déjà le visage du Nouveau[7].

Je me méfie donc des contrastes superficiels et du pittoresque apparent ; ils tiennent parole trop peu de temps. Ce que nous nommons exotisme traduit une inégalité de rythme, significative pendant le laps de quelques siècles et voilant provisoirement un destin qui aurait aussi bien pu demeurer solidaire, comme le conçurent Alexandre et les rois grecs des rives de la Jumna, les empires scythe et parthe, les expéditions navales romaines aux côtes du Viêt Nam, et les cours cosmopolites des empereurs moghols[8]. Lorsque, la Méditerranée franchie, l'avion aborde l'Égypte, l'œil est d'abord surpris par cette symphonie grave formée par le vert-brun des palmeraies, le vert de l'eau — qu'on se sent enfin justifié d'appeler « Nil »[9] —, le sable beige et le limon violet ; et, plus encore que le paysage, par le plan survolé des villages : mal enclos dans leur périmètre, ils présentent un désordre compliqué de maisons et de ruelles qui atteste l'Orient. N'est-ce pas là l'opposé du Nouveau Monde, l'espagnol comme l'anglo-saxon qui, au XVI[e] siècle aussi bien qu'au XX[e], affirme sa prédilection pour les plans géométriques ?

Après l'Égypte, le survol de l'Arabie propose une série de variations sur un seul thème : le désert. D'abord, des roches semblables à des châteaux ruinés de briques rouges, s'élevant au-dessus de l'opale des sables ; ailleurs, les motifs compliqués, en forme d'arbres horizontaux — ou, mieux encore, d'algues ou de cristaux — tracés par le ruissellement paradoxal des oueds : au lieu de joindre leurs eaux, les dispersant en fins rameaux. Plus loin la terre semble foulée par

un monstrueux animal qui se serait épuisé à en exprimer le suc à coups de talon furieux.

Que ces sables ont des couleurs tendres ! On dirait un désert de chair : peau de pêche, nacre, poisson cru. À Akaba, l'eau, pourtant bienfaisante, reflète un bleu impitoyablement dur, tandis que les invivables massifs rocheux se fondent en teintes gorge-de-pigeon.

Vers la fin de l'après-midi, le sable s'efface progressivement dans la brume : elle-même sable céleste, rallié au parti de la terre contre le bleu-vert limpide du ciel. Le désert perd inflexions et accidents. Il se confond avec le soir, immense masse rose, uniforme, à peine plus pâteuse encore que le ciel. Le désert est devenu désert par rapport à soi. Peu à peu la brume gagne : il n'y a plus rien du tout, que la nuit.

Après l'escale de Karachi, le jour se lève sur le désert de Thar, lunaire, incompréhensible ; des petits groupes de champs apparaissent, encore isolés par de longues étendues désertiques. Avec le jour, les cultures se soudent et offrent une surface continue dans les tons roses et verts ; comme les couleurs exquises et fanées d'une très ancienne tapisserie élimée par un long usage et inlassablement reprisée. C'est l'Inde.

Les parcelles sont irrégulières mais nullement désordonnées dans la forme ou dans la couleur. De quelque façon qu'on les groupe, elles composent un ensemble équilibré, comme si leur tracé avait été longuement médité avec la mise en place : quelque chose comme la rêverie géographique d'un Klee. Tout cela est d'une rareté, d'une préciosité extrême et arbitraire, malgré la récurrence d'un thème trinitaire associant le village, les champs réticulés et le bosquet entourant une mare[10].

L'escale à Delhi donne, en rase-mottes, un bref aperçu d'une Inde romanesque : temples en ruine dans les broussailles d'un vert violent. Ensuite, les inondations commencent. L'eau paraît si stagnante, si dense, si limoneuse qu'elle évoque plutôt une huile dont les traînées surnageraient à la surface d'une eau qui serait elle-même le sol. On survole Bihar avec ses collines rocheuses et ses forêts[11], puis c'est le commencement du delta : la terre est cultivée jusqu'au dernier pouce, et chaque champ paraît un joyau d'or vert, scintillant et pâle sous l'eau qui l'imprègne, cerné du parfait rebord sombre de ses haies. Il n'y a pas d'angle vif, toutes les lisières sont arrondies et s'ajustent pourtant

les unes aux autres comme les cellules d'un tissu vivant. Plus près de Calcutta, les hameaux se multiplient : huttes empilées comme des œufs de fourmis dans des alvéoles de verdure dont l'intense couleur est encore exaltée par les tuiles rouge sombre de certains toits. En atterrissant, on découvre qu'il pleut à torrents.

Après Calcutta on traverse le delta du Brahmapoutre : monstre de fleuve, masse tellement tortueuse qu'elle semble une bête. Tout autour, la campagne est oblitérée par l'eau, à perte de vue, sauf les champs de jute qui, d'avion, forment autant de carrés de mousse dont la fraîcheur aurait exaspéré le vert. Les villages entourés d'arbres émergent de l'eau comme des bouquets. On aperçoit des embarcations qui grouillent tout autour.

Placée entre ce sable sans hommes et cette humanité sans sol, que l'Inde, terre des hommes[12], offre un visage équivoque ! L'idée que je peux m'en faire, pendant les huit heures que dure sa traversée de Karachi à Calcutta, la décroche définitivement du Nouveau Monde. Ce n'est ni le carrelage rigoureux du Middle West ou du Canada, formé d'unités identiques dont chacune porte sur un bord, toujours au même endroit, la précise égrenure de la ferme ; ni surtout le profond velours de la forêt tropicale sur quoi les régions pionnières commencent à peine de mordre à coups d'échancrures audacieuses. Le spectacle de cette terre, divisée en infimes parcelles et cultivée jusqu'au dernier arpent, inspire d'abord à l'Européen un sentiment de familiarité. Mais ces tons confondus, ces contours irréguliers des champs et des rizières sans cesse repris en tracés différents, ces bordures indistinctes et comme rapetassées, c'est bien de la même tapisserie qu'il s'agit, mais d'une tapisserie que — comparée aux formes et aux couleurs mieux délimitées de la campagne européenne — on a l'impression de regarder *à l'envers*.

Simple image ; mais elle traduit assez bien la position respective de l'Europe et de l'Asie par rapport à leur civilisation commune (et de celle-là même, par rapport à son rejet américain). Du point de vue des aspects matériels au moins, l'une paraît être à l'envers de l'autre, l'une a toujours été gagnante, l'autre perdante ; comme si, dans l'exercice d'une commune entreprise, l'une avait drainé tous les avantages, laissant à l'autre les misères pour récolte. Dans un cas (mais pour combien de temps encore ?) une expansion démographique régulière a permis le progrès agricole et industriel,

les ressources augmentant plus vite que les consommateurs. Dans l'autre, la même révolution a entraîné, depuis le XVIII[e] siècle, un abaissement constant des prélèvements individuels sur une masse de biens restée relativement stationnaire. Europe, Inde, Amérique du Nord et Amérique du Sud n'épuisent-elles pas les combinaisons possibles entre le cadre géographique et le peuplement ? À l'Amérique amazonienne, région de tropiques pauvres mais sans hommes (ceci compensant partiellement cela), s'oppose l'Asie du Sud, également tropicale et pauvre, mais surpeuplée (ceci aggravant cela), comme — dans la catégorie des pays tempérés — l'Amérique du Nord aux vastes ressources et à population relativement restreinte fait pendant à une Europe aux ressources relativement restreintes mais au chiffre de population élevé. De quelque façon qu'on dispose ces évidences, l'Asie du Sud est toujours le continent sacrifié.

XV

FOULES

Qu'il s'agisse des villes momifiées de l'Ancien Monde ou des cités fœtales du Nouveau, c'est à la vie urbaine que nous sommes habitués à associer nos valeurs les plus hautes sur le plan matériel et spirituel. Les grandes villes de l'Inde sont une zone ; mais ce dont nous avons honte comme d'une tare, ce que nous considérons comme une lèpre, constitue ici le fait urbain réduit à son expression dernière : l'agglomération d'individus dont la raison d'être est de s'agglomérer par millions, quelles que puissent être les conditions réelles. Ordure, désordre, promiscuité, frôlements ; ruines, cabanes, boue, immondices ; humeurs, fiente, urine, pus, sécrétions, suintements : tout ce contre quoi la vie urbaine nous paraît être la défense organisée, tout ce que nous haïssons, tout ce dont nous nous garantissons à si haut prix, tous ces sous-produits de la cohabitation, ici ne deviennent jamais sa limite. Ils forment plutôt le milieu naturel dont la ville a besoin pour prospérer. À chaque individu, la rue, sente ou venelle, fournit un chez-soi où il s'assied, dort, ramasse sa nourriture à même une gluante ordure. Loin de le repousser, elle

acquiert une sorte de statut domestique du seul fait d'avoir été exsudée, excrétée, piétinée et maniée par tant d'hommes.

Chaque fois que je sors de mon hôtel à Calcutta, investi par les vaches et dont les fenêtres servent de perchoir aux charognards, je deviens le centre d'un ballet que je trouverais comique s'il n'inspirait à ce point la pitié. On peut y distinguer plusieurs entrées, chacune assurée par un grand rôle :

le cireur de chaussures, qui se jette à mes pieds ;

le petit garçon nasillard qui se précipite : *one anna, papa, one anna !* ;

l'infirme presque nu pour qu'on puisse mieux détailler ses moignons ;

le proxénète : *British girls, very nice*... ;

le marchand de clarinettes ;

le porteur de New Market, qui supplie de tout acheter, non point qu'il y soit directement intéressé, mais parce que les annas gagnées à me suivre lui permettront de manger. Il détaille le catalogue avec la même concupiscence que si tous ces biens lui étaient destinés : *Suitcases ? Shirts ? Hose ?...*

Et enfin, toute la troupe des petits sujets : racoleurs de *rickshaws*, de *gharries*, de taxis[1]. Il y a autant de taxis qu'on veut à trois mètres, le long du trottoir. Mais qui sait ? Je puis être un si grand personnage que je ne daignerai pas les apercevoir... Sans compter la cohorte des marchands, boutiquiers, camelots à qui votre passage annonce le Paradis : vous allez peut-être leur acheter quelque chose.

Que celui qui voudrait en rire ou s'irriter prenne garde, comme devant un sacrilège. Ces gestes grotesques, ces démarches grimaçantes, il serait vain de les censurer, criminel de les railler, au lieu d'y voir les symptômes cliniques d'une agonie. Une seule hantise, la faim, inspire ces conduites de désespoir ; la même qui chasse les foules des campagnes, faisant en quelques années passer Calcutta de deux à cinq millions d'habitants ; entasse les fuyards dans le cul-de-sac des gares où on les aperçoit du train, la nuit, endormis sur les quais et enroulés dans la cotonnade blanche qui forme aujourd'hui leur vêtement et sera demain leur suaire ; et confère son intensité tragique au regard du mendiant qui croise le vôtre, à travers les barreaux métalliques du compartiment de première classe placés là — comme le soldat armé accroupi sur le marchepied — pour vous protéger contre cette revendication muette d'un seul, qui pourrait se changer en une hurlante émeute si la compassion du voyageur, plus forte

que la prudence, entretenait ces condamnés dans l'espérance d'une aumône.

L'Européen qui vit dans l'Amérique tropicale se pose des problèmes. Il observe des relations originales entre l'homme et le milieu géographique ; et les modalités mêmes de la vie humaine lui offrent sans cesse des sujets de réflexion. Mais les relations de personne à personne n'affectent pas une forme nouvelle ; elles sont du même ordre que celles qui l'ont toujours entouré. Dans l'Asie méridionale, au contraire, il lui semble être en deçà ou au-delà de ce que l'homme est en droit d'exiger du monde, et de l'homme.

La vie quotidienne paraît être une répudiation permanente de la notion de relations humaines. On vous offre tout, on s'engage à tout, on proclame toutes les compétences alors qu'on ne sait rien. Ainsi, on vous oblige d'emblée à nier chez autrui la qualité humaine qui réside dans la bonne foi, le sens du contrat et la capacité de s'obliger. Des *rickshaw boys* proposent de vous conduire n'importe où, bien qu'ils soient plus ignorants de l'itinéraire que vous-même. Comment donc ne pas s'emporter et — quelque scrupule que l'on ait à monter dans leur pousse et à se faire traîner par eux — ne pas les traiter en bêtes, puisqu'ils vous contraignent à les considérer tels par cette déraison qui est la leur ?

La mendicité générale trouble plus profondément encore. On n'ose plus croiser un regard franchement, par pure satisfaction de prendre contact avec un autre homme, car le moindre arrêt sera interprété comme une faiblesse, une prise donnée à l'imploration de quelqu'un. Le ton du mendiant qui appelle : « SA-HIB ! » est étonnamment semblable à celui que nous employons pour gourmander un enfant : « VO-YONS ! » amplifiant la voix et baissant le ton sur la dernière syllabe, comme s'ils disaient : « Mais c'est évident, cela crève les yeux, ne suis-je pas là, à mendier devant toi, ayant de ce seul fait, sur toi, une créance ? À quoi penses-tu donc ? Où as-tu la tête ? » L'acceptation d'une situation de fait est si totale qu'elle parvient à dissoudre l'élément de supplication. Il n'y a plus que la constatation d'un état objectif, d'un rapport naturel de lui à moi, dont l'aumône devrait découler avec la même nécessité que celle unissant, dans le monde physique, les causes et les effets.

Là aussi, on est contraint par le partenaire à lui dénier l'humanité qu'on voudrait tant lui reconnaître. Toutes les situations initiales qui définissent les rapports entre des

personnes sont faussées, les règles du jeu social truquées, il n'y a pas moyen de commencer. Car, voudrait-on même traiter ces malheureux comme des égaux, ils protesteraient contre l'injustice : ils ne se veulent pas égaux ; ils supplient, ils conjurent que vous les écrasiez de votre superbe, puisque c'est de la dilatation de l'écart qui vous sépare qu'ils attendent une bribe (que l'anglais dit juste : *bribery*) d'autant plus substantielle que le rapport entre nous sera distendu ; plus ils me placeront haut, plus ils espéreront que ce rien qu'ils me demandent deviendra quelque chose. Ils ne revendiquent pas un droit à la vie ; le seul fait de survivre leur paraît une aumône imméritée, à peine excusée par l'hommage rendu aux puissants.

Ils ne songent donc pas à se poser en égaux. Mais, même d'êtres humains, on ne peut supporter cette pression incessante, cette ingéniosité toujours en alerte pour vous tromper, pour vous « avoir », pour obtenir quelque chose de vous par ruse, mensonge ou vol. Et pourtant, comment se durcir ? Car — et c'est ici qu'on *n'en sort plus* — tous ces procédés sont des modalités diverses de la prière. Et c'est parce que l'attitude fondamentale à votre égard est celle de la prière, même quand on vous vole, que la situation est si parfaitement, si totalement insupportable et que je ne puis, quelque honte que j'en éprouve, résister à confondre les réfugiés — que j'entends toute la journée, des fenêtres de mon palace, geindre et pleurer à la porte du Premier ministre au lieu de nous chasser de nos chambres qui logeraient plusieurs familles — avec ces corbeaux noirs à camail gris qui croassent sans trêve dans les arbres de Karachi.

Cette altération des rapports humains paraît d'abord incompréhensible à un esprit européen. Nous concevons les oppositions entre les classes sous forme de lutte ou de tension, comme si la situation initiale — ou idéale — correspondait à la solution de ces antagonismes. Mais ici, le terme de tension n'a pas de sens. Rien n'est tendu, il y a belle lurette que tout ce qui pouvait être tendu s'est cassé. La rupture est au commencement, et cette absence d'un « bon temps », à quoi on puisse se référer pour en retrouver les vestiges ou pour souhaiter son retour, laisse en proie à une seule conviction : tous ces gens qu'on croise dans la rue sont en train de se perdre. Pour les retenir un moment sur la pente, suffirait-il même de se dépouiller ?

Et si l'on veut penser en termes de tension, le tableau

auquel on arrive n'est guère moins sombre. Car alors, il faudra dire que tout est si tendu qu'il n'y a plus d'équilibre possible : dans les termes du système et à moins qu'on ne commence par la détruire, la situation est devenue irréversible. D'emblée, on se trouve en déséquilibre vis-à-vis de suppliants qu'il faut repousser, non parce qu'on les méprise mais parce qu'ils vous avilissent de leur vénération, vous souhaitant plus majestueux, plus puissants encore, dans la conviction extravagante que chaque infime amélioration de leur sort ne peut provenir que de celle cent fois multipliée du vôtre. Comme s'éclairent les sources de la cruauté dite asiatique ! Ces bûchers, ces exécutions et ces supplices, ces armes chirurgicales conçues pour infliger d'inguérissables blessures, ne résultent-ils pas d'un jeu atroce, enjolivement de ces rapports abjects où les humbles vous font chose en se voulant chose et réciproquement ? L'écart entre l'excès de luxe et l'excès de misère fait éclater la dimension humaine. Seule reste une société où ceux qui ne sont capables de rien survivent en espérant tout (quel rêve bien oriental que les génies des *Mille et Une Nuits* !), et où ceux qui exigent tout n'offrent rien.

Dans de telles conditions, il n'est pas surprenant que des relations humaines incommensurables à celles dont nous nous complaisons à imaginer (trop souvent de façon illusoire) qu'elles définissent la civilisation occidentale nous apparaissent alternativement inhumaines et subhumaines, comme celles que nous observons au niveau de l'activité enfantine. Sous certains aspects au moins, ce peuple tragique nous semble enfantin : à commencer par la gentillesse de ses regards et de ses sourires. Il y a aussi l'indifférence à la tenue et au lieu, frappante chez tous ces gens assis, couchés dans n'importe quelle position ; le goût du colifichet et de l'oripeau ; les conduites naïves et complaisantes d'hommes qui se promènent en se tenant par la main, urinent accroupis en public, et tètent la fumée sucrée de leur *chilam*[2] ; le prestige magique des attestations et des certificats, et cette croyance commune que tout est possible, se traduisant chez les cochers (et plus généralement de la part de tous ceux qu'on emploie) par des prétentions démesurées vite satisfaites au quart ou au dixième. « De quoi ont-ils à se plaindre ? » fit demander un jour par son interprète le gouverneur du Bengale oriental aux indigènes des collines de Chittagong, rongés par la maladie, la sous-alimentation, la

pauvreté, et malicieusement persécutés par les musulmans. Ils réfléchirent longuement, et répondirent : « Du froid[3]... »

Tout Européen dans l'Inde se voit — qu'il le veuille ou non — entouré d'un nombre respectable de serviteurs hommes à tout faire que l'on nomme *bearers*. Est-ce le système des castes, une inégalité sociale traditionnelle ou les exigences des colonisateurs qui expliquent leur soif de servir ? Je ne sais, mais l'obséquiosité qu'ils déploient réussit vite à rendre l'atmosphère irrespirable. Ils s'étendraient par terre pour vous épargner un pas sur le plancher, vous proposent dix bains par jour : quand on se mouche, quand on mange un fruit, quand on se tache le doigt... À chaque instant ils rôdent, implorent un ordre. Il y a quelque chose d'érotique dans cette angoisse de soumission. Et si votre conduite ne répond pas à leur attente, si vous n'agissez pas en toutes circonstances à la façon de leurs anciens maîtres britanniques, leur univers s'écroule : pas de pudding ? Bain après le dîner au lieu d'avant ? Il n'y a donc plus de bon Dieu... Le désarroi se peint sur leur visage ; je fais précipitamment machine en arrière, je renonce à mes habitudes ou aux occasions les plus rares. Je mangerai une poire dure comme une pierre, un custard glaireux, puisque je dois payer du sacrifice d'un ananas le sauvetage moral d'un être humain.

J'ai été pendant quelques jours logé au Circuit House de Chittagong[4] : palais de bois en style de chalet suisse où j'occupais une chambre de neuf mètres sur cinq et six mètres de hauteur. On n'y comptait pas moins de douze commutateurs : plafonnier, vasques murales, éclairage indirect, salle de bains, *dressing-room*, miroir, ventilateurs, etc. Ce pays n'était-il pas celui des feux *de Bengale* ? Par cette débauche électrique, quelque maharadjah s'était réservé la délectation d'un feu d'artifice intime et quotidien.

Un jour, dans la ville basse, j'arrêtai la voiture mise à ma disposition par le chef de district devant une boutique de bonne apparence où je voulus entrer : *Royal Hair Dresser, High class cutting*, etc. Le chauffeur me regarde horrifié : « *How can you sit there ?* » Que deviendrait en effet son propre prestige auprès des siens si le *Master* se dégradait, et le dégradait du même coup, en s'asseyant auprès de ceux de sa race ?... Découragé, je lui laisse le soin d'organiser lui-même le rituel de la coupe de cheveux pour un être d'essence supérieure. Résultat : une heure d'attente dans la voiture jusqu'à ce que le coiffeur ait terminé avec ses clients et rassemblé son maté-

riel ; retour ensemble au Circuit House dans notre Chevrolet. À peine arrivés dans ma chambre aux douze commutateurs, le *bearer* fait couler un bain pour que je puisse, sitôt la coupe terminée, me laver de la souillure de ces mains serves qui ont frôlé mes cheveux.

De telles attitudes sont enracinées dans un pays dont la culture traditionnelle inspire à chacun de se faire roi par rapport à quelqu'un d'autre, pour peu qu'il parvienne à se découvrir ou à se créer un inférieur. Comme il souhaiterait que je le traite, le *bearer* traitera l'homme de peine appartenant aux *scheduled castes*, c'est-à-dire les plus basses, « inscrites », disait l'administration anglaise, comme ayant droit à sa protection puisque la coutume leur refusait presque la qualité humaine ; et sont-ce bien des hommes, en effet, ces balayeurs et enleveurs de tinettes obligés par cette double fonction à rester accroupis toute la journée soit que, sur le perron des chambres, ils collectent dans leurs mains la poussière à l'aide d'une balayette sans manche, soit que, par-derrière, ils sollicitent, à coups de poing martelant le bas des portes, l'occupant du cabinet de toilette d'en terminer vite avec ce monstrueux ustensile que les Anglais appellent « commôde », comme si, toujours contractés et courant comme des crabes à travers la cour, eux aussi trouvaient, en ravissant au maître sa substance, le moyen d'affirmer une prérogative et d'acquérir un statut.

Il faudra bien autre chose que l'indépendance et le temps pour effacer ce pli de servitude. Je m'en rendais compte une nuit à Calcutta, sortant du Start Theater où j'étais allé assister à la représentation d'une pièce bengali, inspirée d'un sujet mythologique et appelée *Urboshi.* Un peu perdu dans ce quartier périphérique d'une ville où j'étais arrivé la veille, je me trouvai devancé, pour arrêter l'unique taxi qui passait, par une famille locale de bonne bourgeoisie. Mais le chauffeur ne l'entendait pas ainsi : au cours d'une conversation animée qui s'engagea entre lui et ses clients, et où le mot *Sahib* revenait avec insistance, il parut souligner leur inconvenance de se mettre en concurrence avec un Blanc. Avec une mauvaise humeur discrète, la famille partit à pied dans la nuit et le taxi me ramena ; peut-être le chauffeur escomptait-il un pourboire plus substantiel ; mais autant que mon bengali sommaire me permît de le comprendre, c'était bien autre chose sur quoi portait la discussion : un ordre traditionnel, qui devait être respecté.

J'en fus d'autant plus déconcerté que cette soirée m'avait donné l'illusion de surmonter quelques barrières. Dans cette vaste salle délabrée qui tenait du hangar autant que du théâtre, j'avais beau être seul étranger, j'étais tout de même mêlé à la société locale. Ces boutiquiers, commerçants, employés, fonctionnaires, parfaitement dignes et accompagnés souvent de leurs femmes dont la charmante gravité semblait témoigner qu'elles avaient peu l'habitude de sortir, manifestaient à mon égard une indifférence qui avait quelque chose de bienfaisant après l'expérience de la journée ; si négative que fût leur attitude, et peut-être même pour cette raison, elle instaurait entre nous une discrète fraternité.

La pièce, dont je ne comprenais que des bribes, formait un mélange de Broadway, de Châtelet et de *Belle Hélène*[5]. Il y avait des scènes comiques et ancillaires, des scènes d'amour pathétiques, l'Himalaya, un amant déçu qui y vivait en ermite et un dieu porteur de trident et au regard foudroyant qui le protégeait contre un général à grosses moustaches ; enfin une troupe de *chorus girls* dont la moitié ressemblaient à des filles de garnison, et l'autre à de précieuses idoles tibétaines. À l'entracte, on servait du thé et de la limonade dans des gobelets en poterie abandonnés après usage — comme cela se faisait il y a quatre mille ans à Harappa où l'on peut toujours ramasser les tessons — pendant que des haut-parleurs diffusaient une musique canaille et pleine de verve, intermédiaire entre des airs chinois et des paso doble.

En contemplant les évolutions du jeune premier dont le léger costume dégageait les frisures, le double menton et les formes grassouillettes, je me rappelais une phrase lue quelques jours auparavant dans la page littéraire d'un journal local, et que je transcris ici sans la traduire pour ne pas laisser échapper la saveur indescriptible de l'anglo-indien : ... *and the young girls who sigh as they gaze into the vast blueness of the sky, of what are they thinking ? Of fat, prosperous suitors*[6]... Cette référence aux « gras prétendants » m'avait étonné, mais, considérant le héros avantageux qui faisait onduler sur scène les replis de son estomac et évoquant les mendiants affamés que j'allais retrouver à la porte, je percevais mieux cette valeur poétique de la réplétion pour une société qui vit dans une intimité si lancinante avec la disette. Les Anglais ont compris, d'ailleurs, que le plus sûr moyen de poser ici aux surhommes

était de convaincre les indigènes qu'il leur fallait une quantité de nourriture très supérieure à celle qui suffit à un homme ordinaire.

Voyageant dans les collines de Chittagong, sur la frontière birmane, avec le frère d'un rajah local devenu fonctionnaire[7], je me suis vite étonné de la sollicitude avec laquelle il me faisait gaver par ses serviteurs : à l'aube le *palancha*, c'est-à-dire le « thé au lit » (si tant est que le terme pût s'appliquer aux élastiques planchers de bambous tressés sur quoi nous dormions dans les huttes indigènes) ; deux heures plus tard, un solide *breakfast* ; le repas de midi ; un thé copieux à 5 heures ; enfin le dîner. Tout cela dans des hameaux dont la population se nourrissait, deux fois par jour seulement, de riz et de courges bouillies, assaisonnés par les plus riches d'un peu de sauce de poisson fermentée. Très vite je n'y tins plus, aussi bien pour des raisons physiologiques que morales. Mon compagnon, aristocrate bouddhiste élevé dans un collège anglo-indien, et fier d'une généalogie remontant à quarante-six générations (il se référait à son très modeste bungalow en disant « mon palais » puisqu'il avait appris à l'école qu'on appelait ainsi la demeure des princes), se montrait stupéfait et vaguement choqué de ma tempérance : « *Don't you take five times a day ?* » Non, je ne « prenais » pas cinq fois par jour, surtout au milieu de gens mourant de faim. De la bouche de cet homme qui n'avait jamais vu de Blanc autre qu'anglais, les questions fusaient : que mangeait-on en France ? Quelle était la composition des repas ? L'intervalle les séparant ? Je m'efforçai de le renseigner comme un indigène consciencieux répondant à l'enquête d'un ethnographe, et à chacune de mes paroles, je mesurais le bouleversement qui s'opérait dans son esprit. Toute sa conception du monde changeait : après tout, un Blanc pouvait être seulement un homme.

Pourtant il faut si peu de choses, ici, pour créer l'humanité ! Voici un artisan installé tout seul sur un trottoir où il a disposé quelques bouts de métal et ses outils. Il s'occupe à une besogne infime d'où il tire sa subsistance et celle des siens. Quelle subsistance ? Dans les cuisines en plein vent, des parcelles de viande agglomérées autour de baguettes grillent sur des braises ; des laitages réduisent dans des bassins coniques ; des rouelles de feuilles disposées en spirale servent à envelopper la chique de bétel ; les grains d'or du gram rôtissent dans le sable chaud[8]. Un enfant promène

dans une cuvette quelques pois chiches dont un homme achète l'équivalent d'une cuiller à soupe ; il s'accroupit aussitôt pour manger, dans la même posture indifférente aux passants qu'il prendra un instant après pour uriner. Dans des guinguettes en planches, les oisifs passent des heures à boire un thé coupé de lait.

On a besoin de peu pour exister : peu d'espace, peu de nourriture, peu de joie, peu d'ustensiles ou d'outils ; c'est la vie dans un mouchoir de poche. En revanche, il semble y avoir beaucoup d'âme. On le sent à l'animation de la rue, à l'intensité des regards, à la virulence de la moindre discussion ; à la courtoisie des sourires qui marquent le passage de l'étranger, accompagnés souvent, en pays musulman, d'un « *salaam* » la main portée au front. Comment interpréter autrement l'aisance avec laquelle ces gens prennent place dans le cosmos ? Voilà bien la civilisation du tapis de prière qui représente le monde, ou du carré dessiné sur le sol qui définit un lieu de culte. Ils sont là, en pleine rue, chacun dans l'univers de son petit étalage et vaquant placidement à son industrie au milieu des mouches, des passants et du vacarme : barbiers, scribes, coiffeurs, artisans. Pour pouvoir résister, il faut un lien très fort, très personnel avec le surnaturel, et c'est là que réside peut-être un des secrets de l'islam et des autres cultes de cette région du monde, que chacun se sente constamment en présence de son Dieu.

Je me souviens d'une promenade à Clifton Beach, près de Karachi au bord de l'océan Indien. Au bout d'un kilomètre de dunes et de marais, on débouche sur une longue plage de sable sombre, aujourd'hui déserte mais où, les jours de fête, la foule se rend dans des voitures traînées par des chameaux plus endimanchés que leurs maîtres. L'océan était d'un blanc verdâtre. Le soleil se couchait ; la lumière semblait venir du sable et de la mer, par-dessous un ciel en contre-jour. Un vieillard enturbanné s'était improvisé une petite mosquée individuelle avec deux chaises de fer empruntées à une guinguette voisine où rôtissaient les *kebab*. Tout seul sur la plage, il priait.

XVI
MARCHÉS

Sans que j'en aie formé le dessein, une sorte de *travelling* mental m'a conduit du Brésil central à l'Asie du Sud ; des terres les plus récemment découvertes à celles où la civilisation s'est manifestée en premier ; des plus vides aux plus pleines, s'il est vrai que le Bengale est trois mille fois aussi peuplé que le Mato Grosso ou Goyaz. En me relisant, je perçois que la différence est plus profonde encore. Ce que je considérais en Amérique, c'étaient d'abord des sites naturels ou urbains ; dans les deux cas, objets définis par leurs formes, leurs couleurs, leurs structures particulières, qui leur confèrent une existence indépendante des êtres vivants qui les occupent. Dans l'Inde, ces grands objets ont disparu, ruinés par l'histoire, réduits à une poussière physique ou humaine qui devient l'unique réalité. Là où je voyais d'abord des choses, ici je n'aperçois plus que des êtres. Une sociologie érodée par l'action des millénaires s'effondre, fait place à une multiplicité de rapports entre des personnes, tant la densité humaine s'interpose entre l'observateur et un objet qui se dissout. L'expression, là-bas si courante pour désigner cette partie du monde : le sous-continent, prend alors un sens nouveau. Elle ne signifie plus simplement une partie du continent asiatique, elle paraît s'appliquer à un monde qui mérite à peine le nom de continent, tant une désintégration poussée jusqu'à l'extrême limite de son cycle a détruit la structure qui maintenait jadis dans des cadres organisés quelques centaines de millions de particules : les hommes, aujourd'hui lâchés dans un néant engendré par l'histoire, agités en tous sens par les motivations les plus élémentaires de la peur, de la souffrance et de la faim.

Dans l'Amérique tropicale, l'homme est dissimulé d'abord par sa rareté ; mais même là où il s'est groupé en formations plus denses, les individus restent pris, si l'on peut dire, dans le relief encore bien accusé de leur agrégation toute fraîche. Quelle que soit la pauvreté du niveau de vie dans l'intérieur ou même dans les villes, il ne s'abaisse qu'exceptionnelle-

ment au point où l'on entend crier les êtres, tant il demeure possible de subsister avec peu de choses sur un sol que l'homme a entrepris de saccager — et encore sur certains points — voici seulement quatre cent cinquante ans. Mais dans l'Inde, agricole et manufacturière depuis cinq mille ou dix mille ans, ce sont les bases mêmes qui se dérobent : les forêts ont disparu ; à défaut de bois, il faut pour cuire la nourriture brûler un engrais dénié aux champs ; la terre arable, lavée par les pluies, fuit vers la mer ; le bétail affamé se reproduit moins vite que les hommes et doit sa survivance à la défense que font ceux-ci de s'en nourrir.

Cette opposition radicale entre les tropiques vacants et les tropiques bondés, rien ne l'illustre mieux qu'une comparaison de leurs foires et de leurs marchés. Au Brésil comme en Bolivie ou au Paraguay, ces grandes occasions de la vie collective font apparaître un régime de production resté encore individuel ; chaque éventaire reflète l'originalité de son titulaire : comme en Afrique, la marchande propose au client les menus excédents de son activité domestique. Deux œufs, une poignée de piments, une botte de légumes, une autre de fleurs, deux ou trois rangs de perles faites de graines sauvages — « œils de chèvre » rouges pointillées de noir, « larmes de la Vierge » grises et lustrées — récoltées et enfilées pendant les instants de loisirs ; un panier ou une poterie, ouvrage de la vendeuse, et quelque antique talisman poursuivant là un cycle compliqué de transactions. Ces devantures de poupées, dont chacune est une humble œuvre d'art, expriment une diversité de goûts et d'activités, un équilibre spécifique pour chacune d'elles, qui témoignent en faveur de la liberté préservée par tous. Et quand le passant est interpellé, ce n'est point pour le secouer du spectacle d'un corps squelettique ou mutilé, l'implorer de sauver quelqu'un de la mort, mais pour lui proposer de *tomar a borboleta*, prendre le papillon — ou quelque autre bête — dans cette loterie dite du *bicho*, jeu de l'animal, où les nombres se combinent avec les figurants d'un bestiaire gracieux.

D'un bazar oriental on connaît tout avant de l'avoir visité, hors deux choses : la densité humaine et la saleté. Ni l'une ni l'autre ne sont imaginables, il faut l'expérience pour les éprouver. Car, d'un seul coup, cette expérience restitue une dimension fondamentale. Cet air piqueté de noir par les mouches, ce grouillement, on reconnaît en eux un cadre naturel à l'homme, celui dans lequel, depuis Ur en Chaldée

jusqu'au Paris de Philippe le Bel en passant par la Rome impériale, ce que nous nommons civilisation s'est lentement sécrété.

J'ai couru tous les marchés à Calcutta, le nouveau et les anciens : Bombay Bazar à Karachi ; ceux de Delhi et ceux d'Agra : Sadar et Kunari ; Dacca, qui est une succession de souks où vivent des familles, blotties dans les interstices des boutiques et des ateliers ; Riazuddin Bazar et Khatunganj à Chittagong ; tous ceux des portes de Lahore : Anarkali Bazar, Delhi, Shah, Almi, Akkari ; et Sadr, Dabgari, Sirki, Bajori, Ganj, Kalan à Peshawar. Dans les foires campagnardes de la passe de Khaïber à la frontière afghane et dans celles de Rangamati, aux portes de la Birmanie, j'ai visité les marchés aux fruits et aux légumes, amoncellements d'aubergines et d'oignons roses, de grenades éclatées dans une odeur entêtante de goyave ; ceux des fleuristes, qui enguirlandent les roses et le jasmin de clinquant et de cheveux d'ange ; les étalages des marchands de fruits secs, tas fauves et bruns sur fond de papier d'argent ; j'ai regardé, j'ai respiré les épices et les currys, pyramides de poudres rouge, orange et jaune ; montagnes de piments, irradiant une odeur suraiguë d'abricot sec et de lavande, à défaillir de volupté ; j'ai vu les rôtisseurs, bouilleurs de lait caillé, fabricants de crêpes : *nān* ou *chapati* ; les vendeurs de thé et de limonade, les marchands en gros de dattes agglomérées en gluants monticules de pulpe et de noyaux évoquant les déjections de quelque dinosaure ; les pâtissiers qu'on prendrait plutôt pour des marchands de mouches collées sur des présentoirs en gâteau ; les chaudronniers, perceptibles à l'oreille cent mètres à l'avance par le roulement sonore de leurs masses ; les vanniers et cordiers aux pailles blondes et vertes ; les chapeliers, alignant les cônes dorés des *kullas*[1], pareils aux mitres des rois sassanides, entre les écharpes à turban ; les boutiques de textiles où flottent les pièces fraîchement teintes en bleu ou en jaune, et les foulards safran et rose tissés en soie artificielle dans le style de Boukhara[2] ; les ébénistes, sculpteurs et laqueurs de bois de lits ; les rémouleurs tirant sur la ficelle de leur meule ; la foire à la ferraille, isolée et maussade ; les marchands de tabac aux piles de feuilles blondes alternant avec la mélasse rousse du *tombak*[3], près des tuyaux de *chilam* disposés en faisceaux ; ceux de sandales, rangées par centaines comme des bouteilles dans un chai ; les marchands de bracelets — *bangles* —, tripes de verre aux tons

bleu et rose s'effondrant en tous sens et comme échappées d'un corps éventré ; les échoppes de potiers où s'alignent les vases des *chilam*, oblongs et vernissés, les jarres d'argile micacée et celles peintes en brun, blanc et rouge sur un fond de terre fauve avec des ornements vermicellés, les fourneaux de *chilam* enfilés en grappes, comme des chapelets ; les marchands de farine qui tamisent à longueur de journée ; les orfèvres pesant dans des balances des menus fragments de galon précieux, aux devantures moins étincelantes que celles des ferblantiers voisins ; les imprimeurs de tissus, frappant les cotonnades blanches d'un geste léger et monotone qui laisse une délicate empreinte colorée ; les forgerons en plein vent : univers grouillant et ordonné au-dessus duquel frémissent, comme des arbres aux feuilles agitées par la brise, les gaules hérissées des moulinets multicolores destinés aux enfants.

Même dans des régions rustiques, le spectacle peut être aussi saisissant. Je voyageais en bateau à moteur sur les rivières du Bengale. Au milieu du Buriganga bordé de bananiers et de palmiers[4], entourant des mosquées en faïence blanche qui semblent flotter au ras des eaux, nous avions abordé un îlot pour visiter un *hat*, marché campagnard qu'un millier de barques et de sampans amarrés avaient signalé à notre attention. Bien qu'aucune habitation ne se remarquât, il y avait là une véritable ville d'un jour, emplie d'une foule installée dans la boue, avec des quartiers distincts dont chacun était réservé à un commerce : paddy, bétail, embarcations, perches de bambou, planches, poteries, tissus, fruits, noix d'arec, nasses. Dans les bras du fleuve, la circulation était si dense qu'on les aurait pris pour des rues liquides. Les vaches nouvellement achetées se laissaient transporter, chacune debout dans sa barque et défilant devant un paysage qui la regarde.

Tout ce pays est d'une extraordinaire douceur. Dans cette verdure bleutée par les jacinthes, dans l'eau des marais et des fleuves où passent les sampans, il y a quelque chose de pacifiant, d'endormant ; on se laisserait volontiers pourrir comme les vieux murs de briques rouges désarticulés par les banians.

Mais en même temps, cette douceur reste inquiétante : le paysage n'est pas normal, il y a trop d'eau pour cela. L'inondation annuelle crée des conditions d'existence exceptionnelles, car elle entraîne la chute de la production de légumes

et des pêcheries : temps de crue, temps de disette. Même le bétail devient squelettique et meurt, ne réussissant pas à trouver dans les spongieuses jacinthes d'eau un fourrage suffisant. Étrange humanité qui vit imbibée d'eau plus encore que d'air, dont les enfants apprennent à se servir de leur petit *dingi* presque en même temps qu'à marcher ; lieu où, par manque d'autre combustible, le jute séché après rouissage et défibrage, se vend, au temps des crues, deux cent cinquante francs les deux cents tiges à des gens qui gagnent moins de trois mille francs par mois.

Pourtant, il fallait pénétrer dans les villages pour comprendre la situation tragique de ces populations que la coutume, l'habitation et le genre de vie rapprochent des plus primitives, mais qui tiennent des marchés aussi compliqués qu'un grand magasin. Il y a un siècle à peine, leurs ossements couvraient la campagne ; tisserands pour la plupart, ils avaient été réduits à la famine et à la mort par l'interdiction, faite par le colonisateur, d'exercer leur métier traditionnel afin d'ouvrir un marché aux cotonnades de Manchester. Aujourd'hui, chaque pouce de terre cultivable, bien qu'inondée pendant la moitié de l'année, est affecté à la culture du jute qui part après rouissage dans les usines de Narayanganj et de Calcutta ou même directement pour l'Europe et l'Amérique, de sorte que d'une autre manière, non moins arbitraire que la précédente, ces paysans illettrés et à demi nus dépendent pour leur alimentation quotidienne des fluctuations du marché mondial. S'ils pêchent le poisson, le riz dont ils se nourrissent est presque entièrement importé ; et pour compléter le maigre revenu des cultures — une minorité seulement étant propriétaire — ils consacrent leurs jours à de navrantes industries.

Demra est un hameau presque lacustre, tant est précaire le réseau de talus émergés où les huttes se groupent dans les bosquets. J'y ai vu la population, depuis les enfants en bas âge, occupée dès l'aube à tisser à la main ces voiles de mousseline qui firent jadis la célébrité de Dacca. Un peu plus loin, à Langalbund, une région entière se consacre à la fabrication de boutons de nacre du genre utilisé dans notre lingerie masculine[5]. Une caste de bateliers, les Bidyaya ou Badia, qui vivent en permanence dans la cabine en paille de leurs sampans, récoltent et vendent les moules fluviales destinées à fournir la nacre ; les tas de coquilles boueuses donnent aux hameaux l'apparence de *placers*. Après avoir été décapées

dans un bain acide, les coquilles sont brisées au marteau en fragments, arrondis ensuite sur une meule à main. Puis, chaque disque eſt placé sur un support pour être façonné à l'aide d'un bout de lime ébréchée armant une vrille de bois manœuvrée à l'archet. Un inſtrument analogue, mais pointu, sert enfin à percer quatre trous. Les enfants cousent les boutons terminés, par douzaine, sur des cartes recouvertes de clinquant, comme les offrent nos merceries de province.

Avant les grandes transformations politiques qui ont résulté de l'indépendance des pays asiatiques, cette induſtrie modeſte, qui approvisionnait le marché indien et les îles du Pacifique, donnait la subsiſtance aux travailleurs, malgré l'exploitation dont ils étaient et continuent d'être victimes de la part de cette classe d'usuriers et d'intermédiaires, les *mahajans*, qui avancent la matière première et les produits de transformation. Le prix de ces derniers a été multiplié par cinq ou six, tandis que par fermeture du marché, la production régionale eſt tombée de soixante mille grosses par semaine à moins de cinquante mille par mois ; enfin, dans le même temps, le prix payé au producteur a baissé de soixante-quinze pour cent. Du jour au lendemain presque, cinquante mille personnes ont conſtaté qu'un revenu déjà dérisoire était réduit au centième. Mais c'eſt qu'en dépit des formes de vie primitives, le chiffre de la population, le volume de la production et l'aspect du produit fini interdisent de parler d'artisanat véritable. Dans l'Amérique tropicale — au Brésil, en Bolivie ou au Mexique —, le terme reſte applicable au travail du métal, du verre, de la laine, du coton ou de la paille. La matière première eſt d'origine locale, les techniques sont traditionnelles, et les conditions de production, domeſtiques ; l'utilisation et la forme sont d'abord régies par les goûts, les habitudes et les besoins des producteurs.

Ici, des populations médiévales sont précipitées en pleine ère manufacturière et jetées en pâture au marché mondial. Du point de départ jusqu'au point d'arrivée, elles vivent sous un régime d'aliénation. La matière première leur eſt étrangère, complètement pour les tisserands de Demra qui emploient des filés importés d'Angleterre ou d'Italie, partiellement pour les façonniers de Langalbund dont les coquillages ont une origine locale, mais non les produits chimiques, les cartons et les feuilles métalliques indispensables à leur induſtrie. Et partout, la production eſt conçue *according to foreign ſtandards*, ces malheureux ayant à peine

les moyens de se vêtir, moins encore de se boutonner. Sous les campagnes verdoyantes et les canaux paisibles bordés de chaumières, le visage hideux de la fabrique apparaît en filigrane, comme si l'évolution historique et économique avait réussi à fixer et à superposer ses phases les plus tragiques aux dépens de ces pitoyables victimes : carences et épidémies médiévales, exploitation forcenée comme aux débuts de l'ère industrielle, chômage et spéculation du capitalisme moderne. Le XIVe, le XVIIIe et le XXe siècle se sont ici donné rendez-vous pour tourner en dérision l'idylle dont la nature tropicale entretient le décor.

C'est dans ces régions, où la densité de population dépasse parfois mille au kilomètre carré, que j'ai pleinement mesuré le privilège historique encore dévolu à l'Amérique tropicale (et jusqu'à un certain point à l'Amérique tout entière) d'être restée absolument ou relativement vide d'hommes. La liberté n'est ni une invention juridique ni un trésor philosophique, propriété chérie de civilisations plus dignes que d'autres parce qu'elles seules sauraient la produire ou la préserver. Elle résulte d'une relation objective entre l'individu et l'espace qu'il occupe, entre le consommateur et les ressources dont il dispose. Encore n'est-il pas sûr que ceci compense cela, et qu'une société riche mais trop dense ne s'empoisonne pas de cette densité, comme ces parasites de la farine qui réussissent à s'exterminer à distance par leurs toxines, avant même que la matière nutritive ne fasse défaut.

Il faut beaucoup de naïveté ou de mauvaise foi pour penser que les hommes choisissent leurs croyances indépendamment de leur condition. Loin que les systèmes politiques déterminent la forme d'existence sociale, ce sont les formes d'existence qui donnent un sens aux idéologies qui les expriment : ces signes ne constituent un langage qu'en présence des objets auxquels ils se rapportent. En ce moment, le malentendu entre l'Occident et l'Orient est d'abord sémantique[6] : les formules que nous y colportons impliquent des signifiés absents ou différents. S'il était possible que les choses changent, il importerait peu à leurs victimes que ce soit dans des cadres que nous jugerions insupportables. Ils ne se sentiraient pas devenir esclaves, mais bien au contraire libérés, d'accéder au travail forcé, à l'alimentation rationnée et à la pensée dirigée, puisque ce serait pour eux le moyen historique d'obtenir du travail, de la nourriture et de goûter une vie intellectuelle. Des moda-

lités qui nous apparaissent privatives se résorberaient devant l'évidence d'une réalité offerte, et jusqu'alors par nous-mêmes, au nom de son apparence, refusée.

Par-delà les remèdes politiques et économiques convenables, le problème posé par la confrontation de l'Asie et de l'Amérique tropicales reste celui de la multiplication humaine sur un espace limité. Comment oublier qu'à cet égard l'Europe occupe une position intermédiaire entre les deux mondes ? Ce problème du nombre, l'Inde s'y est attaquée il y a quelque trois mille ans en cherchant, avec le système des castes, un moyen de transformer la quantité en qualité, c'est-à-dire de différencier les groupements humains pour leur permettre de vivre côte à côte. Elle avait même conçu le problème en termes plus vastes : l'élargissant, au-delà de l'homme, à toutes les formes de la vie. La règle végétarienne s'inspire du même souci que le régime des castes, à savoir d'empêcher les groupements sociaux et les espèces animales d'*empiéter* les uns sur les autres, de réserver à chacun une liberté qui lui soit propre grâce au renoncement par les autres à l'exercice d'une liberté antagoniste. Il est tragique pour l'homme que cette grande expérience ait échoué, je veux dire qu'au cours de l'histoire les castes n'aient pas réussi à atteindre un état où elles seraient demeurées égales parce que différentes — égales en ce sens qu'elles eussent été incommensurables — et que se soit introduite parmi elles cette dose perfide d'homogénéité qui permettait la comparaison, et donc la création d'une hiérarchie. Car si les hommes peuvent parvenir à coexister à condition de se reconnaître tous *autant* hommes, mais *autrement*, ils le peuvent aussi en se refusant les uns aux autres un degré comparable d'humanité, et donc en se subordonnant.

Ce grand échec de l'Inde apporte un enseignement : en devenant trop nombreuse et malgré le génie de ses penseurs, une société ne se perpétue qu'en sécrétant la servitude. Lorsque les hommes commencent à se sentir à l'étroit dans leurs espaces géographique, social et mental, une solution simple risque de les séduire : celle qui consiste à refuser la qualité humaine à une partie de l'espèce. Pour quelques dizaines d'années, les autres retrouveront les coudées franches. Ensuite il faudra procéder à une nouvelle expulsion. Dans cette lumière, les événements dont l'Europe a été depuis vingt ans le théâtre, résumant un siècle au cours duquel son chiffre de population a doublé, ne

peuvent plus m'apparaître comme le résultat de l'aberration d'un peuple, d'une doctrine ou d'un groupe d'hommes. J'y vois plutôt un signe annonciateur d'une évolution vers le monde fini, dont l'Asie du Sud a fait l'expérience un millénaire ou deux avant nous et dont, à moins de grandes décisions, nous ne parviendrons peut-être pas à nous affranchir. Car cette dévalorisation systématique de l'homme par l'homme se répand, et ce serait trop d'hypocrisie et d'inconscience que d'écarter le problème par l'excuse d'une contamination momentanée.

Ce qui m'effraye en Asie, c'est l'image de notre futur, par elle anticipée. Avec l'Amérique indienne je chéris le reflet, fugitif même là-bas, d'une ère où l'espèce était à la mesure de son univers et où persistait un rapport adéquat entre l'exercice de la liberté et ses signes.

Cinquième partie

CADUVEO

XVII

PARANA

Campeurs, campez au Parana. Ou plutôt non : abstenez-vous. Réservez aux derniers sites d'Europe vos papiers gras, vos flacons indestructibles et vos boîtes de conserves éventrées. Étalez-y la rouille de vos tentes*. Mais, au-delà de la frange pionnière[1] et jusqu'à l'expiration du délai si court qui nous sépare de leur saccage définitif, respectez les torrents fouettés d'une jeune écume, qui dévalent en bondissant les gradins creusés aux flancs violets des basaltes. Ne foulez pas les mousses volcaniques à l'acide fraîcheur ; puissent hésiter vos pas au seuil des prairies inhabitées et de la grande forêt humide de conifères, crevant l'enchevêtrement des lianes et des fougères pour élever dans le ciel des formes inverses de celle de nos sapins : non pas cônes effilés vers le sommet, mais au contraire — végétal régulier pour charmer Baudelaire[2] — étageant autour du tronc les plateaux hexagonaux de leurs branches, et évasant ceux-ci jusqu'au dernier qui s'épanouit en une géante ombelle. Vierge et solennel paysage qui, pendant des millions de siècles, semble avoir préservé intact le visage du carbonifère et que l'altitude, combinée avec l'éloignement du tropique, affranchit de la confusion amazonienne pour lui prêter une majesté et une ordonnance inexplicables, à moins d'y voir l'effet d'un usage immémorial, par une race plus sage et plus puissante que la nôtre, et à la disparition de laquelle nous devons de pouvoir pénétrer

* Couleur courante de la toile pour tentes de camping à cette époque. (Note de 2005-2006.)

dans ce parc sublime, aujourd'hui tombé au silence et à l'abandon.

Sur ces terres qui dominent les deux rives du Rio Tibagy, à mille mètres environ au-dessus du niveau de la mer, j'ai pris mon premier contact avec les sauvages, en accompagnant dans sa tournée un chef de district du Service de protection des Indiens[3].

À l'époque de la découverte, toute la zone sud du Brésil servait d'habitat à des groupements parents par la langue et par la culture et que l'on confondait naguère sous le nom de Gé. Ils avaient été vraisemblablement refoulés par des envahisseurs récents de langue tupi qui occupaient déjà toute la bande côtière et contre lesquels ils luttaient. Protégés par leur repli dans des régions d'accès difficile, les Gé du sud du Brésil ont survécu pendant quelques siècles aux Tupi, vite liquidés par les colonisateurs[4]. Dans les forêts des États méridionaux : Parana et Santa Catarina, des petites bandes sauvages se sont maintenues jusqu'au XX[e] siècle ; il en subsistait peut-être quelques-unes en 1935, si férocement persécutées au cours des cent dernières années qu'elles se rendaient invisibles ; mais la plupart avaient été réduites et fixées par le gouvernement brésilien, aux environs de 1914, dans plusieurs centres. Au début, on s'efforça de les intégrer à la vie moderne. Il y eut au village de São Jeronymo qui me servait de base une serrurerie, une scierie, une école, une pharmacie. Le poste recevait régulièrement des outils : haches, couteaux, clous ; on distribuait des vêtements et des couvertures. Vingt ans plus tard, ces tentatives étaient abandonnées. En laissant les Indiens à leurs ressources, le Service de protection témoignait de l'indifférence dont il était devenu l'objet de la part des pouvoirs publics (il a depuis repris une certaine autorité) ; ainsi se trouvait-il contraint, sans l'avoir désiré, d'essayer une autre méthode, qui incitât les indigènes à retrouver quelque initiative et les contraignît à reprendre leur propre direction.

De leur expérience éphémère de civilisation, les indigènes n'ont retenu que les vêtements brésiliens, la hache, le couteau et l'aiguille à coudre. Pour tout le reste, ce fut l'échec. On leur avait construit des maisons, et ils vivaient dehors. On s'était efforcé de les fixer dans des villages et ils demeuraient nomades. Les lits, ils les avaient brisés pour en faire du feu et couchaient à même le sol. Les troupeaux de vaches envoyés par le gouvernement vaguaient à l'aventure, les

indigènes repoussant avec dégoût leur viande et leur lait. Les pilons de bois, mus mécaniquement par le remplissage et le vidage alternatifs d'un récipient fixé à un bras de levier (dispositif fréquent au Brésil où il est connu sous le nom de *monjolo*, et que les Portugais ont peut-être importé d'Orient), pourrissaient inutilisés, le pilage à la main restant la pratique générale.

À ma grande déception, les Indiens du Tibagy n'étaient donc, ni complètement des « vrais Indiens » ni, surtout, des « sauvages ». Mais, en dépouillant de sa poésie l'image naïve que l'ethnographe débutant forme de ses expériences futures, ils me donnaient une leçon de prudence et d'objectivité. En les trouvant moins intacts que je n'espérais, j'allais les découvrir plus secrets que leur apparence extérieure n'aurait pu le faire croire. Ils illustraient pleinement cette situation sociologique qui tend à devenir exclusive pour l'observateur de la seconde moitié du XXe siècle, de « primitifs » à qui la civilisation fut brutalement imposée et dont, une fois surmonté le péril qu'ils étaient censés représenter, on s'est ensuite désintéressé. Formée pour une part d'antiques traditions qui ont résisté à l'influence des Blancs (telle la pratique du limage et de l'incrustation dentaires, si fréquente encore parmi eux), pour une autre, d'emprunts faits à la civilisation moderne, leur culture constituait un ensemble original dont l'étude, si dépourvue de pittoresque qu'elle pût être, ne me plaçait pourtant pas à une école moins instructive que celle des purs Indiens que je devais approcher ultérieurement.

Mais surtout, depuis que ces Indiens se trouvaient livrés à leurs propres ressources, on assistait à un étrange renversement de l'équilibre superficiel entre culture moderne et culture primitive. D'anciens genres de vie, des techniques traditionnelles réapparaissaient, issus d'un passé dont on aurait eu tort d'oublier la vivante proximité. D'où viennent ces pilons de pierre admirablement polis que j'ai trouvés, dans les maisons indiennes, mélangés avec les assiettes de fer émaillé, les cuillers de bazar, et même — parfois — les restes squelettiques d'une machine à coudre ? Échanges commerciaux, dans le silence de la forêt, avec ces populations de même race, mais restées sauvages et dont l'activité belliqueuse défendait toujours aux défricheurs certaines régions du Parana ? Pour répondre, il faudrait connaître exactement l'odyssée de ce vieil Indien *bravo* qui prenait alors sa retraite dans la colonie du gouvernement[5].

Ces objets qui laissent rêveurs subsistent dans les tribus comme témoins d'une époque où l'Indien ne connaissait ni maison, ni vêtements, ni ustensiles métalliques. Et dans les souvenirs à demi conscients des hommes, les vieilles techniques se conservent aussi. Aux allumettes, bien connues mais chères et difficiles à obtenir, l'Indien préfère toujours la rotation ou la friction de deux pièces tendres de bois de palmito. Et les vétustes fusils et pistolets jadis distribués par le gouvernement, bien souvent on les trouve pendus dans la maison abandonnée, pendant que l'homme chasse en forêt avec un arc et des flèches d'une technique aussi sûre que celle des peuples qui n'ont jamais vu d'arme à feu. Ainsi les antiques genres de vie, sommairement recouverts par les efforts officiels, se tracent à nouveau leur voie avec la même lenteur et la même certitude que ces colonnes d'Indiens que j'ai rencontrées, sillonnant les sentiers minuscules de la forêt, tandis que s'effondrent les toits dans les villages désertés[6].

Pendant une quinzaine de jours, nous avons voyagé à cheval par d'imperceptibles pistes à travers des étendues de forêt si vastes qu'il fallait souvent pousser fort avant dans la nuit pour atteindre la hutte où nous ferions étape. Comment les chevaux parvenaient-ils à placer leurs sabots, malgré l'obscurité qu'une végétation refermée trente mètres au-dessus de nos têtes rendait impénétrable, je ne sais. Je me rappelle seulement des heures de chevauchée saccadée par l'amble de nos montures. Tantôt, descendant un talus abrupt, celles-ci nous précipitaient en avant et, pour éviter la chute, la main devait être prête à se cramponner au haut arçon des selles paysannes ; à la fraîcheur venue du sol et au clapotis sonore on devinait le franchissement d'un gué. Puis, renversant la bascule, le cheval grimpe en trébuchant la berge opposée, semblant, par ses mouvements désordonnés et peu compréhensibles dans la nuit, vouloir se débarrasser de sa selle et de son cavalier. L'équilibre une fois rétabli, il n'y a plus qu'à rester en éveil pour ne pas perdre le bénéfice de cette prescience singulière qui, une fois sur deux au moins, vous permet, sans avoir pu la voir, de rentrer la tête dans les épaules à temps pour échapper au cinglage d'une basse branche.

Bientôt, un son se précise dans le lointain ; non plus le rugissement du jaguar, que nous avons entendu un instant au crépuscule. Cette fois, c'est un chien qui aboie, la halte est proche. Quelques minutes plus tard, notre guide change de

direction ; nous pénétrons à sa suite dans une petite friche où des barrières en troncs refendus délimitent un parc à bétail ; devant une hutte, faite de palmiers disjoints surmontés d'une toiture de paille, s'agitent deux formes vêtues d'une mince cotonnade blanche : nos hôtes, le mari souvent d'origine portugaise, la femme indienne. À la lueur d'une mèche trempant dans le pétrole, l'inventaire est vite fait : sol en terre battue, une table, un sommier de planches, quelques caisses servant de sièges et, dans l'âtre d'argile durcie, une batterie de cuisine composée de bidons et de boîtes de conserves récupérées. On se hâte de tendre les hamacs en passant les cordes à travers les interstices des murs ; ou bien l'on s'en va dormir dehors dans le *paiol*, auvent sous lequel la récolte de maïs est entassée à l'abri de la pluie. Si surprenant que cela puisse paraître, un monceau d'épis secs encore entourés de leurs feuilles fournit une couche confortable ; tous ces corps oblongs glissent les uns contre les autres et l'ensemble se modèle à la forme du dormeur. La fine odeur, herbeuse et sucrée, du maïs séché est merveilleusement sédative. Le froid et l'humidité réveillent pourtant au petit jour ; un brouillard laiteux monte de la clairière ; on rentre en hâte dans la hutte où le foyer brille dans le perpétuel clair-obscur de cette habitation sans fenêtres, dont les parois sont plutôt des clôtures ajourées. L'hôtesse prépare le café, torréfié jusqu'au noir brillant dans un fond de sucre, et une *pipoca*, grains de maïs éclatés en flocons avec des lardons ; on rassemble les chevaux, on les selle et on part. En quelques instants, la forêt ruisselante s'est refermée autour de la hutte oubliée.

La réserve de São Jeronymo s'étend sur cent mille hectares environ, peuplés de quatre cent cinquante indigènes groupés en cinq ou six hameaux. Avant le départ, les statistiques du poste m'avaient permis de mesurer les ravages causés par la malaria, la tuberculose et l'alcoolisme. Depuis dix ans, le total des naissances n'avait pas dépassé cent soixante-dix, tandis que la seule mortalité infantile atteignait cent quarante individus.

Nous avons visité les maisons de bois construites par le gouvernement fédéral, réunies en villages de cinq à dix feux au bord des cours d'eau ; nous avons vu les maisons plus isolées que bâtissent parfois les Indiens : une palissade carrée en troncs de palmitos assemblés par des lianes, et surmontés d'un toit de feuilles attaché aux murs par les quatre coins seulement. Enfin, nous avons pénétré sous ces auvents

de branchages où vit parfois une famille à côté de la maison inutilisée.

Les habitants sont réunis autour du feu qui brûle jour et nuit. Les hommes généralement vêtus d'une chemise en loques et d'un vieux pantalon, les femmes d'une robe de cotonnade portée à même la peau, ou parfois d'une simple couverture roulée sous les aisselles, les enfants complètement nus. Tous portent, comme nous pendant le voyage, de larges chapeaux de paille, leur seule industrie et leur seule ressource. Chez les deux sexes et à tous âges, le type mongolique est patent : taille petite, face large et plate, pommettes saillantes, yeux bridés, peau jaune, cheveux noirs et plats — que les femmes ont indifféremment longs ou courts — poils rares et souvent absents. Une seule pièce est habitée. On y mange à n'importe quelle heure les patates douces qui rôtissent sous la cendre et qu'on saisit avec des longues pinces de bambou ; on y dort sur une mince couche de fougères ou sur une natte de paille de maïs, chacun étendu les pieds au feu ; au milieu de la nuit, les quelques braises qui subsistent et la paroi de troncs mal joints constituent une faible défense contre le froid glacial à mille mètres d'altitude.

À cette pièce unique se réduisent les maisons construites par les indigènes ; mais dans celles du gouvernement, une pièce seulement est aussi utilisée. C'est là que se trouve étalée à même le sol toute la richesse de l'Indien, dans un désordre qui scandalisait nos guides, *caboclos* du *sertão* voisin[7], et où l'on distingue avec peine les objets d'origine brésilienne et ceux de fabrication locale. Parmi les premiers, généralement, on trouve hache, couteaux, assiettes d'émail et récipients métalliques, chiffons, aiguille et fil à coudre, parfois quelques bouteilles et même un parapluie. Le mobilier est aussi rudimentaire : quelques tabourets bas, de bois, d'origine guarani, également employés par les *caboclos* ; paniers de toutes tailles et

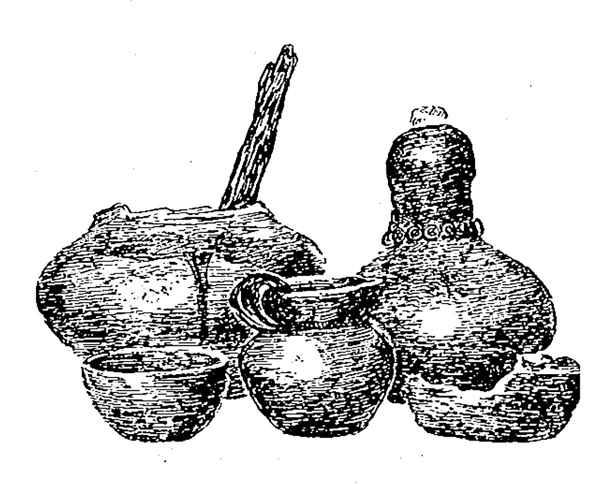


Fig. 4. *Poterie kaingang.*

de tous usages, qui illustrent la technique du « croisé en marqueterie » si fréquente en Amérique du Sud ; tamis à farine, mortier de bois, pilons de bois ou de pierre, quelques poteries, enfin, une quantité prodigieuse de récipients de formes et d'usages divers, confectionnés avec l'*abobra*, gourde vidée et desséchée[8]. Quelle difficulté pour se procurer ces pauvres objets ! La distribution préalable, à toute la famille, de nos bagues, colliers et broches de verroterie est parfois insuffisante pour établir l'indispensable contact amical. Même l'offre d'une quantité de milreis en disproportion monstrueuse avec l'indigence de l'ustensile laisse le propriétaire indifférent. Il ne peut pas. Si l'objet était de sa fabrication il le donnerait volontiers, mais lui-même l'a acquis il y a longtemps d'une vieille femme qui est seule à savoir confectionner ce genre de choses. S'il nous le donne, comment le remplacer ? La vieille femme n'est, bien entendu, jamais là. Où ? Il ne sait pas — geste vague — dans la forêt… D'ailleurs, que valent tous nos milreis pour ce vieil Indien, tremblant de fièvre, à cent kilomètres du plus proche magasin des Blancs ? On se sent honteux d'arracher à ces hommes si dépourvus un petit outil dont la perte sera une irréparable diminution…

Mais souvent, c'est une autre histoire. Cette Indienne veut-elle me vendre ce pot ? Certes, elle veut bien. Malheureusement il ne lui appartient pas. À qui alors ? Silence. À son mari ? Non. À son frère ? Non plus. À son fils ? Pas davantage. Il est à la petite fille. La petite fille possède inévitablement tous les objets que nous voulons acheter. Nous la considérons — elle a trois ou quatre ans — accroupie près du feu, absorbée par la bague que, tout à l'heure, j'ai passée à son doigt. Et ce sont alors, avec la demoiselle, de longues négociations où les parents ne prennent aucune part. Une bague et cinq cents reis la laissent indifférente. Une broche et quatre cents reis la décident.

Les Kaingang cultivent un peu la terre, mais la pêche, la chasse et la collecte forment leurs occupations essentielles. Les procédés de pêche sont si pauvrement imités des Blancs que leur efficacité doit être faible : une branche souple, un hameçon brésilien fixé par un peu de résine au bout d'un fil, parfois un simple chiffon en guise de filet. La chasse et la collecte règlent cette vie nomade de la forêt, où pendant des semaines les familles disparaissent, où nul ne les a suivies dans leurs retraites secrètes et leurs itinéraires compliqués. Nous avons parfois rencontré leur petite troupe, au détour

du sentier, sortie de la forêt pour y disparaître aussitôt ; les hommes en tête, armés de la *bodoque*, arc servant à projeter des boulettes pour la chasse aux oiseaux, avec, en bandoulière, le carquois de vannerie qui contient les projectiles d'argile séchée. Ensuite les femmes, transportant toute la richesse de la famille dans une hotte suspendue par une écharpe de tissu ou un large bandeau d'écorce prenant appui sur le front. Ainsi voyagent enfants et objets domestiques. Quelques mots échangés, nous retenant les chevaux, eux ralentissant à peine leur allure et la forêt retrouve son silence. Nous savons seulement que la prochaine maison sera — comme tant d'autres — vide. Pour combien de temps ?

Cette vie nomade peut durer des jours et des semaines. La saison de la chasse, celle des fruits — *jaboticaba*, orange et *lima*[9] — provoquent des déplacements massifs de toute la population. Dans quels abris vivent-ils au fond des bois ? Dans quelles cachettes retrouvent-ils leurs arcs et leurs flèches, dont on ne rencontre que par hasard des exemplaires oubliés dans un coin de maison ? De quelles traditions, rites, croyances renouent-ils les liens ?

Le jardinage tient aussi sa place dans cette économie primitive. En pleine forêt, on traverse parfois les défrichements indigènes. Entre les hautes murailles des arbres, une pauvre verdure occupe quelques dizaines de mètres carrés : bananiers, patates douces, manioc, maïs. Le grain est d'abord séché au feu, puis pilé au mortier par les femmes travaillant seules ou à deux. La farine est mangée directement ou agglomérée avec de la graisse pour former un gâteau compact ; les haricots noirs s'ajoutent à cette nourriture ; le gibier et le porc semi-domestique apportent l'élément carné. La viande est toujours rôtie, enfilée sur une branche au-dessus du feu.

Il faut aussi mentionner les *koro*, larves pâles qui pullulent dans certains troncs d'arbres pourrissants. Les Indiens, blessés par les railleries des Blancs, n'avouent plus leur goût pour ces bestioles et se défendent énergiquement de les manger. Il suffit de parcourir la forêt pour voir à terre, sur vingt ou trente mètres de longueur, la trace d'un grand *pinheiro* abattu par la tempête, déchiqueté, réduit à l'état de fantôme d'arbre. Les chercheurs de *koro* ont passé par là. Et quand on pénètre à l'improviste dans une maison indienne, on peut apercevoir, avant qu'une main rapide ne l'ait dissimulée, une coupe toute grouillante de la précieuse friandise.

Aussi n'est-ce pas chose facile que d'assister à l'extraction

des *koro*. Nous méditons longuement notre projet, comme des conspirateurs. Un Indien fiévreux, seul dans un village abandonné, semble une proie facile. On lui met la hache dans la main, on le secoue, on le pousse. Peine perdue, il semble tout ignorer de ce que nous voulons de lui. Sera-ce un nouvel échec ? Tant pis ! Nous lançons notre dernier argument : nous voulons manger des *koro*. On arrive à traîner la victime devant un tronc. Un coup de hache dégage des milliers de canaux creux au plus profond du bois. Dans chacun, un gros animal de couleur crème, assez semblable au ver à soie. Maintenant il faut s'exécuter. Sous le regard impassible de l'Indien, je décapite mon gibier ; du corps s'échappe une graisse blanchâtre, que je goûte non sans hésitation : elle a la consistance et la finesse du beurre, et la saveur du lait de noix du cocotier.

XVIII

PANTANAL

Après ce baptême, j'étais prêt pour les vraies aventures. L'occasion allait s'en présenter pendant la période des vacances universitaires qui, au Brésil, ont lieu de novembre à mars, c'est-à-dire durant la saison des pluies. Malgré cet inconvénient, je formai le projet de prendre contact avec deux groupes indigènes, l'un fort mal étudié et peut-être déjà aux trois quarts disparu : les Caduveo de la frontière paraguayenne ; l'autre, mieux connu mais encore plein de promesses : les Bororo, dans le Mato Grosso central. De plus, le Musée national de Rio de Janeiro me suggérait d'aller reconnaître un site archéologique qui se trouvait sur mon chemin et dont la mention traînait dans les archives sans que personne ait eu l'occasion de s'en occuper[1].

Depuis lors, j'ai circulé bien souvent entre São Paulo et le Mato Grosso, tantôt en avion, tantôt en camion, tantôt enfin par le train et le bateau. Ce sont ces derniers moyens de transport que j'ai utilisés en 1935-1936 ; en effet, le gisement dont je viens de parler se trouvait au voisinage de la voie ferrée, non loin du point terminal qu'elle atteignait à Porto Esperança, sur la rive gauche du Rio Paraguay.

Il y a peu à dire de ce lassant voyage ; la compagnie de chemin de fer de la Noroeste vous amenait d'abord à Bauru, en pleine zone pionnière ; on y prenait le « nocturne » de Mato Grosso qui traversait le sud de l'État. Au total, trois jours de voyage dans un train chauffé au bois, roulant à vitesse réduite, s'arrêtant souvent et longtemps pour s'approvisionner en combustible. Les wagons étaient aussi en bois et passablement disjoints : au réveil, on avait le visage recouvert d'une pellicule d'argile durcie, formée par la fine poussière rouge du *sertão* s'insinuant dans chaque pli et dans chaque pore. Le wagon-restaurant était déjà fidèle au style alimentaire de l'intérieur : viande fraîche ou séchée selon l'occasion, riz et haricots noirs avec, pour absorber le jus, la *farinha* : pulpe de maïs ou de manioc frais, déshydratée à la chaleur et broyée en poudre grossière ; enfin le sempiternel dessert brésilien, tranche de pâte de coing ou de goyave accompagnée de fromage. À chaque station, des gamins vendaient pour quelques sous aux voyageurs des ananas juteux à pulpe jaune qui procuraient un rafraîchissement providentiel.

On entre dans l'État de Mato Grosso peu avant la station de Tres-Lagoas, en traversant le Rio Parana, si vaste que, malgré les pluies déjà commencées, le fond apparaît encore en maints endroits. Ensuite commence le paysage qui me deviendra à la fois familier, insupportable et indispensable pendant mes années de voyage dans l'intérieur, car il caractérise le Brésil central depuis le Parana jusqu'au bassin amazonien : plateaux sans modelé ou faiblement ondulés ; horizons lointains, végétation broussailleuse avec, de temps à autre, des troupeaux de zébus qui se débandent au passage du train. Beaucoup de voyageurs commettent un contresens en traduisant Mato Grosso par « grande forêt » : le mot forêt se rend par le féminin *mata*, tandis que le masculin exprime l'aspect complémentaire du paysage sud-américain. Mato Grosso, c'est donc exactement « grande brousse » ; et nul terme ne pourrait être mieux approprié à cette contrée sauvage et triste, mais dont la monotonie offre quelque chose de grandiose et d'exaltant.

Il est vrai que je traduis aussi *sertão* par brousse. Le terme a une connotation un peu différente. *Mato* se rapporte à un caractère objectif du paysage : la brousse, dans son contraste avec la forêt ; tandis que *sertão* se réfère à un aspect subjectif : le paysage par rapport à l'homme. Le *sertão* désigne donc

la brousse, mais s'opposant aux terres habitées et cultivées : ce sont les régions où l'homme ne possède pas d'installation durable. L'argot colonial fournit peut-être un équivalent exact avec « bled ».

Parfois le plateau s'interrompt pour faire place à une vallée boisée, herbeuse, presque riante sous le ciel léger. Entre Campo Grande et Aquidauana, une cassure plus profonde laisse apparaître les falaises flamboyantes de la serra de Maracaju dont les gorges abritent déjà, à Corrientes, un *garimpo*, c'est-à-dire un centre de chercheurs de diamants. Et voici que tout change. Sitôt passé Aquidauana, on entre dans le pantanal : le plus grand marécage du monde, qui occupe le bassin moyen du Rio Paraguay.

Vue d'avion, cette région de rivières serpentant à travers les terres plates donne le spectacle d'arcs et de méandres où stagnent les eaux. Le lit même du fleuve apparaît cerné de courbes pâles, comme si la nature avait hésité avant de lui donner son actuel et temporaire tracé. Au sol, le pantanal devient un paysage de rêve, où les troupeaux de zébus se réfugient comme sur des arches flottantes au sommet des buttes ; tandis que, dans les marais submergés, les bandes de grands oiseaux : flamants, aigrettes, hérons, forment des îles compactes, blanches et roses, moins plumeuses encore que les frondaisons en éventail des palmiers *carandá* qui sécrètent dans leurs feuilles une précieuse cire, et dont les bosquets clairsemés rompent seuls la perspective faussement riante de ce désert aquatique.

Le lugubre Porto Esperança, si mal nommé, subsiste dans ma mémoire comme le site le plus bizarre qu'on puisse trouver à la surface du globe, à l'exception peut-être de Fire Island dans l'État de New York, que je me plais maintenant à lui joindre, les deux endroits offrant cette analogie de rassembler les données les plus contradictoires, mais chacun dans une clé différente. La même absurdité géographique et humaine s'y exprime, ici comique et là sinistre.

Swift aurait-il inventé Fire Island ? C'est une flèche de sable dépourvue de végétation, qui s'étend au large de Long Island. Elle est tout en longueur, mais sans largeur : quatre-vingts kilomètres dans un sens, deux à trois cents mètres dans l'autre. Du côté de l'océan la mer est libre, mais si violente qu'on n'ose se baigner ; vers le continent, toujours paisible mais peu profonde au point de ne pouvoir s'y tremper. On passe donc le temps à pêcher des poissons

non comestibles ; pour éviter qu'ils ne pourrissent, des écriteaux posés à intervalles réguliers le long des plages intiment aux pêcheurs l'ordre de les ensevelir dans le sable dès qu'ils les ont tirés de l'eau. Les dunes de Fire Island sont tellement instables, et leur emprise sur l'eau si précaire, que d'autres écriteaux interdisent d'y marcher de peur qu'elles ne s'abîment dans les flots en dessous. Venise à l'envers, c'est la terre qui est ici fluide et les canaux solides : pour pouvoir circuler, les habitants de Cherry Grove, hameau qui occupe la partie médiane de l'île, doivent obligatoirement emprunter un réseau de passerelles de bois formant une voirie sur pilotis.

Pour compléter le tableau, Cherry Grove est principalement habité par des couples masculins, attirés sans doute par l'inversion générale de tous les termes. Comme rien ne pousse dans le sable, sinon le lierre vénéneux en larges plaques, on se ravitaille une fois par jour chez le seul commerçant, installé au pied du débarcadère. Dans les ruelles plus hautes et plus stables que la dune, on voit des couples stériles rentrant dans leurs cabanes et poussant devant eux des voitures d'enfant (seuls véhicules compatibles avec l'étroitesse des voies), inoccupés sinon par les bouteilles de lait du week-end qu'aucun nourrisson ne boira.

Fire Island donne l'impression d'une farce joyeuse, dont Porto Esperança fournit une réplique à l'usage d'une population mieux damnée. Rien ne justifie son existence, hors la butée contre le fleuve d'une ligne de chemin de fer longue de mille cinq cents kilomètres à travers un pays aux trois quarts inhabité ; à partir de là, les relations avec l'intérieur ne se font plus qu'en bateau et les rails s'interrompent au-dessus d'une berge boueuse, à peine consolidée par les planches servant de débarcadère aux petits vapeurs fluviaux.

Pas d'autre population que les employés de la ligne ; pas d'autres maisons que les leurs. Ce sont des baraques de bois construites en plein marécage. On les gagne par des planches branlantes qui sillonnent la zone habitée. Nous nous sommes installés dans un chalet mis à notre disposition par la compagnie, boîte cubique formant une petite chambre perchée sur de hauts pilotis dont une échelle permet l'ascension. La porte s'ouvre dans le vide au-dessus d'une voie de garage ; à l'aube nous réveille le sifflet de la locomotive haut-le-pied qui nous servira de voiture particulière. Les nuits sont pénibles : la chaleur moite, les

gros moustiques des marais qui donnent l'assaut à notre refuge, les moustiquaires elles-mêmes dont la conception trop savamment étudiée avant le départ se révèle défectueuse, tout contribue à rendre impossible le sommeil. À 5 heures du matin, quand la locomotive nous transfuse sa vapeur à travers notre mince plancher, la chaleur de la journée précédente est encore là. Pas de brume, malgré l'humidité, mais un ciel plombé, une atmosphère alourdie comme par un élément supplémentaire qui se serait ajouté à l'air et le rendrait impropre à la respiration. Heureusement la locomotive va vite et, assis dans la brise, les jambes ballantes au-dessus du chasse-pierres, on parvient à secouer la langueur nocturne.

La voie unique (il y passe deux trains par semaine) est sommairement posée à travers le marécage, passerelle fragile que la locomotive paraît à chaque instant encline à quitter. De part et d'autre des rails, une eau fangeuse et repoussante exhale une puanteur fade. C'est pourtant cette eau-là que nous boirons pendant des semaines.

À droite et à gauche, des arbustes se dressent, espacés comme dans un verger ; l'éloignement les confond en masses sombres, tandis que, sous leurs branches, le ciel reflété par l'eau fait des taches miroitantes. Tout semble mijoter dans une tiédeur propice à de lentes maturations. S'il était possible de demeurer pendant des millénaires dans ce paysage préhistorique et d'en percevoir l'écoulement, on assisterait sans doute à la transformation des matières organiques en tourbe, en houille ou en pétrole. Je croyais même voir celui-ci sourdre à la surface, teintant l'eau d'irisations délicates ; nos manœuvres se refusaient à admettre que nous prenions nous-mêmes et leur infligions tant de peine pour quelques tessons ! Encouragés par la valeur symbolique qu'ils attachaient à nos casques de liège, emblème des « ingénieurs », ils concluaient que l'archéologie servait de prétexte à de plus sérieuses prospections.

Parfois, le silence était troublé par des animaux peu effrayés par l'homme : un *veado*, chevreuil étonné à queue blanche ; des bandes d'*emas* qui sont de petites autruches, ou les blancs vols d'aigrettes rasant la surface de l'eau.

En route, les travailleurs rejoignent la locomotive et se hissent à nos côtés. Arrêt : c'est le kilomètre 12 ; la voie secondaire s'interrompt, il faut maintenant gagner le chantier sur nos jambes. On l'aperçoit au loin avec son aspect caractéristique de *capão*.

Contrairement à l'apparence, l'eau du pantanal est légèrement courante ; elle entraîne des coquilles et du limon qui s'accumulent en certains points où la végétation s'enracine. Le pantanal se trouve ainsi parsemé de hérissons de verdure appelés *capões*, où les anciens Indiens établissaient leurs campements et où l'on découvre des vestiges de leur passage.

Nous gagnions donc journellement notre *capão* par une piste boisée que nous avions fabriquée avec des traverses amoncelées près de la voie ; là, nous passions des journées écrasantes, respirant avec peine et buvant l'eau du marécage chauffée par le soleil. À la tombée du jour la locomotive venait nous chercher, ou bien parfois un de ces véhicules appelés diables, que des ouvriers debout aux quatre coins propulsaient à grands coups de gaffe sur le ballast, à la manière de gondoliers. Las et assoiffés, nous rentrions pour ne pas dormir au désert de Porto Esperança.

Une centaine de kilomètres en deçà se trouvait une exploitation agricole que nous avions choisie comme base de départ pour atteindre les Caduveo. La Fazenda francesa, comme on l'appelait sur la ligne, occupait une bande d'environ cinquante mille hectares où le train roulait pendant cent vingt kilomètres. Sur cette étendue de broussailles et d'herbes rêches errait un cheptel de sept mille têtes (en région tropicale, cinq à dix hectares sont tout juste suffisants par bête) périodiquement exporté vers São Paulo, grâce au chemin de fer qui faisait deux ou trois haltes dans les limites du domaine. Celle qui desservait l'habitation se nommait Guaycurus, rappelant le nom des grandes tribus belliqueuses qui régnèrent jadis sur ces contrées et dont, en territoire brésilien, les Caduveo sont les derniers survivants[2].

Deux Français menaient l'exploitation avec quelques familles de vachers. Je ne me rappelle pas le nom du plus jeune ; l'autre, qui approchait la quarantaine, s'appelait Félix R. — Don Félix, disait-on familièrement[3]. Il est mort il y a quelques années, assassiné par un Indien.

Nos hôtes avaient grandi ou servi pendant la Première Guerre mondiale ; leur tempérament et leurs aptitudes les destinaient à devenir colons marocains. Je ne sais quelles spéculations nantaises les entraînèrent vers une aventure plus incertaine, dans une région déshéritée du Brésil. Quoi qu'il en soit, dix ans après sa fondation, la Fazenda francesa s'étiolait en raison de l'insuffisance des premiers capitaux, absorbés par l'achat des terres, sans marge disponible pour

l'amélioration du cheptel et de l'équipement. Dans un vaste bungalow à l'anglaise, nos hôtes menaient une vie austère, moitié éleveurs et moitié épiciers. En effet, le comptoir de la fazenda représentait l'unique centre d'approvisionnement à cent kilomètres à la ronde ou à peu près. Les *empregados*, c'est-à-dire les employés : travailleurs ou péons, venaient y dépenser d'une main ce qu'ils avaient gagné de l'autre ; un jeu d'écritures permettait de transformer leur créance en dette et, de ce point de vue, toute l'entreprise fonctionnait à peu près sans argent. Comme les prix des marchandises étaient, conformément à l'usage, fixés au double ou au triple du cours normal, l'affaire aurait pu être rentable si cet aspect commercial n'était pas resté secondaire. Il y avait quelque chose de navrant, les samedis, à voir les ouvriers rentrer une petite cueillette de canne à sucre, la presser aussitôt dans l'*engenho* de la fazenda — machine faite de troncs grossièrement équarris où les tiges de cannes sont écrasées par la rotation de trois cylindres de bois — puis, dans de grandes bassines de tôle, faire évaporer le jus au feu avant de le couler dans les moules où il se prend en blocs fauves à consistance granuleuse : la *rapadura* ; ils entreposaient alors le produit dans le magasin adjacent où, transformés en acheteurs, ils allaient le soir même l'acquérir au prix fort pour offrir à leurs enfants cette unique friandise du *sertão*.

Nos hôtes prenaient philosophiquement ce métier d'exploiteurs ; sans contacts avec leurs employés en dehors du travail, et sans voisins de leur classe (puisque la réserve indienne s'étendait entre eux et les plantations de la frontière paraguayenne les plus proches), ils s'imposaient une vie très stricte dont l'observance était sans doute la meilleure protection contre le découragement. Leurs seules concessions au continent étaient le costume et la boisson : dans cette région frontière où se mêlaient les traditions brésilienne, paraguayenne, bolivienne et argentine, ils avaient adopté la tenue de la pampa : chapeau bolivien en paille bise finement tressée, à large bord retourné et à haute calotte ; et le *chiripá*, sorte de lange pour adultes en cotonnade de couleurs tendres, rayée de mauve, de rose ou de bleu, qui laisse les cuisses et les jambes nues hors les bottes blanches en grosse toile montant jusqu'aux mollets. Les jours plus frais, ils remplaçaient le *chiripá* par la *bombacha* : pantalons bouffants à la zouave, richement brodés sur les côtés.

Presque toutes leurs journées se passaient au corral pour

« travailler » les bêtes, c'est-à-dire les inspecter et les trier pour la vente, à l'occasion de rassemblements périodiques. Dans une tempête de poussière, les animaux dirigés par les cris gutturaux du *capataz* défilaient sous l'œil des maîtres pour être séparés en plusieurs parcs. Zébus aux longues cornes, vaches grasses, veaux épouvantés se chevauchaient dans les passages de planches où parfois un taureau refusait de pénétrer. Quarante mètres de lanière finement tressée passent alors en tourbillonnant au-dessus de la tête du *laçoeiro*, et au même instant, semble-t-il, la bête s'abat tandis que se cabre le cheval triomphant.

Mais deux fois par jour — à 11 h 30 le matin, et à 7 heures le soir — tout le monde se réunissait sous la pergola qui entourait les pièces d'habitation pour le rite biquotidien du *chimarrão*, autrement dit le maté bu au chalumeau. On sait que le maté est un arbuste de la même famille que notre yeuse, dont les rameaux, légèrement torréfiés à la fumée d'un foyer souterrain, sont moulus en une poudre grossière, couleur réséda, qui se conserve longtemps en barils. J'entends le vrai maté, car le produit vendu en Europe sous cette étiquette a généralement subi de si maléfiques transformations qu'il a perdu toute ressemblance avec l'original.

Il y a plusieurs façons de boire le maté. En expédition, lorsque, épuisés, nous étions trop impatients du réconfort instantané qu'il apporte, nous nous contentions d'en jeter une grosse poignée dans l'eau froide vite portée à ébullition, mais retirée du feu — cela est capital — au premier bouillon, sinon le maté perd toute sa valeur. On l'appelle alors *chá de maté*, infusion à l'envers, vert sombre et presque huileuse comme une tasse de café fort. Quand le temps manque, on se contente du *téréré* qui consiste à aspirer avec une pipette l'eau froide dont on arrose une poignée de poudre. On peut aussi, si l'on redoute l'amertume, préférer le *maté doce*, à la façon des belles Paraguayennes ; il faut alors faire caraméliser la poudre mêlée de sucre sur un feu vif, noyer cette mixture d'eau bouillante et tamiser. Mais je ne connais pas d'amateur de maté qui ne place plus haut que toutes ces recettes le *chimarrão*, qui est à la fois un rite social et un vice privé, ainsi qu'il se pratiquait à la fazenda.

On s'assied en cercle autour d'une petite fille, la *china*, porteuse d'une bouilloire, d'un réchaud et de la *cuia*, tantôt calebasse à l'orifice cerclé d'argent, tantôt — comme à Guaycurus — corne de zébu sculptée par un péon. Le récep-

tacle est aux deux tiers empli de poudre que la fillette imbibe progressivement d'eau bouillante ; dès que le mélange forme pâte, elle creuse, avec le tube d'argent terminé à sa partie inférieure en bulbe percé de trous, un vide soigneusement profilé pour que la pipette repose au plus profond, dans une menue grotte où s'accumulera le liquide, tandis que le tube doit conserver juste assez de jeu pour ne pas compromettre l'équilibre de la masse pâteuse, mais pas trop, sinon l'eau ne se mélangera pas. Le *chimarrão* ainsi disposé, il n'y a plus qu'à le saturer de liquide avant de l'offrir au maître de maison ; après qu'il a aspiré deux ou trois fois et retourné le vase, la même opération a lieu pour tous les participants, hommes d'abord, femmes ensuite s'il y a lieu. Les tours se répètent, jusqu'à épuisement de la bouilloire.

Les premières aspirations procurent une sensation délicieuse — au moins à l'habitué, car le naïf se brûle — faite du contact un peu gras de l'argent ébouillanté, de l'eau effervescente, riche d'une mousse substantielle : amère et odorante à la fois, comme une forêt entière en quelques gouttes concentrée. Le maté contient un alcaloïde analogue à ceux du café, du thé et du chocolat, mais dont le dosage (et la demi-verdeur du véhicule) explique peut-être la vertu apaisante en même temps que revigorante. Après quelques tournées, le maté s'affadit, mais de prudentes explorations permettent d'atteindre avec la pipette des anfractuosités encore vierges, et qui prolongent le plaisir par autant de petites explosions d'amertume.

Certes, il faut placer le maté bien loin devant la *guaraná* amazonienne, dont je parlerai ailleurs ; et plus encore, devant la triste coca du plateau bolivien : fade rumination de feuilles séchées, vite réduites à l'état de boulette fibreuse à saveur de tisane, insensibilisant la muqueuse et transformant la langue du mâcheur en corps étranger. Digne de lui être comparée, je ne vois que la plantureuse chique de bétel farcie d'épices, bien qu'elle affole le palais non prévenu d'une salve terrifiante de saveurs et de parfums.

Les Indiens Caduveo vivaient dans les basses terres de la rive gauche du Rio Paraguay, séparées de la Fazenda francesa par les collines de la Serra Bodoquena. Nos hôtes les tenaient pour des paresseux et des dégénérés, voleurs et ivrognes, rudement chassés des pâturages quand ils tentaient d'y pénétrer. Notre expédition leur paraissait condamnée d'avance et, en dépit de l'aide généreuse qu'ils nous don-

nèrent et sans laquelle nous n'aurions pu réaliser notre dessein, ils l'envisageaient avec désapprobation. Quelle ne fut pas leur stupeur quand ils nous virent, quelques semaines plus tard, revenir avec des bœufs aussi chargés que ceux d'une caravane : grandes jarres de céramique peinte et gravée, cuirs de chevreuils enluminés d'arabesques, bois sculptés figurant un panthéon disparu... Ce fut une révélation, qui entraîna chez eux un bizarre changement : à l'occasion d'une visite que me rendit Don Félix à São Paulo deux ou trois ans plus tard, je crus comprendre que lui-même et son compagnon, si hautains jadis avec la population locale, avaient, comme disent les Anglais, *gone native*[4] ; le petit salon bourgeois de la fazenda était à présent tendu de peaux peintes, avec des poteries indigènes dans tous les coins ; nos amis jouaient au bazar soudanais ou marocain, comme les bons administrateurs coloniaux qu'ils eussent mieux fait d'être. Et les Indiens, devenus leurs fournisseurs attitrés, étaient reçus à la fazenda où on les hébergeait par familles entières en échange de leurs objets. Jusqu'où est allée cette intimité ? Il était bien difficile d'admettre que des célibataires, apprenant à les connaître, pussent résister à l'attrait des fillettes indiennes, à demi nues les jours de fête, et le corps patiemment décoré de fines volutes noires ou bleues qui paraissaient confondre un fourreau de précieuse dentelle avec leur peau. Quoi qu'il en soit, c'est vers 1944 ou 1945, je crois, que Don Félix fut abattu par un de ses nouveaux familiers, moins encore peut-être victime des Indiens que du trouble où l'avait plongé dix ans auparavant la visite d'ethnographes débutants.

Le magasin de la fazenda nous fournit les vivres : viande séchée, riz, haricots noirs, farine de manioc, maté, café et *rapadura*. On nous prêta aussi les montures : chevaux pour les hommes, bœufs pour les bagages, car nous emportions un matériel d'échange en vue des collections à rassembler : jouets d'enfants, colliers de verroterie, miroirs, bracelets, bagues et parfums ; enfin, des pièces de tissu, des couvertures, des vêtements et des outils. Des travailleurs de la fazenda nous serviraient de guides, bien contre leur gré d'ailleurs, car nous allions les arracher à leurs familles pendant les fêtes de Noël.

Nous étions attendus aux villages ; dès notre arrivée à la fazenda, des *vaqueiros* indiens étaient partis annoncer la visite d'étrangers porteurs de présents. Cette perspective

inspirait aux indigènes des inquiétudes diverses, parmi lesquelles dominait celle que nous ne venions *tomar conta* : nous emparer de leurs terres[5].

XIX

NALIKE

Nalike, capitale du pays caduveo, se trouve à cent cinquante kilomètres environ de Guaycurus, soit trois jours de cheval[1]. Quant aux bœufs de charge, on les expédie en avant en raison de leur marche plus lente. Pour la première étape, nous nous proposions de gravir les pentes de la Serra Bodoquena et de passer la nuit sur le plateau, dans le dernier poste de la fazenda. Très vite, on s'enfonce dans des vallées étroites, pleines de hautes herbes où les chevaux ont peine à se frayer un passage. La marche est rendue plus laborieuse encore en raison de la boue du marécage. Le cheval perd pied, lutte, rejoint la terre ferme comme il peut et où il peut, et on se retrouve encerclé par la végétation ; gare alors qu'une feuille, en apparence innocente, ne déverse l'œuf grouillant formé par un essaim de carrapates abrité sous sa face ; les mille bestioles orangées s'insinuent sous les habits, couvrent le corps comme une nappe fluide et s'incrustent : pour la victime, le seul remède est de les gagner de vitesse, sautant au bas du cheval et se dépouillant de tous vêtements pour les battre vigoureusement, tandis qu'un compagnon scrutera sa peau. Moins catastrophiques, les gros parasites solitaires, de couleur grise, se fixent sans douleur à l'épiderme ; on les découvre au toucher, quelques heures ou quelques jours plus tard, devenus boursouflures intégrées au corps et qu'il faut amputer au couteau.

Enfin, la broussaille s'éclaircit, faisant place à un chemin pierreux qui conduit par une faible pente jusqu'à une forêt sèche où se mêlent les arbres et les cactus. L'orage qui se préparait depuis le matin éclate alors que nous contournons un piton hérissé de cierges. Nous mettons pied à terre et cherchons un abri dans une fissure qui se révèle être une grotte humide, mais protectrice. À peine avons-nous pénétré qu'elle s'emplit du vrombissement des *morcegos*, chauves-

souris qui tapissent les parois et dont nous venons troubler le sommeil.

Sitôt la pluie terminée, nous reprenons la marche dans une forêt touffue et sombre, pleine d'odeurs fraîches et de fruits sauvages : *genipapo* à chair lourde et d'âpre saveur ; *guavira* des clairières, qui a la réputation de désaltérer le voyageur de sa pulpe éternellement froide, ou *caju* révélateurs d'anciennes plantations indigènes.

Le plateau restitue l'aspect caractéristique du Mato Grosso : herbes hautes parsemées d'arbres. Nous approchons de l'étape à travers une zone marécageuse, boue fendillée par la brise où courent de petits échassiers ; un corral, une hutte, c'est le poste du Largon où nous trouvons une famille absorbée par la mise à mort d'un *bezerro*, jeune taureau qu'on est en train de débiter ; dans la carcasse sanguinolente qu'ils utilisent comme nacelle, deux ou trois enfants nus se vautrent et se balancent avec des cris de plaisir. Au-dessus du feu en plein vent qui brille dans le crépuscule, le *churrasco* rôtit et dégouline de graisse, tandis que les urubus — vautours charognards — descendus par centaines sur le lieu de carnage, disputent aux chiens le sang et les déchets.

À partir du Largon, nous suivrons la « route des Indiens » ; la serra se montre très raide à la descente ; il faut aller à pied, guidant les chevaux énervés par les difficultés du relief. La piste surplombe un torrent dont on entend, sans les voir, les eaux bondir sur la roche et fuir en cascades ; on glisse sur les pierres humides ou dans les flaques boueuses laissées par la dernière pluie. Enfin, au bas de la serra, nous atteignons un cirque dégagé, le *campo dos Indios*, où nous nous reposons un moment avec nos montures avant de repartir à travers le marécage.

Dès 4 heures de l'après-midi, il faut prendre des dispositions pour l'étape. Nous repérons quelques arbres entre lesquels tendre hamacs et moustiquaires ; les guides allument le feu et préparent le repas de riz et de viande séchée. Nous avons si soif que nous engloutissons sans répugnance des litres de ce mélange de terre, d'eau et de permanganate qui nous sert de boisson. Le jour tombe. Derrière l'étamine salie des moustiquaires, nous contemplons un moment le ciel enflammé. À peine le sommeil est-il venu qu'on repart : à minuit, les guides qui ont déjà sellé les chevaux nous réveillent. En cette saison chaude, on doit épargner les bêtes et profiter de la fraîcheur nocturne. Sous le clair de lune,

nous reprenons la piste, mal réveillés, engourdis et grelottants ; les heures passent à guetter l'approche de l'aube tandis que les chevaux trébuchent. Vers 4 heures du matin nous arrivons à Pitoko où le Service de protection des Indiens eut autrefois un poste important. Il n'y a plus que trois maisons en ruine entre lesquelles il est tout juste possible de suspendre les hamacs. Le Rio Pitoko coule silencieux ; surgi du pantanal, il s'y perd quelques kilomètres plus loin. Cet oued des marais, sans source ni embouchure, abrite un peuple de piranhas qui sont une menace pour l'imprudent, mais n'empêchent pas l'Indien attentif de s'y baigner et d'y puiser l'eau. Car il y a encore quelques familles indiennes disséminées dans le marécage.

Dorénavant, nous sommes en plein pantanal : tantôt cuvettes inondées entre des crêtes boisées, tantôt vastes étendues boueuses sans arbres. Le bœuf de selle serait préférable au cheval ; car le pesant animal, dirigé au moyen d'une corde passée dans un anneau nasal, s'il progresse lentement, supporte mieux les marches exténuantes dans le marais, souvent enfoncé dans l'eau jusqu'au poitrail.

Nous nous trouvions dans une plaine qui se prolongeait peut-être jusqu'au Rio Paraguay, si plate que l'eau ne parvenait pas à s'évacuer, quand éclata le plus violent orage qu'il m'ait été donné d'affronter. Nul abri possible, pas d'arbre aussi loin que le regard se portait ; il n'y avait rien à faire que d'avancer, aussi ruisselants et trempés que les montures, tandis que la foudre s'abattait à droite et à gauche comme les projectiles d'un tir de barrage. Après deux heures d'épreuve, la pluie s'arrêta ; on commençait à apercevoir les grains circulant lentement à travers l'horizon comme cela se produit en haute mer. Mais déjà, à l'extrémité de la plaine, se profilait une terrasse argileuse, haute de quelques mètres et sur laquelle une dizaine de huttes se silhouettaient contre le ciel. Nous étions à Engenho, proche de Nalike, mais où nous avions décidé de résider plutôt que dans la vieille capitale, laquelle, en 1935, consistait en cinq huttes seulement[2].

Pour l'œil inattentif, ces hameaux différaient à peine de ceux des paysans brésiliens les plus proches, auxquels les indigènes s'identifiaient par le vêtement, et souvent par le type physique tant la proportion de métis était forte. Pour la langue, c'était autre chose : la phonétique guaicuru procure à l'oreille une sensation plaisante : un débit précipité et des mots longs, tout en voyelles claires alternant avec

des dentales, des gutturales et une abondance de phonèmes mouillés ou liquides, donnent l'impression d'un ruisselet bondissant sur les galets. Le terme actuel caduveo (d'ailleurs prononcé : cadiueu) est une corruption du nom dont les indigènes se désignaient eux-mêmes : Cadiguegodi. Il n'était pas question d'apprendre la langue pendant un si court séjour, bien que le portugais de nos nouveaux hôtes fût très rudimentaire.

La charpente des habitations était faite de troncs écorcés plantés dans le sol et supportant les poutres dans la naissance de la première fourche, réservée par le bûcheron. Une couverture de palmes jaunies formait le toit à double pente ; mais à la différence des cabanes brésiliennes, il n'y avait pas de murs ; les constructions offraient ainsi une sorte de compromis entre les habitations des Blancs (d'où avait été copiée la forme du toit) et les anciens auvents indigènes à toiture plate couverte de nattes.

Les dimensions de ces habitations rudimentaires paraissaient plus significatives : peu de huttes abritaient une seule famille ; certaines, pareilles à des hangars allongés, en logeaient jusqu'à six, chacune disposant d'un secteur délimité par les poteaux de charpente et muni d'un bat-flanc de planches — un par famille — où les occupants passent le temps, assis, allongés ou accroupis parmi les cuirs de cervidés, les cotonnades, calebasses, filets, réceptacles de paille, posés, entassés, accrochés un peu partout. Dans les encoignures on apercevait les grands vases à eau décorés, reposant dans un support formé d'une fourche à trois branches plantée par l'extrémité inférieure et parfois sculptée.

Jadis, ces habitations avaient été des « maisons longues » à la manière iroquoise ; par leur aspect, quelques-unes méritaient toujours ce nom, mais les raisons de l'agrégation de plusieurs familles en une seule communauté de travail étaient devenues contingentes ; il ne s'agissait plus, comme autrefois, d'une résidence matrilocale où les gendres se groupaient avec leurs femmes au foyer de leurs beaux-parents.

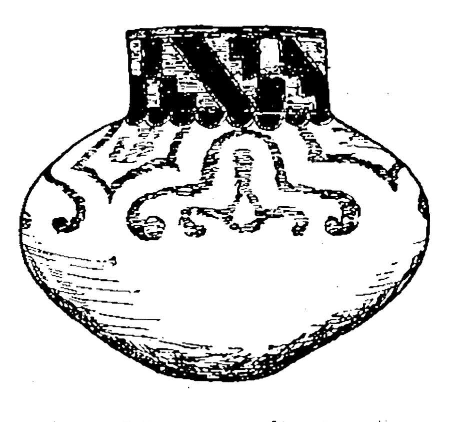


Fig. 5. *Vase à eau, décoré en rouge clair et verni de résine noire.*

D'ailleurs, on se sentait loin du passé dans ce misérable hameau d'où semblait avoir disparu jusqu'au souvenir de la prospérité qu'y avait rencontrée, quarante ans plus tôt, le peintre et explorateur Guido Boggiani qui y séjourna à deux reprises, en 1892 et en 1897, et laissa de ces voyages d'importants documents ethnographiques, une collection qui se trouve à Rome et un gracieux journal de route[3]. La population des trois centres[4] ne dépassait guère deux cents personnes, vivant de la chasse, de la collecte des fruits sauvages, de l'élevage de quelques bœufs et bêtes de basse-cour, et de la culture des parcelles de manioc qu'on apercevait au-delà de l'unique source coulant au pied de la terrasse ; nous allions alternativement nous y débarbouiller au milieu des moustiques et puiser une eau opalescente, légèrement sucrée.

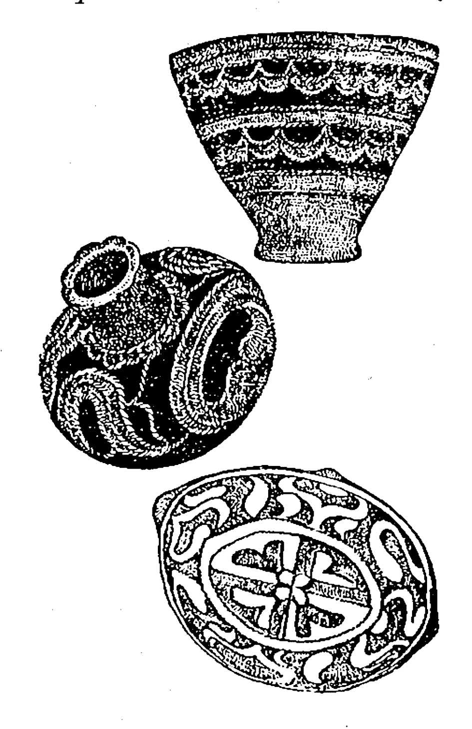


Fig. 6. *Trois exemplaires de céramique caduveo.*

À part le tressage de la paille, le tissage des ceintures de coton portées par les hommes et le martelage des pièces de monnaie — de nickel plus souvent que d'argent — pour en faire des disques et des tubes destinés à être enfilés dans les colliers, la céramique constituait l'activité principale. Les femmes mêlaient l'argile du Rio Pitoko à des tessons pilés, roulaient la pâte en cordons montés en spirale et tapotés pour les unir jusqu'à ce que la pièce soit formée ; encore fraîche, elle était décorée d'impressions en creux au moyen de cordelettes, et peinte avec un oxyde de fer qu'on trouve dans la serra. Puis elle était cuite en plein vent ; après quoi, il n'y avait plus qu'à continuer à chaud le décor à l'aide de deux vernis de résine fondante : noir du *pau santo*, jaune translucide de l'*angico* ; la pièce une fois refroidie, on procédait à une application de poudre blanche — craie ou cendre — pour rehausser les impressions.

Pour les enfants, les femmes confectionnaient des figurines représentant des personnages ou des animaux, avec tout ce




Fig. 7. *Deux statuettes de bois : à gauche, le Petit Vieillard ; à droite, la Mère des Jumeaux.*

qui leur tombait sous la main : argile, cire, ou gousses séchées dont elles se contentaient de corriger la forme par un modelage surimposé.

Aux mains des enfants, on trouvait aussi des statuettes de bois sculpté, généralement vêtues d'oripeaux, et qui leur servaient de poupées, tandis que d'autres, pourtant semblables aux précédentes, étaient conservées précieusement par quelques vieilles femmes au fond de leurs paniers. Étaient-ce des jouets ? des statues de divinité ? ou des figurations d'ancêtres ? On ne pouvait le dire devant ces usages contradictoires, et d'autant moins que la même statuette passait parfois de l'un à l'autre emploi. Pour certaines, qui sont aujourd'hui au musée de l'Homme, la signification religieuse n'est pas douteuse puisqu'on peut reconnaître en l'une la Mère des Jumeaux, le Petit Vieillard en une autre, celui-ci dieu descendu sur terre et maltraité par les hommes qu'il punit, sauf l'unique famille où il a trouvé protection[5]. D'autre part, il serait trop facile de considérer cet abandon des *santos* aux enfants comme un symptôme de l'effondrement d'un culte ; car cette situation, si instable à nos yeux, a été décrite exactement dans les mêmes termes par Boggiani quarante ans plus tôt, et par Fritch dix ans après lui ; des observations postérieures de dix ans aux miennes en font également état ; une condition se prolongeant sans changement pendant cinquante ans doit être, en un sens, normale ; il faudrait en chercher l'interprétation moins dans une décadence — certaine par ailleurs — des valeurs religieuses que dans une manière plus commune que nous n'avons tendance à le croire de traiter les rapports entre le sacré et le profane[6]. L'opposition entre ces termes n'est ni aussi absolue ni aussi continuelle, qu'on s'est souvent plu à l'affirmer.

Il y avait, dans la hutte voisine de la mienne, un sorcier-guérisseur dont l'équipement comprenait un tabouret rond, une couronne de paille, un hochet en calebasse recouvert d'un filet perlé et un plumeau d'autruche utilisé pour capturer les « animaux » *bichos* — entendez les esprits malfai-

sants —, cause des maladies et dont la cure assurait l'expulsion, grâce à la puissance antagoniste du *bicho* du sorcier, son esprit gardien, et conservateur au surplus, car c'est lui qui interdit à son protégé de me céder ces précieux ustensiles auxquels il était, me fit-il répondre, habitué.

Durant notre séjour une fête eut lieu pour célébrer la puberté d'une fille habitant une autre hutte ; on commença par l'habiller à l'ancienne mode : sa robe de cotonnade fut remplacée par une pièce de tissu carrée enroulant le corps au-dessous des aisselles. On lui peignit les épaules, les bras et le visage de riches dessins, et tous les colliers disponibles furent passés autour de son cou. Tout cela était, d'ailleurs, peut-être moins un sacrifice aux usages qu'une tentative pour nous en mettre « plein la vue ». On apprend aux jeunes ethnographes que les indigènes redoutent de laisser capter leur image par la photographie et qu'il convient de pallier leur crainte et d'indemniser ce qu'ils considèrent comme un risque en leur faisant un cadeau, sous forme d'objet ou d'argent. Les Caduveo avaient perfectionné le système : non seulement ils exigeaient d'être payés pour se laisser photographier, mais encore ils m'obligeaient à les photographier pour que je les paye ; il ne se passait guère de jour sans qu'une femme se présentât à moi dans un extraordinaire attirail et m'imposât, bon gré mal gré, de lui rendre l'hommage d'un déclic suivi de quelques milreis. Ménager de mes bobines, je me bornais souvent à un simulacre, et je payais.

Pourtant, c'eût été de la bien mauvaise ethnographie que de résister à ce manège, ou même de le considérer comme une preuve de décadence ou de mercantilisme. Car sous une forme transposée, réapparaissaient ainsi des traits spécifiques de la société indigène : indépendance et autorité des femmes de haute naissance ; ostentation devant l'étranger,

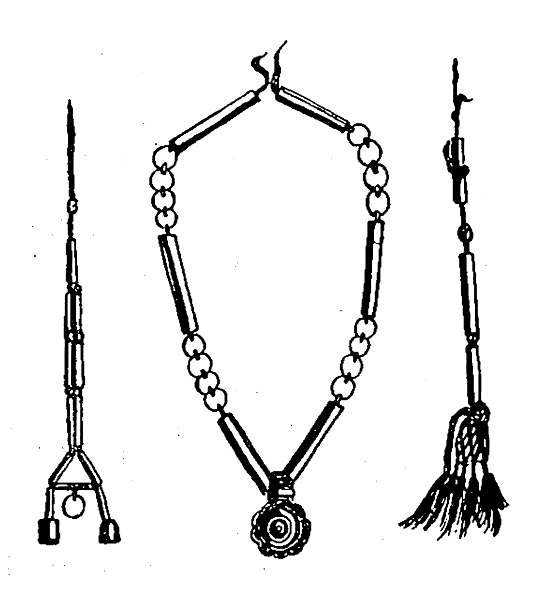


Fig. 8. *Bijoux caduveo en pièces de monnaie martelées et dés à coudre.*





Fig. 9. *Deux statuettes, celle de gauche en pierre, l'autre en bois, représentant des personnages mythologiques.*

et revendication de l'hommage du commun. La tenue pouvait être fantaisiste et improvisée : la conduite qui l'inspirait conservait toute sa signification ; il m'appartenait de la rétablir dans le contexte des institutions traditionnelles.

Il en était de même pour les manifestations qui suivirent l'imposition d'un pagne à la demoiselle : dès l'après-midi, on se mit à boire de la *pinga*, c'est-à-dire de l'alcool de canne, les hommes assis en cercle se targuant, à grands cris, de grades empruntés à la hiérarchie militaire subalterne (la seule qu'ils connaissaient) tels que : caporal, adjudant, lieutenant ou capitaine. C'était bien une de ces « solennelles beuveries » déjà décrites par les auteurs du XVIIIe siècle[7], où les chefs siégeaient selon leur rang, servis par des écuyers, tandis que les hérauts énuméraient les titres du buveur et récitaient ses hauts faits. Les Caduveo réagissent curieusement à la boisson : après une période d'excitation, ils tombent dans un morne silence, puis ils se mettent à sangloter. Deux hommes moins ivres prennent alors les bras du désespéré et le promènent de long en large, en lui murmurant des paroles de consolation et d'affection jusqu'à ce qu'il se décide à vomir. Ensuite, tous les trois retournent à leur place où la beuverie continue.

Pendant ce temps, les femmes chantaient sur trois notes une brève mélopée indéfiniment répétée : et quelques vieilles, buvant de leur côté, s'élançaient par moments sur le terre-plein avec des gesticulations et discouraient de façon apparemment peu cohérente, au milieu des rires et des lazzis. Ici encore, on aurait eu tort de considérer leur conduite comme une simple manifestation de laisser-aller : abandon de vieilles ivrognesses ; car les anciens auteurs attestent

que les fêtes, principalement celles qui célèbrent les plus importants moments de la croissance d'une enfant noble, étaient marquées par des exhibitions féminines dans des rôles de travesti : défilés guerriers, danses et tournois[8]. Ces paysans loqueteux, perdus au fond de leur marécage, offraient un spectacle bien misérable ; mais leur déchéance même n'en rendait que plus saisissante la ténacité avec laquelle ils avaient préservé certains traits du passé.

XX

UNE SOCIÉTÉ INDIGÈNE ET SON STYLE

L'ensemble des coutumes d'un peuple est toujours marqué par un style[1] ; elles forment des systèmes. Je suis persuadé que ces systèmes n'existent pas en nombre illimité, et que les sociétés humaines comme les individus — dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires — ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer. En faisant l'inventaire de toutes les coutumes observées, de toutes celles imaginées dans les mythes, celles aussi évoquées dans les jeux des enfants et des adultes, les rêves des individus sains ou malades et les conduites psycho-pathologiques, on parviendrait à dresser une sorte de tableau périodique comme celui des éléments chimiques, où toutes les coutumes réelles ou simplement possibles apparaîtraient groupées en familles, et où nous n'aurions plus qu'à reconnaître celles que les sociétés ont effectivement adoptées.

Ces réflexions sont particulièrement appropriées au cas des Mbaya-Guaicuru dont, avec les Toba et les Pilaga du Paraguay, les Caduveo du Brésil sont aujourd'hui les derniers représentants. Leur civilisation évoque irrésistiblement celle que notre société s'est amusée à rêver dans un de ses jeux traditionnels et dont la fantaisie de Lewis Carroll a si bien réussi à dégager le modèle : ces Indiens chevaliers ressemblaient à des *figures de cartes*[2]. Ce trait ressortait déjà de leur costume : tuniques et manteaux de cuir élargissant la carrure et tombant en plis raides, décorés en noir et rouge

de dessins que les anciens auteurs comparaient aux tapis de Turquie, et où revenaient des motifs en forme de pique, de cœur, de carreau et de trèfle[3].

Ils avaient des rois et des reines ; et comme celle d'Alice, ces dernières n'aimaient rien tant que jouer avec les têtes coupées que leur rapportaient les guerriers. Nobles hommes et nobles dames se divertissaient aux tournois ; ils étaient déchargés des travaux subalternes par une population plus anciennement installée, différente par la langue et la culture, les Guana. Les Tereno, qui sont leurs derniers représentants, vivent dans une réserve gouvernementale, non loin de la petite ville de Miranda où je suis allé les visiter[4]. Ces Guana cultivaient la terre et payaient un tribut de produits agricoles aux seigneurs mbaya en échange de leur protection, entendez pour se préserver du pillage et des déprédations exercés par les bandes de cavaliers armés. Un Allemand du XVIe siècle, qui s'était aventuré dans ces régions, comparait ces relations à celles existant de son temps en Europe centrale entre les féodaux et leurs serfs[5].

Les Mbaya étaient organisés en castes : au sommet de l'échelle sociale, les nobles divisés en deux ordres, grands nobles héréditaires et anoblis individuels, généralement pour sanctionner la coïncidence de leur naissance avec celle d'un enfant de haut rang. Les grands nobles se distinguaient au surplus entre branches aînées et branches cadettes. Ensuite venaient les guerriers, parmi lesquels les meilleurs étaient admis, après initiation, dans une confrérie qui donnait droit au port de noms spéciaux et à l'emploi d'une langue artificielle formée par l'adjonction d'un suffixe à chaque mot, comme dans certains argots. Les esclaves chamacoco ou d'autre extraction et les serfs guana constituaient la plèbe, bien que ces derniers aient adopté, pour leurs besoins propres, une division en trois castes imitée de leurs maîtres[6].

Les nobles faisaient étalage de leur rang par des peintures corporelles au pochoir ou des tatouages, qui étaient l'équivalent d'un blason. Ils s'épilaient complètement le visage, y compris les sourcils et les cils, et traitaient avec dégoût de « frères d'autruche » les Européens aux yeux embroussaillés[7]. Hommes et femmes paraissaient en public accompagnés d'une suite d'esclaves et de clients qui s'empressaient autour d'eux, leur épargnant tout effort. En 1935 encore, les vieux monstres fardés et chargés de pendeloques, qui étaient les meilleures dessinatrices, s'excusaient d'avoir dû délaisser

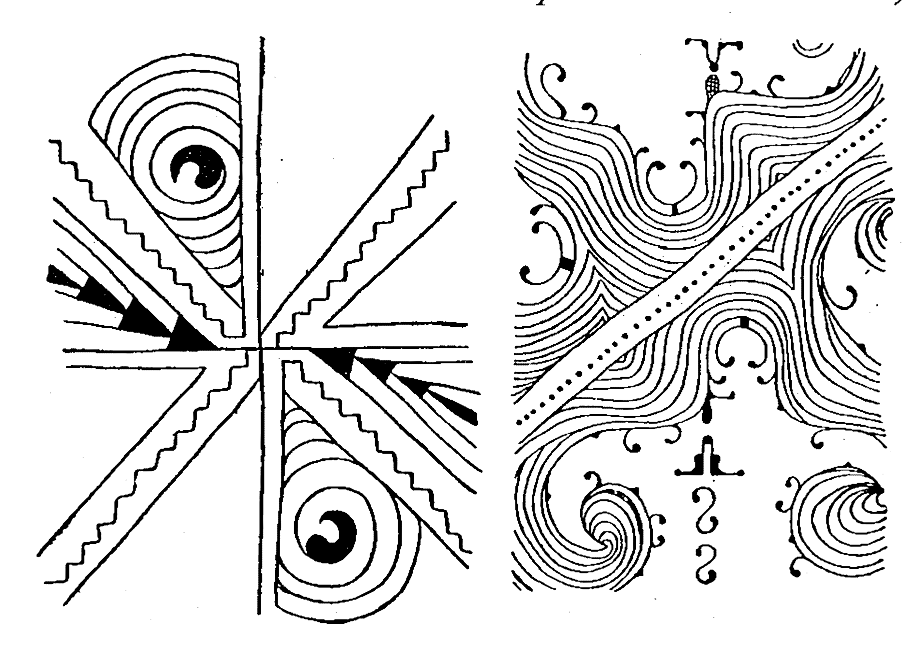


Fig. 10-11. *Décors caduveo.*

les arts d'agrément, étant privées des *cativas* — esclaves — autrefois affectées à leur service. Il y avait toujours à Nalike quelques anciens esclaves chamacoco, maintenant intégrés au groupe, mais traités avec condescendance.

La morgue de ces seigneurs avait intimidé jusqu'aux conquérants espagnols et portugais, qui leur accordaient les titres de Don et Dona. On racontait alors qu'une femme blanche n'avait rien à craindre de sa capture par les Mbaya, nul guerrier ne pouvant songer à ternir son sang par une telle union. Certaines dames mbaya refusèrent de rencontrer l'épouse du vice-roi pour la raison que seule la reine du Portugal eût été digne de leur commerce ; une autre, fillette encore et connue sous le nom de Dona Catarina, déclina une invitation à Cuiaba du gouverneur du Mato Grosso ; comme elle était déjà nubile, ce seigneur, pensait-elle, l'aurait demandée en mariage et elle ne pouvait se mésallier ni l'offenser par son refus[8].

Nos Indiens étaient monogames ; mais les adolescentes préféraient parfois suivre les guerriers dans leurs aventures ; elles leur servaient d'écuyers, de pages et de maîtresses. Quant aux dames nobles, elles entretenaient des sigisbées qui, souvent, étaient aussi leurs amants sans que les maris daignassent manifester une jalousie qui leur eût fait perdre la face[9]. Cette société se montrait fort adverse aux senti-

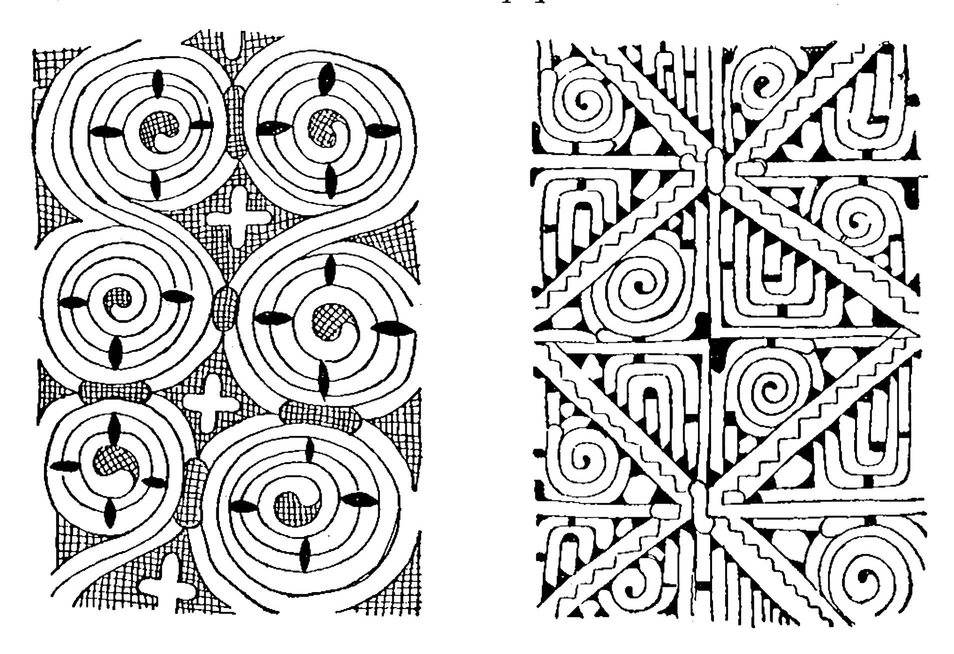


Fig. 12-13. *Motifs de peintures corporelles.*

ments que nous considérons naturels ; ainsi, elle éprouvait un vif dégoût pour la procréation. L'avortement et l'infanticide étaient pratiqués de façon presque normale, si bien que la perpétuation du groupe s'effectuait par adoption bien plus que par génération, un des buts principaux des expéditions guerrières étant de se procurer des enfants. Ainsi calculait-on, au début du XIXe siècle, que dix pour cent à peine des membres d'un groupe guaicuru lui appartenaient par le sang[10].

Quand les enfants parvenaient à naître, ils n'étaient pas élevés par leurs parents mais confiés à une autre famille où ceux-ci ne les visitaient qu'à de rares intervalles ; on les gardait, rituellement enduits de la tête aux pieds de peinture noire — et désignés d'un terme que les indigènes appliquèrent aux nègres quand ils les connurent —, jusqu'à leur quatorzième année où ils étaient initiés, lavés et rasés de l'une des deux couronnes concentriques de cheveux dont on les avait jusqu'alors coiffés[11].

Pourtant, la naissance des enfants de haut rang était l'occasion de fêtes qui se répétaient à chaque étape de sa croissance : le sevrage, les premiers pas, la participation aux jeux, etc. Les hérauts proclamaient les titres de la famille et prophétisaient au nouveau-né un avenir glorieux ; on désignait un autre bébé, né au même moment, pour devenir son frère d'armes ; des beuveries s'organisaient, au cours desquelles

l'hydromel était servi dans des vases formés de cornes ou de crânes ; les femmes, empruntant l'équipement des guerriers, s'affrontaient dans des combats simulés. Les nobles assis selon leur rang étaient servis par des esclaves qui n'avaient pas le droit de boire, afin de rester capables d'aider leurs maîtres à vomir en cas de besoin, et de prendre soin d'eux jusqu'à ce qu'ils s'endormissent dans l'attente des visions délicieuses que leur procurait l'ivresse[12].

Tous ces David, Alexandre, César, Charlemagne ; ces Rachel, Judith, Pallas et Argine ; ces Hector, Ogier, Lancelot et Lahire fondaient leur superbe sur la certitude qu'ils étaient prédestinés à commander l'humanité[13]. Un mythe le leur assurait, que nous ne connaissons plus que par fragments mais qui, épuré par les siècles, resplendit d'une admirable simplicité : forme la plus concise de cette évidence dont mon voyage en Orient devait me pénétrer plus tard, à savoir que le degré de servitude est fonction du caractère fini de la société. Voici ce mythe : quand l'Être suprême, Gonoenhodi, décida de créer les hommes, il tira d'abord

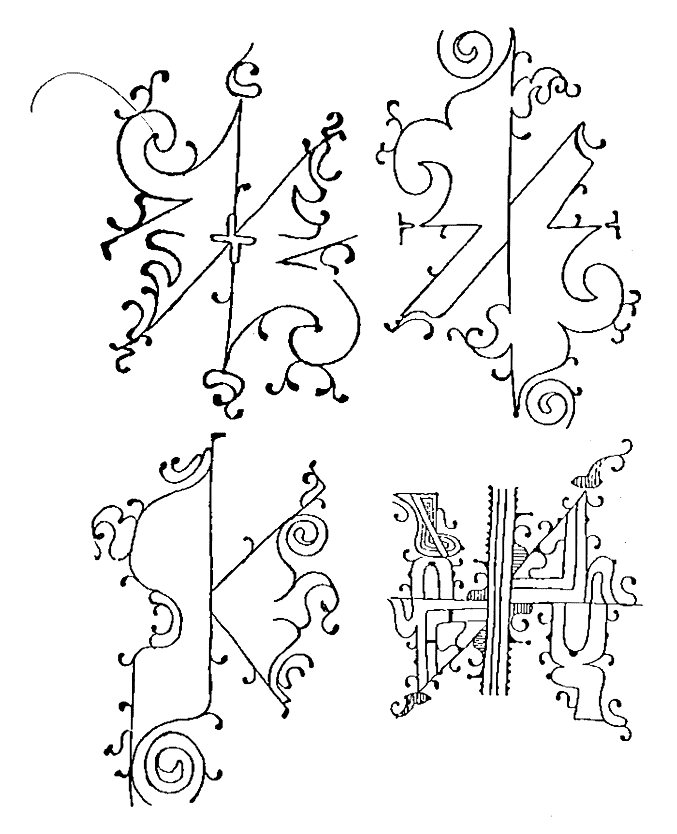


Fig. 14-17. *Autres motifs de peintures corporelles.*

de la terre les Guana, puis les autres tribus ; aux premiers, il donna l'agriculture en partage et la chasse aux secondes. Le Trompeur, qui est l'autre divinité du panthéon indigène, s'aperçut alors que les Mbaya avaient été oubliés au fond du trou et les en fit sortir ; mais comme il ne restait rien pour eux, ils eurent droit à la seule fonction encore disponible, celle d'opprimer et d'exploiter les autres[14]. Y eut-il jamais plus profond contrat social que celui-là ?

Ces personnages de romans de chevalerie, absorbés dans leur jeu cruel de prestiges et de dominations au sein d'une société qui mérite doublement d'être appelée « à l'emporte-pièce », ont créé un art graphique dont le style est incomparable à presque tout ce que l'Amérique précolombienne nous a laissé et qui ne ressemble à rien, sinon peut-être au décor de nos cartes à jouer. J'y ai déjà fait allusion tout à l'heure, mais je veux maintenant décrire ce trait extraordinaire de la culture caduveo.

Dans notre tribu, les hommes sont sculpteurs et les femmes sont peintres. Les hommes façonnent dans le bois dur et bleuté du gaïac les santons dont j'ai parlé plus haut : ils décorent aussi en relief les cornes de zébu qui leur servent de tasse, avec des figures d'hommes, d'autruches et de chevaux ; et ils dessinent parfois, mais toujours pour repré-



Fig. 18. *Dessins faits par un garçonnet caduveo.*

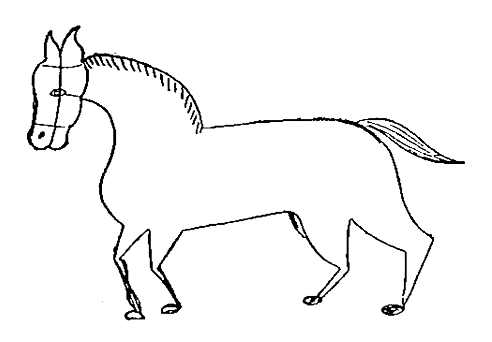


Fig. 19. *Autre dessin du même auteur.*

senter des feuillages, des humains ou des animaux. Aux femmes sont réservés le décor de la céramique et des peaux, et les peintures corporelles dont certaines sont les virtuoses incontestées.

Leur visage, parfois aussi leur corps entier, sont couverts d'un lacis d'arabesques asymétriques alternant avec des motifs d'une géométrie subtile. Le premier à les décrire fut le missionnaire jésuite Sanchez Labrador qui vécut parmi eux de 1760 à 1770 ; mais pour en voir des reproductions exactes, il faut attendre un siècle et Boggiani. En 1935, j'ai moi-même recueilli plusieurs centaines de motifs en procédant de la façon suivante : je m'étais d'abord proposé de photographier les visages, mais les exigences financières des belles de la tribu auraient vite épuisé mes ressources. J'essayai ensuite de tracer des visages sur des feuilles de papier en suggérant aux femmes de les peindre comme elles eussent fait sur leur propre face ; le succès fut tel que je renonçai à mes croquis maladroits. Les dessinatrices n'étaient nullement déconcertées par des feuilles blanches, ce qui montre bien l'indifférence de leur art à l'architecture naturelle du visage humain.

Seules quelques très vieilles femmes semblaient conserver la virtuosité ancienne ; et je suis resté longtemps persuadé que ma collection avait été réunie à la dernière heure. Quelle ne fut pas ma surprise de recevoir, voici deux ans, une publication illustrée d'une collection faite, quinze ans plus tard, par un collègue brésilien ! Non seulement ses documents semblaient d'une exécution aussi sûre que les miens, mais bien souvent les motifs étaient identiques. Pendant tout ce temps, le style, la technique et l'inspiration étaient restés inchangés, comme cela avait été le cas durant les quarante ans écoulés entre la visite de Boggiani et la mienne. Ce conservatisme est d'autant plus remarquable qu'il ne s'étend pas à la poterie, laquelle, d'après les derniers spécimens recueillis et publiés, paraît en complète dégénérescence[15]. On peut voir là une preuve de l'importance exceptionnelle que les peintures corporelles, et surtout celles du visage, possèdent dans la culture indigène.

Jadis les motifs étaient tatoués, ou peints ; seule la dernière méthode subsiste. La femme peintre travaille sur le visage ou le corps d'une compagne, parfois aussi d'un garçonnet. Les hommes abandonnent plus rapidement la coutume. Avec une fine spatule de bambou trempée dans le suc du *genipapo* — incolore au début mais qui devient bleu-noir par oxydation — l'artiste improvise sur le vivant, sans modèle, esquisse ni point de repère. Elle orne la lèvre supérieure d'un motif en forme d'arc terminé aux deux bouts en spirales ; puis elle partage le visage au moyen d'un trait vertical, coupé parfois horizontalement. La face, écartelée, tranchée — ou bien même taillée en oblique —, est alors décorée librement d'arabesques qui ne tiennent pas compte de l'emplacement des yeux, du nez, des joues, du front et du menton, se développant comme sur un champ continu. Ces compositions savantes, asymétriques tout en restant équilibrées, sont commencées en partant d'un coin quelconque et menées jusqu'à la fin sans hésitation ni rature. Elles font appel à des motifs relativement simples tels que spirales, esses, croix, macles, grecques et volutes, mais ceux-ci sont combinés de telle sorte que chaque œuvre possède un caractère original ; sur quatre cents dessins réunis en 1935, je n'en ai pas observé deux semblables, mais comme j'ai fait la constata-

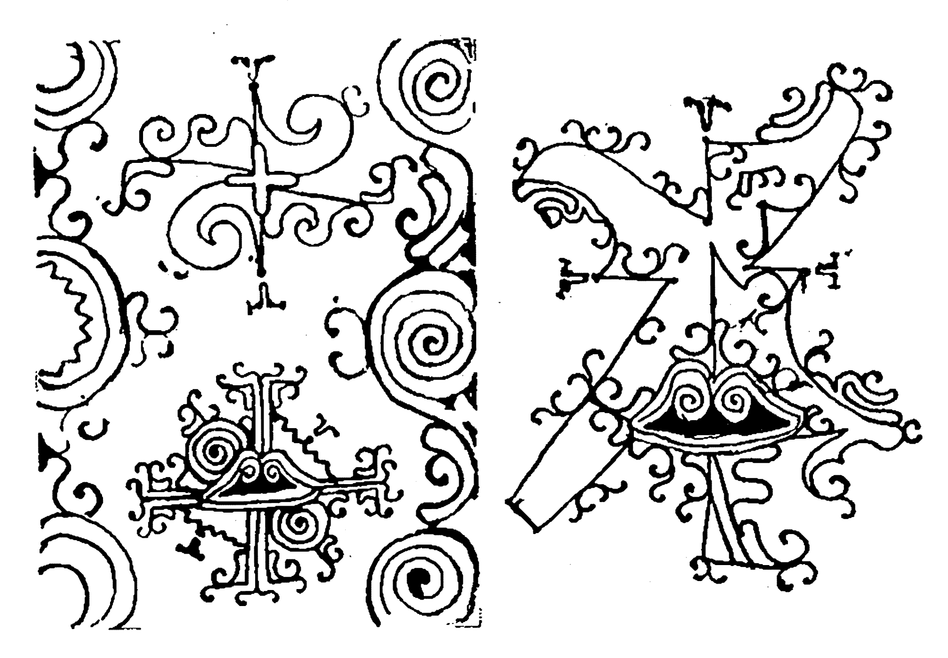


Fig. 20. *Deux peintures de visage ; on remarquera le motif formé de deux spirales affrontées qui représente — et s'applique sur — la lèvre supérieure.*

tion inverse en comparant ma collection et celle recueillie plus tard, on peut déduire que le répertoire extraordinairement étendu des artistes est tout de même fixé par la tradition. Malheureusement, il n'a été possible, ni à moi, ni à mes successeurs, de pénétrer la théorie sous-jacente à cette stylistique indigène : les informateurs livrent quelques termes correspondant aux motifs élémentaires, mais ils invoquent l'ignorance ou l'oubli pour tout ce qui se rapporte aux décors plus complexes. Soit, en effet, qu'ils procèdent sur la base d'un savoir-faire empirique transmis de génération en génération ; soit qu'ils tiennent à garder le secret sur les arcanes de leur art.

Aujourd'hui, les Caduveo se peignent seulement par plaisir ; mais jadis la coutume offrait une signification plus profonde. D'après le témoignage de Sanchez Labrador, les castes nobles ne portaient peint que le front, et le vulgaire seul s'ornait tout le visage ; à cette époque aussi, seules les jeunes femmes suivaient la mode : « Il est rare, écrit-il, que les vieilles femmes perdent du temps à ces dessins : elles se contentent de ceux que les ans ont gravés sur leur visage. » Le missionnaire se montre alarmé de ce mépris pour l'œuvre du Créateur ; pourquoi les indigènes altèrent-ils l'apparence du visage humain ? Il cherche des explications : est-ce pour tromper la faim qu'ils passent des heures à tracer leurs arabesques ? Ou pour se rendre méconnaissables aux ennemis ? Quoi qu'il imagine, il s'agit toujours de tromper. Pourquoi ? Quelque répugnance qu'il en éprouve, même le missionnaire est conscient que ces peintures offrent aux indigènes une importance primordiale et qu'elles sont, en un sens, leur propre fin.

Aussi dénonce-t-il ces hommes qui perdent des journées entières à se faire peindre, oublieux de la chasse, de la pêche et de leurs familles. « Pourquoi êtes-vous si stupides ? » demandaient-ils aux missionnaires. « Et pourquoi sommes-nous stupides ? » répondaient ces derniers. « Parce que vous ne vous peignez pas comme les Eyiguayeguis[16]. » Il fallait être peint pour être homme : celui qui restait à l'état de nature ne se distinguait pas de la brute.

Il n'est guère douteux qu'à l'heure actuelle, la persistance de la coutume chez les femmes s'explique par des considérations érotiques. La réputation des femmes caduveo est solidement établie sur les deux rives du Rio Paraguay. Beaucoup de métis et d'Indiens d'autres tribus sont venus s'installer et se marier à Nalike. Les peintures faciales et cor-

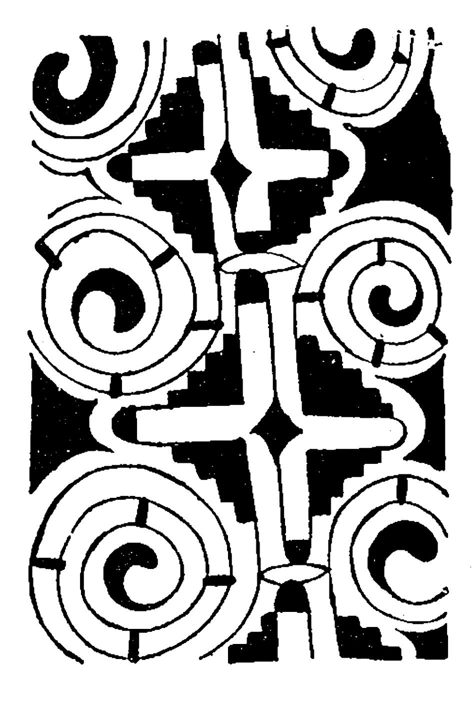


Fig. 21. *Décor de cuir peint.*

porelles expliquent peut-être cet attrait ; en tout cas, elles le renforcent et le symbolisent. Ces contours délicats et subtils, aussi sensibles que les lignes du visage et qui tantôt les soulignent et tantôt les trahissent, donnent à la femme quelque chose de délicieusement provocant. Cette chirurgie picturale greffe l'art sur le corps humain. Et quand Sanchez Labrador proteste anxieusement que c'est là « opposer aux grâces de la Nature une laideur artificieuse », il se contredit puisque, quelques lignes plus loin, il affirme que les plus belles tapisseries ne sauraient rivaliser avec ces peintures[17]. Jamais, sans doute, l'effet érotique des fards n'a été aussi systématiquement et consciemment exploité.

Par leurs peintures faciales, comme par leur usage de l'avortement et de l'infanticide, les Mbaya exprimaient une même horreur de la nature. L'art indigène proclame un souverain mépris pour l'argile dont nous sommes pétris ; en ce sens il confine au péché. De son point de vue de jésuite et de missionnaire, Sanchez Labrador se montrait singulièrement perspicace en y devinant le démon. Lui-même souligne l'aspect prométhéen de cet art sauvage, quand il décrit la technique selon laquelle les indigènes se couvraient le corps de motifs en forme d'étoiles : « Ainsi chaque Eyiguayegui se regarde comme un autre Atlante qui, non plus seulement sur les épaules et dans ses mains, mais par toute la surface de son corps, devient le support d'un univers maladroitement figuré[18]. » Serait-ce l'explication du caractère exceptionnel de l'art caduveo, que par son intermédiaire l'homme refuse d'être un reflet de l'image divine[19] ?

En considérant les motifs en forme de barres, de spirales et de vrilles pour lesquels cet art semble avoir une prédilection, on pense inévitablement au baroque espagnol, à ses fers forgés et à ses stucs. Ne serions-nous pas en présence

d'un style naïf emprunté aux conquérants ? Il est certain que les indigènes se sont approprié des thèmes, et nous connaissons des exemples de ce procédé. Lorsqu'ils visitèrent leur premier navire de guerre occidental, qui naviguait en 1857 sur le Paraguay, les marins du *Maracanha* les virent le lendemain, le corps couvert de motifs en forme d'ancres ; un Indien s'était même fait représenter sur tout le buste un uniforme d'officier parfaitement reconstitué, avec les boutons, les galons, le ceinturon et les basques passant par-dessous[20]. Tout ce que cela prouve, c'est que les Mbaya avaient déjà la coutume de se peindre et qu'ils avaient acquis dans cet art une grande virtuosité. Au surplus, pour rare qu'il soit dans l'Amérique précolombienne, leur style curvilinéaire offre des analogies avec des documents archéologiques exhumés en divers points du continent, certains antérieurs de plusieurs siècles à la découverte : Hopewell, dans la vallée de l'Ohio, et la poterie caddo récente dans celle du Mississippi ; Santarem et Marajo, à l'embouchure de l'Amazone et Chavin au Pérou[21]. Cette dispersion même est un signe d'ancienneté.

Le véritable problème est ailleurs. Quand on étudie les dessins caduveo, une constatation s'impose : leur originalité ne tient pas aux motifs élémentaires, qui sont assez simples pour avoir été inventés indépendamment plutôt qu'empruntés (et probablement les deux procédés ont-ils existé côte à côte) : elle résulte de la façon dont ces motifs sont combinés entre eux, elle se place au niveau du résultat, de l'œuvre achevée. Or, les procédés de composition sont si raffinés et systématiques qu'ils dépassent de loin les suggestions correspondantes que l'art européen du temps de la Renaissance aurait pu fournir aux Indiens. Quel que soit le point de départ, ce développement exceptionnel ne peut donc s'expliquer que par des raisons qui lui sont propres.

J'ai jadis essayé de dégager certaines de ces raisons en comparant l'art caduveo à d'autres, qui offrent avec lui des analogies : Chine archaïque, côte ouest du Canada et Alaska, Nouvelle-Zélande*. L'hypothèse que je présente ici est assez différente, mais elle ne contredit pas l'interprétation antérieure : elle la complète.

* « Le Dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », *Renaissance*, vol. II et III, New York, 1945, p. 168-186, 20 figures ; reproduit dans *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, chap. xiii.

Comme je le notais alors, l'art caduveo est marqué par un dualisme : celui des hommes et des femmes, les uns sculpteurs, les autres peintres ; les premiers attachés à un style représentatif et naturaliste, malgré les stylisations ; tandis que les secondes se consacrent à un art non représentatif. Me bornant maintenant à la considération de cet art féminin, je voudrais souligner que le dualisme s'y prolonge sur plusieurs plans.

Les femmes pratiquent deux styles, également inspirés par l'esprit décoratif et l'abstraction. L'un est angulaire et géométrique, l'autre curviligne et libre. Le plus souvent, les compositions sont fondées sur une combinaison régulière des deux styles. Par exemple, l'un est employé pour la bordure ou l'encadrement, l'autre pour le décor principal ; plus frappant encore est le cas de la poterie, où l'on trouve généralement un décor géométrique sur le col, et un décor curviligne sur la panse, ou inversement. Le style curvilinéaire est plus volontiers adopté pour les peintures de visage, et le style géométrique pour celles du corps ; à moins que, par une division supplémentaire, chaque région ne porte un décor qui procède lui-même d'une combinaison des deux.

Dans tous les cas, le travail achevé traduit un souci d'équilibre entre d'autres principes allant aussi par couples : un décor primitivement linéaire est repris en fin d'exécution pour être partiellement transformé en surfaces (par remplissage de certains secteurs, comme nous faisons quand nous dessinons machinalement) ; la plupart des œuvres sont fondées sur l'alternance de deux thèmes ; et presque toujours, la figure et le fond occupent approximativement une égale superficie, de sorte qu'il est possible de lire la composition de deux manières, en inversant les groupes invités à jouer l'un ou l'autre rôle : chaque motif peut être perçu en positif ou en négatif[22]. Enfin, le décor respecte souvent un double principe de symétrie et d'asymétrie simultanément appliquées, ce qui se traduit sous la forme de registres opposés entre eux, rarement partis ou coupés, plus souvent tranchés ou taillés, ou encore écartelés ou gironnés. C'est à dessein que j'emploie des termes héraldiques ; car toutes ces règles évoquent irrésistiblement les principes du blason.

Poursuivons l'analyse au moyen d'un exemple : voici une peinture de corps qui paraît simple (fig. 22-23). Elle consiste en pals ondulés et accostés déterminant des champs fuse-

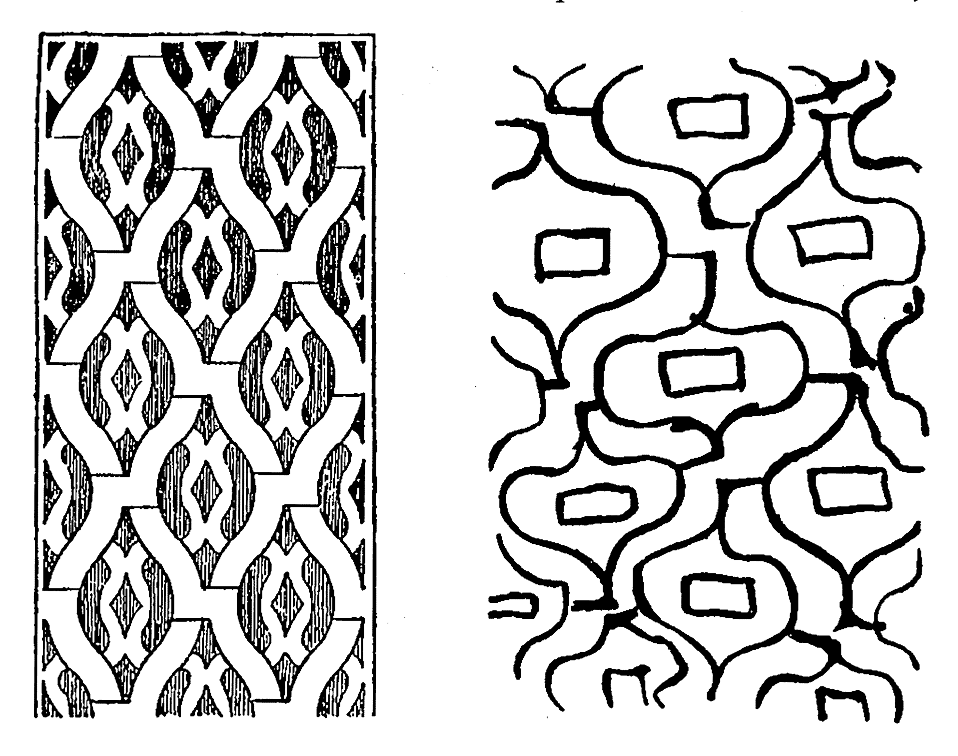


Fig. 22-23. *Peinture corporelle : à gauche, recueillie par Boggiani (1895) ; à droite, par l'auteur (1935).*

lés et réguliers dont le fond est occupé par un semis de petits meubles à raison d'un par champ. Cette description est trompeuse : regardons de plus près. Elle rend peut-être compte de l'apparence générale, une fois le dessin terminé. Mais la dessinatrice n'a pas commencé par tracer ses rubans ondulés pour orner ensuite chaque interstice d'un meuble. Sa méthode a été différente, et plus compliquée. Elle a travaillé comme un paveur, construisant des rangées successives au moyen d'éléments identiques. Chaque élément est ainsi composé : un secteur de ruban, lui-même formé par la partie concave d'une bande et la partie convexe de la bande adjacente ; un champ fuselé ; un meuble au centre de ce champ. Ces éléments s'imbriquent par décrochement les uns sur les autres et c'est seulement à la fin que la figure trouve une stabilité qui confirme et dément tout ensemble le procédé dynamique selon lequel elle a été exécutée.

Le style caduveo nous confronte donc à toute une série de complexités. Il y a d'abord un dualisme qui se projette sur des plans successifs comme dans un salon de miroirs : hommes et femmes, peinture et sculpture, représentation

et abstraction, angle et courbe, géométrie et arabesque, col et panse, symétrie et asymétrie, ligne et surface, bordure et motif, pièce et champ, figure et fond. Mais ces oppositions sont perçues après coup ; elles ont un caractère statique ; la dynamique de l'art, c'est-à-dire la façon dont les motifs sont imaginés et exécutés, recoupe cette dualité fondamentale sur tous les plans : car les thèmes primaires sont d'abord désarticulés, ensuite recomposés en thèmes secondaires qui font intervenir dans une unité provisoire des fragments empruntés aux précédents, et ceux-là sont juxtaposés de telle manière que l'unité primitive réapparaît comme par un tour de prestidigitation. Enfin, les décors complexes obtenus par ce procédé sont eux-mêmes redécoupés et confrontés au moyen d'écartelures pareilles à celles des blasons où deux décors se répartissent entre quatre cantons opposés deux à deux, simplement répétés ou colorés de l'un en l'autre.

Il devient alors possible d'expliquer pourquoi ce style évoque en plus subtil celui de nos cartes à jouer. Chaque figure de carte obéit à deux nécessités. Elle doit d'abord assumer une fonction, qui est double : être un objet, et servir au dialogue — ou au duel — entre deux partenaires qui se font face ; et elle doit aussi jouer un rôle, dévolu à chaque carte en tant qu'objet d'une collection : le jeu. De cette vocation complexe découlent plusieurs exigences : celle de symétrie qui tient à la fonction, et d'asymétrie qui répond au rôle. Le problème est résolu par l'adoption d'une composition symétrique, mais selon un axe oblique, échappant ainsi à la formule complètement asymétrique, qui eût satisfait au rôle mais eût contredit la fonction ; et à la formule inverse, complètement symétrique, entraînant un effet contraire. Ici aussi, il s'agit d'une situation complexe correspondant à deux formes contradictoires de dualité, et qui aboutit à un compromis, réalisé par une opposition secondaire entre l'axe idéal de l'objet et celui de la figure qu'il représente. Mais, pour parvenir à cette conclusion, nous avons été obligés de dépasser le plan de l'analyse stylistique. Il ne suffit pas, pour comprendre le style des cartes à jouer, de considérer leur dessin, il faut aussi se demander à quoi elles servent. À quoi donc sert l'art caduveo ?

Nous avons partiellement répondu à la question, ou plutôt les indigènes l'ont fait pour nous. Les peintures de visage confèrent d'abord à l'individu sa dignité d'être humain ; elles opèrent le passage de la nature à la culture, de l'animal

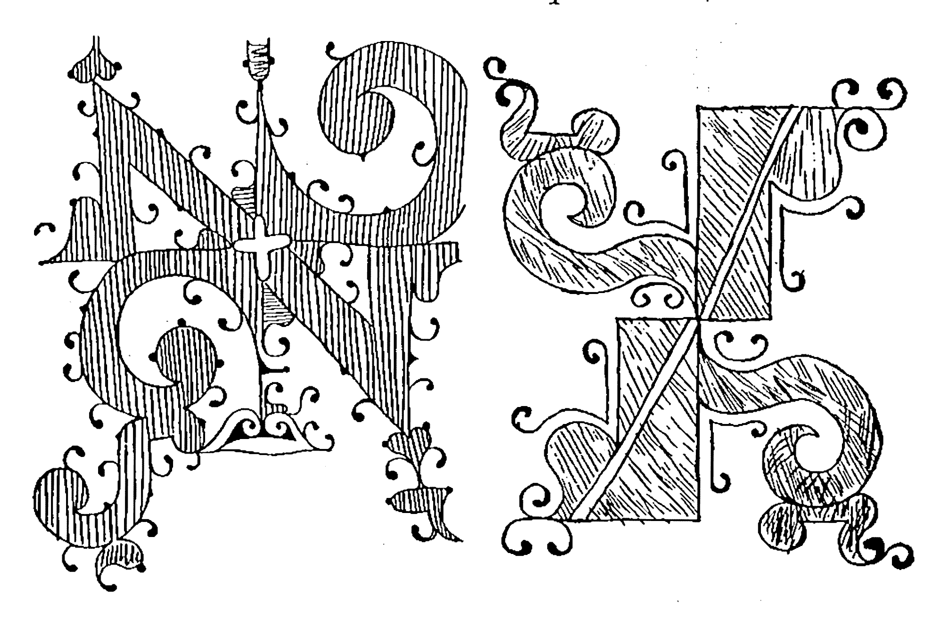


Fig. 24-25. *Deux motifs de peintures faciale et corporelle.*

« stupide » à l'homme civilisé. Ensuite, différentes quant au style et à la composition selon les castes, elles expriment dans une société complexe la hiérarchie des statuts. Elles possèdent ainsi une fonction sociologique.

Si importante que soit cette constatation, elle ne suffit pas à rendre compte des propriétés originales de l'art indigène ; tout au plus explique-t-elle son existence. Poursuivons donc l'analyse de la structure sociale. Les Mbaya étaient divisés en trois castes ; chacune était dominée par des préoccupations d'étiquette. Pour les nobles et jusqu'à un certain degré pour les guerriers, le problème essentiel était celui du prestige. Les descriptions anciennes nous les montrent paralysés par le souci de garder la face, de ne pas déroger, et surtout de ne pas se mésallier. Une telle société se trouvait donc menacée par la ségrégation. Soit par volonté, soit par nécessité, chaque caste tendait à se replier sur elle-même aux dépens de la cohésion du corps social tout entier. En particulier, l'endogamie des castes et la multiplication des nuances de la hiérarchie devaient compromettre les possibilités d'unions conformes aux nécessités concrètes de la vie collective. Ainsi seulement s'explique le paradoxe d'une société rétive à la procréation, qui, pour se protéger des risques de la mésalliance interne, en vient à pratiquer ce racisme à l'envers que constitue l'adoption systématique d'ennemis ou d'étrangers.

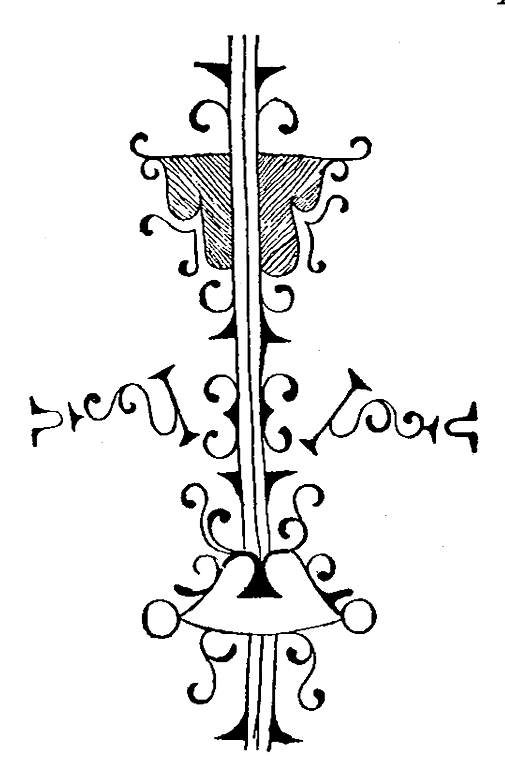


Fig. 26. *Peinture faciale.*

Dans ces conditions, il est significatif de rencontrer sur les frontières extrêmes du vaste territoire contrôlé par les Mbaya, au nord-est et au sud-ouest respectivement, des formes d'organisation sociale presque identiques entre elles, en dépit de la distance géographique. Les Guana du Paraguay et les Bororo du Mato Grosso central possédaient (et possèdent toujours dans le dernier cas) une structure hiérarchisée, voisine de celle des Mbaya : ils étaient ou sont divisés en trois classes dont il semble bien qu'au moins dans le passé elles impliquaient des statuts différents. Ces classes étaient héréditaires et endogames. Toutefois, le danger plus haut signalé chez les Mbaya était partiellement compensé, aussi bien chez les Guana que chez les Bororo, par une division en deux moitiés dont nous savons, pour le dernier exemple, qu'elles recoupaient les classes. S'il était interdit aux membres de classes différentes de se marier entre eux, l'obligation inverse s'imposait aux moitiés : un homme d'une moitié devait obligatoirement épouser une femme de l'autre et réciproquement. Il est donc juste de dire que l'asymétrie des classes se trouve, en un sens, équilibrée par la symétrie des moitiés.

Faut-il envisager comme un système solidaire cette structure complexe, constituée de trois classes hiérarchisées et de deux moitiés équilibrées ? C'est possible. Il est aussi tentant de distinguer les deux aspects et de traiter l'un comme s'il était plus ancien que l'autre. Dans ce cas, les arguments ne manqueraient pas en faveur de la priorité soit des classes, soit des moitiés[23].

La question qui nous intéresse ici est d'une autre nature. Si brève qu'ait été ma description du système des Guana et des Bororo (qui sera reprise plus loin, quand j'évoque-

rai mon séjour parmi ces derniers), il eſt clair qu'il offre sur le plan sociologique une ſtructure analogue à celle que j'ai dégagée sur le plan ſtyliſtique, à propos de l'art caduveo. Nous avons toujours affaire à une double opposition. Dans le premier cas, elle consiſte d'abord dans l'opposition d'une organisation ternaire à une autre binaire, l'une asymétrique et l'autre symétrique ; et, en second lieu, dans l'opposition de mécanismes sociaux fondés les uns sur la réciprocité et les autres sur la hiérarchie. L'effort pour reſter fidèle à ces principes contradictoires entraîne des divisions et des subdivisions du groupe social en sous-groupes alliés et opposés. Comme un blason réunissant dans son champ des prérogatives reçues de plusieurs lignes, la société se trouve taillée, coupée, partie et tranchée. Il suffit de considérer le plan d'un village bororo (je le ferai plus loin) pour s'apercevoir qu'il eſt organisé à la façon d'un dessin caduveo.

Tout se passe donc comme si, placés en face d'une contradiction de leur ſtructure sociale, les Guana et les Bororo étaient parvenus à la résoudre (ou à la dissimuler) par des méthodes proprement sociologiques. Peut-être possédaient-ils les moitiés avant de tomber dans la sphère d'influence des Mbaya, et le moyen se trouvait ainsi déjà à leur disposition ; peut-être ont-ils poſtérieurement inventé — ou emprunté à d'autres — les moitiés, parce que la morgue ariſtocratique était moins assurée chez les provinciaux ; on pourrait aussi concevoir d'autres hypothèses. Cette solution a fait défaut aux Mbaya, soit qu'ils l'aient ignorée (ce qui eſt improbable), soit plutôt qu'elle eût été incompatible avec leur fanatisme. Ils n'ont donc pas eu la chance de résoudre leurs contradictions, ou tout au moins de se les dissimuler grâce à des inſtitutions artificieuses. Mais ce remède qui leur a manqué sur le plan social, ou qu'ils se sont interdit d'envisager, ne pouvait quand même leur échapper complètement. De façon insidieuse, il a continué à les troubler. Et puisqu'ils ne pouvaient pas en prendre conscience et le vivre, ils se sont mis à le rêver. Non pas sous une forme directe qui se fût heurtée à leurs préjugés ; sous une forme transposée et en apparence inoffensive : dans leur art. Car si cette analyse eſt exacte, il faudra en définitive interpréter l'art graphique des femmes caduveo, expliquer sa myſtérieuse séduction et sa complication au premier abord gratuite, comme le phantasme d'une société qui cherche, avec une passion inassouvie, le moyen d'exprimer symboli-

quement les institutions qu'elle pourrait avoir, si ses intérêts et ses superstitions ne l'en empêchaient. Adorable civilisation, de qui les reines cernent le songe avec leur fard : hiéroglyphes décrivant un inaccessible âge d'or qu'à défaut de code elles célèbrent dans leur parure, et dont elles dévoilent les mystères en même temps que leur nudité.



Fig. 1. *Forêt vierge au Parana.*



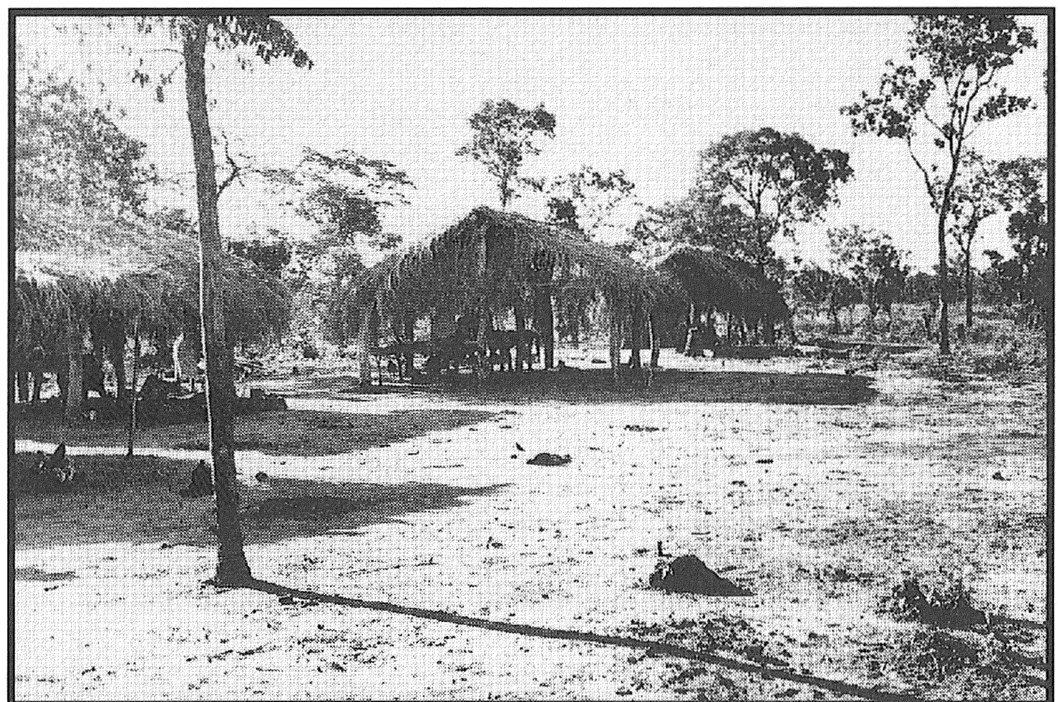
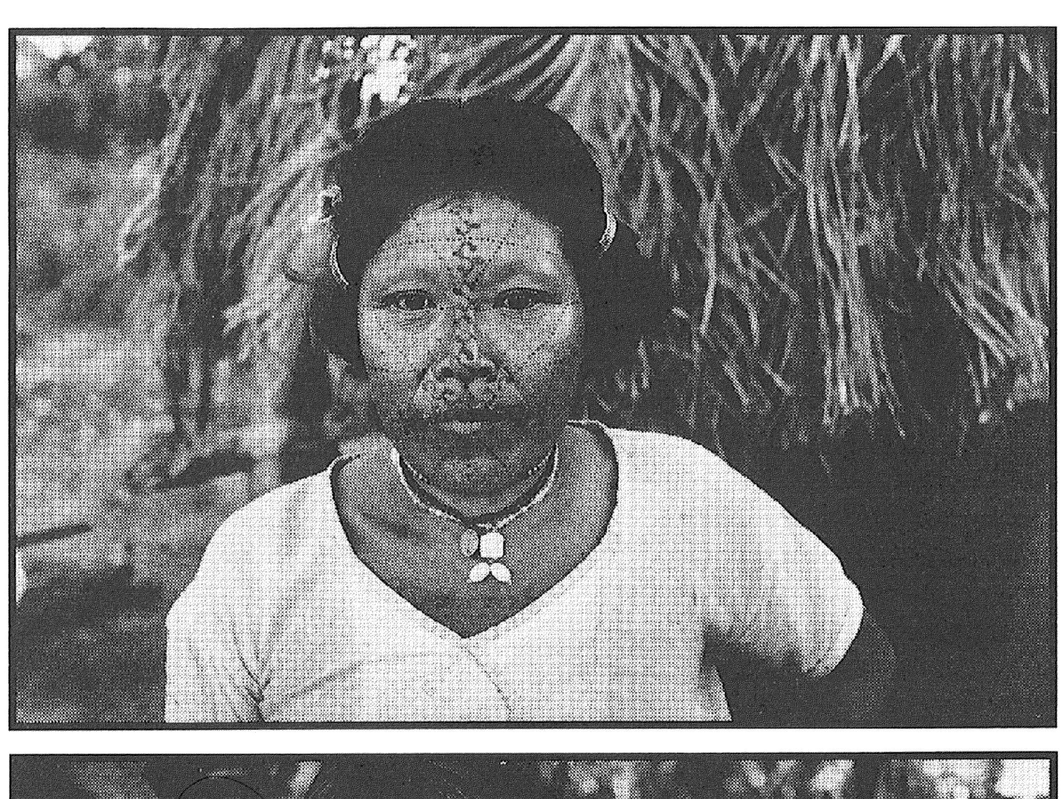


Fig. 2. *Le pantanal.*
Fig. 3. *Nalike, capitale du pays caduveo.*



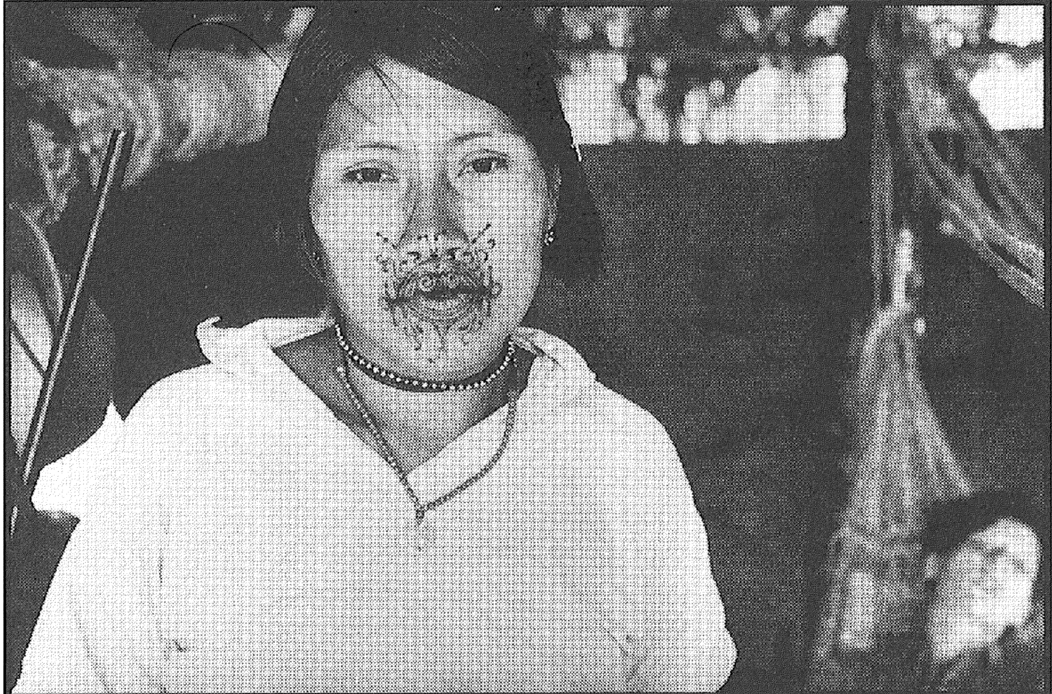
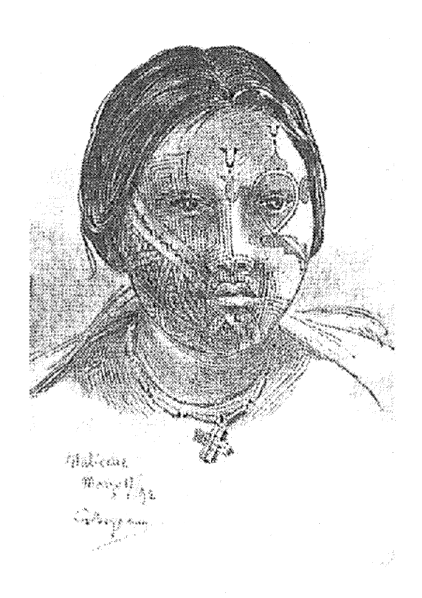


Fig. 4-5. *Femmes caduveo au visage peint.*



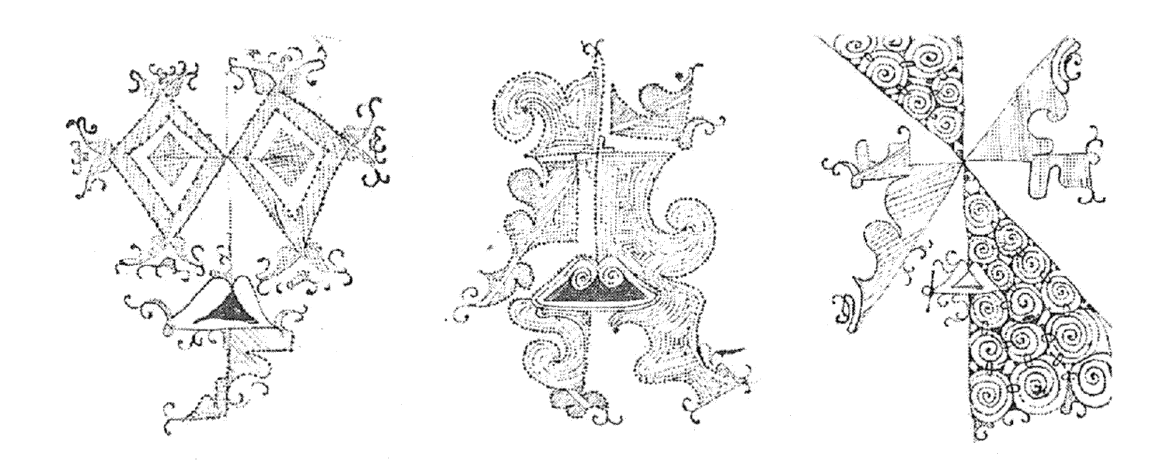


Fig. 6. *Une belle caduveo en 1892 (d'après Boggiani).*
Fig. 7. *Peinture de visage ; dessin original d'une femme caduveo.*
Fig. 8-9. *Autres peintures ; dessins indigènes.*

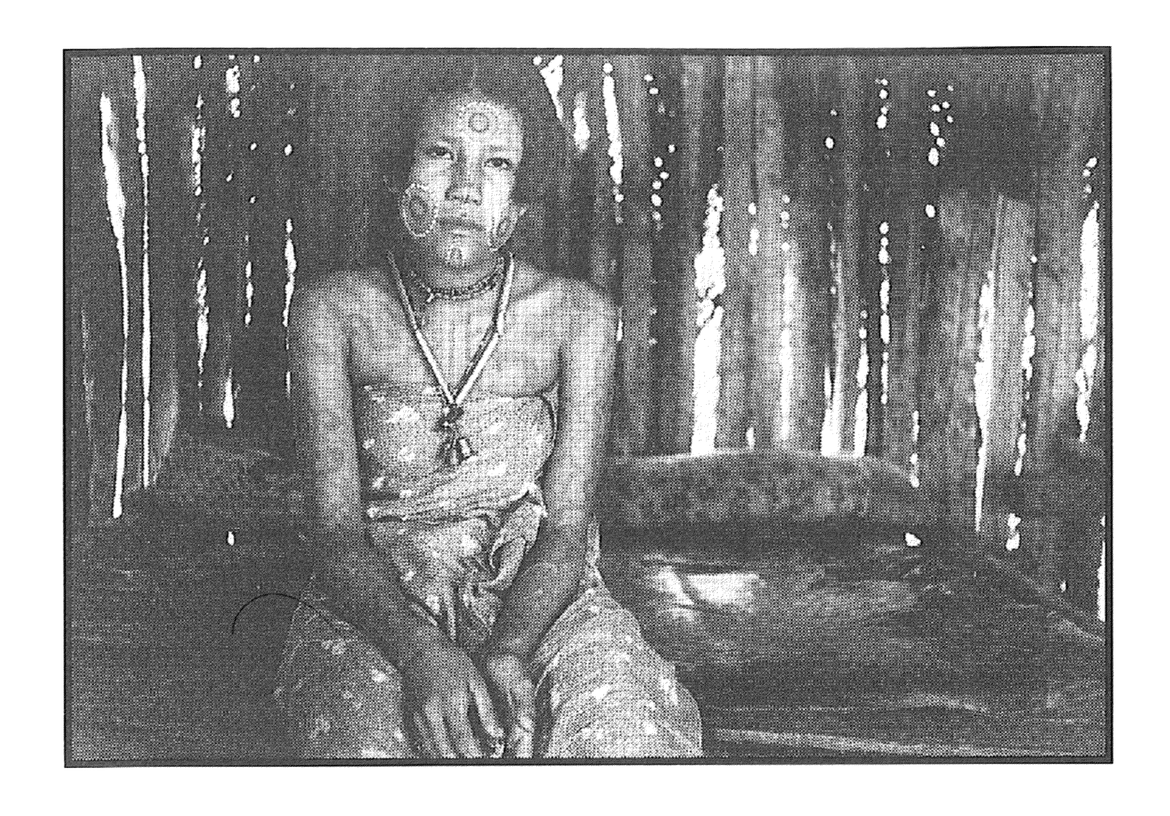


Fig. 10. *Adolescente caduveo parée pour sa fête de puberté.*

Sixième partie

BORORO

XXI

L'OR ET LES DIAMANTS

En face de Porto Esperança, sur la rive du Rio Paraguay, Corumba, porte de la Bolivie, semble avoir été conçue pour Jules Verne. La ville est campée au sommet d'une falaise calcaire qui domine le fleuve. Entourés de pirogues, un ou deux petits vapeurs à aubes avec deux étages de cabines posés sur une coque basse et surmontés d'une cheminée grêle sont amarrés au quai d'où part un chemin montant. Au début s'élèvent quelques bâtiments d'une importance disproportionnée avec le reste : douane, arsenal, qui évoquent le temps où le Rio Paraguay formait une frontière précaire entre des États récemment parvenus à l'indépendance et bouillonnant de jeunes ambitions, et où la voie fluviale servait à un trafic intense entre le Rio de la Plata et l'intérieur.

Parvenu en haut de la falaise, le chemin la suit en corniche pendant deux cents mètres environ ; puis il tourne à angle droit et pénètre dans la ville : longue rue aux maisons basses avec des toits plats, badigeonnés en blanc ou en beige. La rue aboutit à une place carrée où l'herbe pousse entre les flamboyants aux couleurs acides, orange et vert ; au-delà, c'est la campagne pierreuse jusqu'aux collines qui ferment l'horizon.

Un seul hôtel, et toujours plein ; quelques chambres chez l'habitant, dans des rez-de-chaussée où s'accumule la moiteur des marécages, et où des cauchemars fidèles à la réalité transforment le dormeur en martyr chrétien d'un nouveau genre, jeté dans une fosse étouffante pour servir de pâture aux punaises ; quant à la nourriture, elle est exécrable tant la

campagne, pauvre ou inexploitée, échoue à subvenir aux besoins de deux à trois mille habitants, sédentaires et voyageurs, qui forment la population de Corumba. Tout est hors de prix et l'agitation apparente, le contraste qu'elle fait avec le paysage plat et désertique — brune éponge qui s'étend au-delà du fleuve — donnent une impression de vie et de gaieté, comme pouvaient la procurer, il y a un siècle, les villes pionnières de la Californie ou du Far West. Le soir, toute la population se rassemble sur la corniche. Devant les garçons muets, assis les jambes pendantes sur la balustrade, les filles déambulent par groupes de trois ou quatre en chuchotant. On croirait observer une cérémonie ; rien de plus étrange que cette grave parade prénuptiale qui se déroule à la lueur d'une électricité fluctuante, en bordure de cinq cents kilomètres de marécage où, jusqu'aux portes de la ville, errent les *emas* et les boas[1].

Corumba est à quatre cents kilomètres à peine à vol d'oiseau de Cuiaba ; j'ai assisté au développement de l'aviation entre les deux villes, depuis les petits appareils à quatre places qui parcouraient la distance en deux ou trois heures violemment agitées, jusqu'aux Junker à douze places des années 1938-1939. En 1935 pourtant, on pouvait gagner Cuiaba seulement par eau, et les quatre cents kilomètres étaient doublés par les méandres du fleuve. Pendant la saison des pluies, il fallait huit jours pour atteindre la capitale de l'État, et trois semaines parfois en saison sèche quand le bateau s'échouait sur les bancs malgré son faible tirant d'eau ; on perdait des jours à le remettre à flot, à l'aide d'un câble attaché à quelque tronc robuste de la rive sur quoi le moteur tirait rageusement. Dans le bureau de la compagnie, une affiche s'étalait, pleine de séduction. Je la traduis littéralement ci-après en respectant le style et la disposition typographique. Inutile de dire que la réalité correspondait peu à la description[2].

Pourtant, quel exquis voyage ! Peu de passagers : familles d'éleveurs allant rejoindre leurs troupeaux ; commerçants ambulants libanais ; militaires en garnison ou fonctionnaires provinciaux. À peine monté à bord, tout ce monde arborait la tenue de plage de l'intérieur, c'est-à-dire un pyjama rayé, de soie pour les élégants, dissimulant mal des corps velus, et des savates ; deux fois par jour, on s'attablait autour d'un menu immuable consistant en une platée de riz, une autre de haricots noirs, une troisième de farine sèche de manioc, le tout accompagnant une viande de bœuf fraîche ou de conserve.

VOTRE EXCELLENCE VA-T-ELLE VOYAGER?

Qu'elle exige absolument de prendre le splendide

N/M CIDADE DE CORUMBA'

de l'**Entreprise de Navigation Fluviale de M... & Cie,** ce navire à vapeur qui possède des aménagements supérieurs, d'excellentes salles de bains, la lumière électrique, l'eau courante dans toutes les cabines et un service parfait de Garçonière (1).

Le plus rapide et confortable navire de la ligne Cuiaba-Corumba - Porto-Esperança.

En prenant dans cette ville de Corumba, ou à Porto-Esperança, le **N/M CIDADE DE CORUMBA',** Votre Excellence parviendra à destination **3 jours avant,** ou plus, qu'avec n'importe quel autre navire et comme le problème **Temps** est un facteur important sur le terrain des activités, la préférence doit aller, par conséquent, au plus rapide et qui offre le meilleur confort.

"VAPEUR GUAPORE'"

Pour mieux servir MM. les Passagers, l'Entreprise vient de rénover le splendide vapeur **GUAPORE',** déplaçant la salle à manger en haut, idée qui donne au vapeur une magnifique **Salle à Manger** et un grand espace pour la locomotion des distingués passagers.

Toutes vos préférences doivent aller par conséquent aux vapeurs rapides **N/M CIDADE DE CORUMBA'** et **GUAPORE'.**

---

(1) En français et avec cette orthographe dans le texte.

C'est ce qu'on appelle la *feijoada*, de *feijão* : haricot. La voracité de mes compagnons de voyage n'avait d'égal que le discernement qu'ils mettaient à juger l'ordinaire. Selon les repas, la *feijoada* était proclamée *muito boa* ou *muito ruim*, c'est-à-dire « fameuse » ou « infecte » ; de même, ils ne possédaient qu'un terme pour qualifier le dessert, composé de fromage gras et de pâte de fruit, qu'on mange ensemble à la pointe du couteau : celui-ci était ou non *bem doce*, « bien — ou pas assez — sucré ».

Tous les trente kilomètres environ, le bateau s'arrêtait pour faire du bois à un dépôt ; et, quand c'était nécessaire, on attendait deux ou trois heures, le temps que le préposé soit allé dans la prairie capturer une vache au lasso, l'ait égorgée et dépouillée avec l'aide de l'équipage qui hissait ensuite la carcasse à bord, nous approvisionnant en viande fraîche pour quelques jours.

Le reste du temps, le vapeur se glissait doucement le long des bras étroits ; cela s'appelle « négocier » les *estirões*, c'est-à-dire parcourir, les unes après les autres, ces unités de navigation que constituent les tronçons de fleuve compris entre deux courbes suffisamment marquées pour qu'on ne puisse voir au-delà. Ces *estirões* se rapprochent parfois à la faveur d'un méandre : si bien que le soir on se trouve à quelques mètres à peine de l'endroit où l'on était le matin. Souvent, le bateau frôle les branches de la forêt inondée qui domine la berge ; le bruit du moteur éveille un monde innombrable d'oiseaux : araras au vol émaillé de bleu, de rouge et d'or ; cormorans plongeurs dont le cou sinueux évoque un serpent ailé ; perruches et perroquets qui remplissent l'air de cris suffisamment pareils à la voix pour qu'on puisse les qualifier d'inhumains. Par sa proximité et sa monotonie, le spectacle captive l'attention et provoque une sorte de torpeur. De temps à autre, une occasion plus rare émeut les passagers : couple de cervidés ou tapirs traversant à la nage ; *cascavel* — serpent à sonnette — ou *giboia* — python — se tortillant à la surface de l'eau, léger comme un fétu ; ou troupe grouillante de *jacarés*, crocodiles inoffensifs qu'on se lasse vite d'abattre à la carabine d'une balle placée dans l'œil. La pêche aux piranhas est plus mouvementée. Quelque part sur le fleuve se trouve un grand *saladeiro*, sécherie de viande à allure de gibet : parmi les ossements qui jonchent le sol, des barrières parallèles supportent des lambeaux violacés au-dessus desquels tournoie le vol obscur des charognards.

Sur des centaines de mètres, le fleuve est rouge du sang de l'abattoir. Il suffit de jeter une ligne pour que, sans même attendre l'immersion de l'hameçon nu, plusieurs piranhas s'élancent ivres de sang et que l'un y suspende son losange d'or. Au pêcheur d'être prudent pour détacher sa proie : un coup de dents lui emporterait le doigt.

Après avoir passé le confluent du São Lourenço — sur le cours supérieur duquel nous irons, par terre, à la rencontre des Bororo[3] — le pantanal disparaît ; de part et d'autre du fleuve domine un paysage de *campo*, savanes herbeuses où les habitations se font plus fréquentes et où errent les troupeaux.

Bien peu de choses signalent Cuiaba au navigateur : une rampe pavée baignée par le fleuve et en haut de laquelle on devine la silhouette du vieil arsenal. De là, une rue longue de deux kilomètres et bordée de maisons rustiques conduit jusqu'à la place de la cathédrale, blanche et rose, qui se dresse entre deux allées de palmiers impériaux. À gauche, l'évêché ; à droite, le palais du gouverneur et, au coin de la rue principale, l'auberge — unique à l'époque — tenue par un gros Libanais.

J'ai décrit Goyaz et je me répéterais si je m'appesantissais sur Cuiaba. Le site est moins beau, mais la ville possède le même charme, avec ses maisons austères, conçues à mi-chemin entre le palais et la chaumière. Comme le lieu est vallonné, de l'étage supérieur des habitations on découvre toujours une partie de la ville : maisons blanches à toits de tuiles orangées, couleur du sol enserrant les frondaisons des jardins, les *quintaes*. Autour de la place centrale en forme de L, un réseau de venelles rappelle la cité coloniale du XVIIIe siècle ; elles aboutissent à des terrains vagues servant de caravansérails, à des allées imprécises bordées de manguiers et de bananiers abritant des cabanes en torchis ; et puis, c'est très vite la campagne où paissent des troupes de bœufs en partance ou à peine arrivées du *sertão*.

La fondation de Cuiaba remonte au milieu du XVIIIe siècle. Vers 1720, les explorateurs paulistes, appelés *bandeirantes*, parvenaient pour la première fois dans la région ; à quelques kilomètres du site actuel, ils établissaient un petit poste et des colons. Le pays était habité par les Indiens Cuxipo dont certains acceptèrent de servir dans les défrichements. Un jour, un colon — Miguel Sutil le bien nommé — envoya quelques indigènes à la recherche de miel sauvage. Ils revinrent le soir

même, les mains remplies de pépites d'or ramassées en surface. Sans plus attendre, Sutil et un compagnon appelé Barbudo — le Barbu — suivirent les indigènes au lieu de leur collecte : l'or était là, partout. En un mois ils ramassèrent cinq tonnes de pépites[4].

Il ne faut donc pas s'étonner que la campagne entourant Cuiaba ressemble par endroits à un champ de bataille ; des tertres couverts d'herbes et de broussailles attestent la fièvre ancienne. Aujourd'hui encore, il arrive qu'un Cuiabano trouve une pépite en cultivant ses légumes. Et sous forme de paillettes, l'or est toujours présent. À Cuiaba, les mendiants sont chercheurs d'or : on les voit à l'œuvre dans le lit du ruisseau qui traverse la ville basse. Une journée d'efforts procure assez pour manger, et plusieurs commerçants emploient encore la petite balance qui permet l'échange d'une pincée de poudre contre la viande ou le riz. Immédiatement après une grande pluie, quand l'eau ruisselle dans les ravines, les enfants se précipitent, munis chacun d'une boule de cire vierge qu'ils plongent dans le courant, attendant que de menues parcelles brillantes viennent s'y coller. Les Cuiabanos prétendent d'ailleurs qu'un filon passe sous leur ville à plusieurs mètres de profondeur ; il gît, dit-on, sous le modeste bureau de la Banque du Brésil, plus riche de ce trésor que des sommes en réserve dans son coffre-fort démodé.

De sa gloire ancienne, Cuiaba conserve un style de vie lent et cérémonieux. Pour l'étranger, la première journée se passe en allers et retours sur la place qui sépare l'auberge du palais du gouverneur : dépôt d'une carte de visite à l'arrivée ; une heure plus tard, l'aide de camp, gendarme moustachu, retourne la politesse ; après la sieste qui fige la ville entière dans une mort quotidienne, de midi à 4 heures, on présente ses devoirs au gouverneur (alors « interventeur ») qui réserve à l'ethnographe un accueil poli et ennuyé ; les Indiens, il préférerait certes qu'il n'y en ait pas ; que sont-ils pour lui, sinon le rappel irritant de sa disgrâce politique, le témoignage de son éloignement dans une circonscription arriérée ? Chez l'évêque, c'est la même chose : les Indiens, entreprend-il de m'expliquer, ne sont pas aussi féroces et stupides qu'on pourrait le croire ; pourrais-je imaginer qu'une Indienne Bororo est entrée en religion ? Que les Frères de Diamantino ont réussi — au prix de quels efforts ! — à faire de trois Paressi des menuisiers acceptables ? Et sur le plan scienti-

fique, les missionnaires ont vraiment recueilli tout ce qui valait la peine d'être préservé. Me doutais-je seulement que l'inculte Service de protection écrit Bororo avec l'accent tonique sur la voyelle terminale alors que le père Un tel a établi, il y a déjà vingt ans, qu'il se trouve sur l'intermédiaire ? Quant aux légendes, ils connaissent celle du Déluge, preuve que le Seigneur n'a pas voulu qu'ils demeurassent des damnés. Je vais aller parmi eux, soit. Mais surtout que je m'abstienne de compromettre l'œuvre des Pères : pas de cadeaux futiles, miroirs ou colliers. Rien que des haches ; ces paresseux doivent être rappelés à la sainteté du travail[5].

Une fois débarrassé de ces formalités, on peut passer aux choses sérieuses. Des journées s'écoulent dans l'arrière-boutique de commerçants libanais appelés *turcos* : mi-grossistes, mi-usuriers, qui alimentent en quincaillerie, tissus et médicaments des douzaines de parents, clients ou protégés dont chacun, muni d'une cargaison achetée à crédit, s'en ira, avec quelques bœufs ou une pirogue, extorquer les derniers milreis égarés au fond de la brousse ou le long des rivières (après vingt ou trente ans d'une existence aussi cruelle pour lui que pour ceux qu'il exploite, il s'installera grâce à ses millions) ; chez le boulanger qui préparera les sacs de *bolachas*, pains arrondis de farine sans levain, agglomérée avec de la graisse : durs comme pierre, mais rendus moelleux par le feu jusqu'à ce qu'émiettés par les secousses et imprégnés de la sueur des bœufs ils deviennent un aliment indéfinissable, aussi rance que la viande séchée commandée au boucher. Celui de Cuiaba était un personnage nostalgique ; il avait une seule ambition, et peu de chances qu'elle soit jamais satisfaite : un cirque viendrait-il un jour à Cuiaba ? Pourtant, il aurait tant aimé contempler un éléphant : « Toute cette viande !... »

Il y avait enfin les frères B... ; c'étaient des Français, Corses d'origine, installés depuis longtemps à Cuiaba, pour quelle raison ils ne me l'ont pas dit. Ils parlaient leur langue maternelle d'une voix lointaine, chantante et avec hésitation. Avant de se faire garagistes, ils avaient été chasseurs d'aigrettes et décrivaient leur technique, qui consistait à disposer sur le sol des cornets de papier blanc où les grands oiseaux, fascinés par cette couleur immaculée qui est aussi la leur, venaient piquer du bec et, aveuglés par ce capuchon, se laissaient capturer sans résistance. Car on recueille les belles plumes à la saison des amours, sur l'oiseau vivant. Il y avait à Cuiaba des armoires remplies d'aigrettes, invendables

depuis que la mode les a dédaignées. Les frères B... étaient ensuite devenus chercheurs de diamants. Maintenant ils se spécialisaient dans l'armement de camions qu'ils lançaient, comme les bateaux de jadis à travers des océans inconnus, sur des pistes où la cargaison et le véhicule couraient le risque de tomber au fond d'un ravin ou d'une rivière. Mais s'ils parvenaient à bon port, un bénéfice de quatre cents pour cent compensait les pertes antérieures.

Bien souvent, j'ai parcouru en camion le pays de Cuiaba[6]. La veille du départ, on procédait au chargement des bidons d'essence, en quantité d'autant plus grande qu'il fallait prévoir la consommation de l'aller et du retour et qu'on avancerait presque tout le temps en première et en seconde; on disposait les provisions et le matériel de campement de manière à donner aux passagers la possibilité de s'asseoir et de s'abriter en cas de pluie. Il fallait aussi accrocher sur les côtés les crics et les outils, ainsi qu'une provision de cordages et de planches destinés à remplacer les ponts détruits. À l'aube du jour suivant, nous nous hissions au sommet de la cargaison, comme sur un chameau ; et le camion commençait sa progression oscillante ; dès la mi-journée, les difficultés survenaient : terres inondées ou marécageuses, qu'il fallait boiser ; j'ai perdu trois jours à déplacer ainsi, de l'arrière à l'avant, un tapis de rondins, long deux fois comme le camion, jusqu'à ce que le passage difficile ait été franchi ; ou bien c'était le sable, et nous creusions sous les roues, comblant les vides avec du feuillage. Quand les ponts étaient intacts, on devait néanmoins décharger entièrement pour alléger, et recharger une fois franchies les planches branlantes ; si nous les trouvions incendiées par un feu de brousse, nous campions pour les reconstruire et les démanteler ensuite, les planches pouvant être indispensables une autre fois ; enfin, il y avait les rivières majeures, passables seulement sur des bacs formés de trois pirogues assemblées par des traverses et qui, sous le poids du camion, même déchargé, enfonçaient jusqu'au bord, peut-être seulement pour amener le véhicule vers une rive trop abrupte ou trop boueuse pour la gravir ; et c'étaient alors des pistes à improviser sur plusieurs centaines de mètres, jusqu'à un meilleur accostage ou un gué.

Les hommes qui faisaient profession de conduire ces camions étaient habitués à rester en voyage pendant des semaines, parfois des mois. À deux, ils formaient équipe : le

chauffeur et son « adjudant », l'un au volant, l'autre perché sur le marchepied, guettant les obstacles, surveillant la progression, comme le marin qui se place à la proue pour aider le pilote à franchir une passe. Ils avaient toujours la carabine à portée de la main, car il n'était pas rare qu'en travers du camion un chevreuil ou un tapir s'arrête, curieux plutôt qu'effrayé. On tirait à vue et le succès décidait de l'étape : il fallait dépouiller, vider l'animal, débiter les quartiers en feuillets de viande, comme une pomme de terre qu'on éplucherait en spirale jusqu'au centre. Les feuillets étaient aussitôt frictionnés avec un mélange toujours prêt de sel, de poivre et d'ail pilé. On les étalait au soleil pendant quelques heures, ce qui permettait d'attendre le lendemain pour renouveler l'opération qui devait être répétée aussi les jours suivants. On obtient ainsi la *carne de sol*, moins délectable que la *carne de vento* que l'on fait sécher en haut d'une perche, en plein vent à défaut de soleil, mais qui se garde aussi moins longtemps.

Étrange existence que celle de ces conducteurs virtuoses, toujours prêts aux plus délicates réparations, improvisant et effaçant la voirie sur leur passage, exposés à rester plusieurs semaines en pleine brousse à l'endroit où le camion s'est brisé, jusqu'à ce qu'un camion concurrent passe pour donner l'alerte à Cuiaba, d'où l'on demandera à São Paulo ou Rio d'expédier la pièce cassée. Pendant ce temps on campe, on chasse, on fait la lessive, on dort et on patiente. Mon meilleur chauffeur avait fui la justice après un crime auquel il ne faisait jamais allusion ; on le savait à Cuiaba ; personne ne disait rien : pour accomplir un parcours impossible, nul n'aurait pu le remplacer. Aux yeux de tous, sa vie chaque jour risquée payait largement pour celle qu'il avait prise.

Quand nous quittions Cuiaba vers 4 heures du matin, il faisait encore nuit. L'œil devinait quelques églises décorées en stuc de la base au clocher ; les dernières rues bordées de manguiers taillés en boules et pavées de pierres de rivière faisaient tressauter le camion. L'aspect caractéristique de verger qu'offre la savane — en raison de l'espacement naturel des arbres — donne encore l'illusion d'un paysage aménagé alors qu'on est déjà dans la brousse ; la piste devient vite assez difficile pour en persuader : elle s'élève au-dessus du fleuve en courbes pierreuses interrompues par des ravines et des gués boueux, envahis par la *capoeira*. Dès qu'on a gagné

un peu d'altitude, on découvre une ligne ténue et rosée, trop fixe pour qu'on la confonde avec les lueurs de l'aurore. Pendant longtemps, pourtant, on doute de sa nature et de sa réalité. Mais après trois ou quatre heures de route, en haut d'une pente rocailleuse, l'œil embrasse un horizon plus vaste et qui contraint à l'évidence : du nord au sud, une paroi rouge se dresse à deux ou trois cents mètres au-dessus des collines verdoyantes. Vers le nord elle s'incline lentement jusqu'à se confondre avec le plateau. Mais du côté du sud, où se fait notre approche, on commence à distinguer des détails. Ce mur qui paraissait tout à l'heure sans défaut recèle des cheminées étroites, des pitons détachés en avant-garde, des balcons et des plates-formes. Dans cet ouvrage de pierre, il y a des redoutes et des défilés. Le camion mettra plusieurs heures à gravir la rampe, à peine corrigée par l'homme, qui nous conduira au rebord supérieur de la *chapada* du Mato Grosso, nous donnant accès à mille kilomètres de plateau s'inclinant doucement en direction du nord, jusqu'au bassin amazonien : le *chapadão.*

C'est un autre monde qui s'ouvre. L'herbe rude, d'un vert laiteux, dissimule mal le sable, blanc, rose ou ocré, produit par la décomposition superficielle du socle gréseux. La végétation se réduit à des arbres espacés, aux formes noueuses, protégés contre la sécheresse qui règne pendant sept mois de l'année par une écorce épaisse, des feuilles vernissées et des épines. Il suffit pourtant que la pluie tombe pendant quelques jours pour que cette savane désertique se transforme en jardin : l'herbe verdoie, les arbres se couvrent de fleurs blanches et mauves. Mais toujours domine une impression d'immensité. Le sol est si uni, les pentes si faibles, que l'horizon s'étend sans obstacle jusqu'à des dizaines de kilomètres : une demi-journée se passe à parcourir un paysage contemplé depuis le matin, répétant exactement celui traversé la veille, de sorte que perception et souvenir se confondent dans une obsession d'immobilité. Si lointaine que soit la terre, elle est tellement uniforme, à tel point dépourvue d'accidents que, très haut dans le ciel, on prend l'horizon éloigné pour des nuages. Le paysage est trop fantastique pour paraître monotone. De temps à autre, le camion passe à gué des cours d'eau sans berge qui inondent le plateau plutôt qu'ils ne le traversent, comme si ce terrain — un des plus anciens du monde et fragment encore intact du continent de Gondwana qui, au secondaire, unissait le

Brésil et l'Afrique — était resté trop jeune pour que les rivières aient eu le temps de s'y creuser un lit.

L'Europe offre des formes précises sous une lumière diffuse. Ici, le rôle, pour nous traditionnel, du ciel et de la terre s'inverse. Au-dessus de la traînée laiteuse du *campo*, les nuages bâtissent les plus extravagantes constructions. Le ciel est la région des formes et des volumes ; la terre garde la mollesse des premiers âges.

Un soir, nous nous sommes arrêtés non loin d'un *garimpo*, colonie de chercheurs de diamants. Des ombres apparurent bientôt autour de notre feu : quelques *garimpeiros* qui tiraient de leur besace ou des poches de leurs vêtements en loques des petits tubes de bambou dont ils vidaient le contenu dans nos mains ; ce sont des diamants bruts, qu'ils espèrent nous vendre. Mais j'ai été suffisamment informé par les frères B... des mœurs du *garimpo* pour savoir que rien de tout cela ne peut être vraiment intéressant. Car le *garimpo* a ses lois non écrites, qui n'en sont pas moins strictement suivies.

Ces hommes se divisent en deux catégories : aventuriers et fugitifs ; le dernier groupe est le plus nombreux, ce qui explique qu'une fois entré dans le *garimpo* on en sort difficilement. Le cours des petites rivières, dans le sable desquelles on ramasse le diamant, est contrôlé par les premiers occupants. Leurs ressources seraient insuffisantes pour leur permettre d'attendre la grande occasion, qui ne se produit pas si souvent. Ils sont donc organisés en bandes, chacune commanditée par un chef se parant du titre de « capitaine » ou d'« ingénieur » ; celui-ci doit disposer de capitaux pour armer ses hommes, les équiper du matériel indispensable — seau en fer étamé pour remonter le gravier, tamis, batée, parfois aussi casque de scaphandre permettant de descendre dans les gouffres, et pompe à air —, enfin et surtout, pour les ravitailler régulièrement. En échange, l'homme s'engage à ne vendre ses trouvailles qu'aux acheteurs accrédités (eux-mêmes en liaison avec les grandes tailleries hollandaises ou anglaises) et à partager le bénéfice avec son chef.

L'armement ne s'explique pas seulement par les rivalités fréquentes entre bandes. Jusqu'à une époque toute récente, et même encore aujourd'hui, il permettait d'interdire à la police l'accès du *garimpo*. Ainsi la zone diamantifère formait-elle un État dans l'État, le premier parfois en guerre ouverte avec le second. En 1935, on parlait toujours de la petite guerre menée pendant plusieurs années par l'*engenheiro*

Morbeck et ses braves, les *valentões*, contre la police de l'État de Mato Grosso et qui s'était terminée par un compromis[7]. Il faut dire à la décharge des insoumis que le malheureux qui se laissait capturer par la police aux abords d'un *garimpo* parvenait rarement jusqu'à Cuiaba. Un fameux chef de bande, le *capitão* Arnaldo, fut pris avec son lieutenant. On les lia par le cou, les pieds reposant sur une planchette, jusqu'à ce que la fatigue leur fît perdre l'équilibre et qu'ils tombassent pendus du haut de l'arbre où on les avait oubliés.

La loi de la bande est si bien observée qu'il n'est pas rare de voir à Lageado ou à Poxoreu, qui sont les centres du *garimpo*, une table d'auberge couverte de diamants, momentanément abandonnée par ses occupants. Chaque pierre, à peine trouvée, est identifiée par sa forme, sa taille, sa couleur. Ces détails restent si précis et si chargés de valeur émotionnelle qu'après des années, l'inventeur évoque encore l'aspect de chaque pierre : « Quand je la contemplais, me raconte un de mes visiteurs, c'était comme si la Sainte Vierge avait laissé tomber une larme dans le creux de ma main... » Mais les pierres ne sont pas toujours aussi pures : souvent on les recueille dans leur gangue et il est impossible de connaître d'emblée leur valeur. L'acheteur accrédité annonce son prix (cela s'appelle « peser » le diamant) et, de même qu'on est obligé de lui vendre, on est tenu d'accepter son offre. À l'assistant de donner le coup de meule qui fixera tout le monde sur l'issue de la spéculation.

J'ai demandé s'il n'arrivait pas que l'on fraude ; sans doute, mais vainement. Un diamant proposé à un autre acheteur, ou à l'insu du chef de bande, serait immédiatement « brûlé », *queimado* : c'est-à-dire que l'acheteur en offrira un prix dérisoire, qui sera systématiquement abaissé à chaque tentative ultérieure. Il y eut ainsi des *garimpeiros* de mauvaise foi qui moururent de faim la main pleine[8].

Après, c'est une autre affaire. Le Syrien Fozzi s'est, paraît-il, enrichi en acquérant à bas prix des diamants impurs qu'il chauffait sur un réchaud Primus avant de les tremper dans un colorant ; ce procédé donne au diamant jaune une teinte superficielle plus agréable et lui vaut le nom de *pintado*, diamant peint.

Une autre fraude se pratique aussi, mais à un niveau plus élevé : à l'exportation, pour éviter le paiement des droits à l'État brésilien ; j'ai connu à Cuiaba et à Campo Grande des passeurs professionnels, appelés *capangueiros*, ce qui signifie

« hommes de main ». Eux aussi étaient pleins d'histoires : faux paquets de cigarettes dissimulant des diamants que, pris par la police, ils jetaient négligemment dans un buisson comme s'ils étaient vides, pour aller les rechercher une fois libérés, on imagine avec quelle anxiété.

Mais ce soir-là, autour de notre feu de campement, la conversation portait sur les incidents quotidiens auxquels étaient exposés nos visiteurs. J'apprenais ainsi la langue pittoresque du *sertão*, qui, pour rendre notre pronom *on*, fait usage d'une collection extraordinairement variée de termes : *o homem*, l'homme ; *o camarada*, le camarade, ou *o collega*, le collègue ; *o negro*, le nègre, *o tal*, un tel, *o fulano*, le type, etc. On avait donc eu la malchance de recueillir de l'or dans les batées : fâcheux présage pour un chercheur de diamants ; la seule ressource est de le rejeter aussitôt dans le courant ; celui qui garderait l'or se ménagerait des semaines infructueuses ; tel autre, ramassant le gravier à pleines mains, avait reçu un coup de la queue à crochets d'une raie venimeuse. Ces blessures sont difficiles à guérir. Il faut trouver une femme qui consente à se dénuder et à uriner dans la plaie. Comme il n'y a guère autre chose dans le *garimpo* que des prostituées paysannes, ce traitement naïf entraîne le plus souvent une syphilis particulièrement virulente.

Ces femmes sont attirées par les récits de coups de chance légendaires. Riche du jour au lendemain, le chercheur, prisonnier de son casier judiciaire, est obligé de tout dépenser sur place. Ainsi s'explique le trafic des camions chargés de biens superflus. Pour peu qu'ils parviennent au *garimpo* avec leur cargaison, celle-ci se vendra à n'importe quel prix, et moins par besoin que par ostentation. Au petit jour, avant de repartir, je suis allé jusqu'à la hutte d'un *camarada*, au bord de la rivière infestée de moustiques et d'autres insectes. Son casque de scaphandre démodé sur la tête, il était déjà en train de gratter le fond. L'intérieur de la hutte était aussi misérable et déprimant que le site ; mais, dans un coin, la compagne me fit voir avec orgueil les douze complets de son homme, et ses robes de soie que dévoraient les termites.

La nuit s'était passée à chanter et à deviser. Chaque convive est invité à « faire un numéro », emprunté à quelque soirée de café-concert, souvenir d'un temps révolu. J'ai retrouvé ce décalage sur les marches frontières de l'Inde, à l'occasion de banquets entre petits fonctionnaires. Ici comme là, on présentait des monologues, ou encore ce que

l'on appelle dans l'Inde des « caricatures », c'est-à-dire des imitations : cliquetis d'une machine à écrire, pétarade d'une motocyclette en difficulté, suivie — extraordinaire contraste — du bruit évocateur d'une « danse de fées » précédant l'image sonore d'un cheval au galop. Et pour terminer, aussi nommées comme en français, des « grimaces ».

De ma soirée avec les *garimpeiros*, j'ai conservé dans mes carnets de notes un fragment de complainte sur un modèle traditionnel[9]. Il s'agit d'un soldat mécontent de l'ordinaire, qui écrit une réclamation à son caporal ; celui-ci transmet au sergent et l'opération se répète à chaque échelon : lieutenant, capitaine, major, colonel, général, empereur. Ce dernier n'a plus comme ressource que de s'adresser à Jésus-Christ, lequel, au lieu de faire suivre la doléance au Père éternel, « met la main à la plume et envoie tout le monde en enfer ». Voici ce petit échantillon de poésie du *sertão* :

O Soldado…
O Oferece…
O Sargento que era um homem pertinente
Pegô na pena, escreveu pro seu Tenente
O Tenente que era um homem muito bão
Pegô na pena, escreveu pro Capitão
O Capitão que era homem dos melhor
Pegô na pena, escreveu pro Major
O Major que era homem como é
Pegô na pena, escreveu pro Coroné
O Coroné que era homem sem igual
Pegô na pena, escreveu pro General
O General que era homem superior
Pegô na pena, escreveu pro Imperador
O Imperador…
Pegô na pena, escreveu pro Jesu Christo
Jesu Christo que é filho do Padre Eterno
Pegô na pena e mandô tudo pros inferno.

Il n'y avait pourtant pas de gaieté véritable. Depuis longtemps déjà les sables diamantifères s'épuisaient ; la région était infestée de malaria, de leishmaniose et d'ankylostomiase. Il y a quelques années, la fièvre jaune sylvestre avait fait son apparition. Deux ou trois camions à peine prenaient maintenant la piste chaque mois, contre quatre par semaine autrefois.

La piste sur laquelle nous allions nous engager était abandonnée depuis que les feux de brousse avaient détruit les ponts. Aucun camion n'y était passé depuis trois ans. On ne pouvait rien nous dire sur son état ; mais si nous arrivions jusqu'au São Lourenço nous serions tirés d'affaire. Il y avait un grand *garimpo* au bord du fleuve ; nous y trouverions tout ce qu'il fallait : du ravitaillement, des hommes et des pirogues pour aller jusqu'aux villages bororo du Rio Vermelho, qui est un affluent du São Lourenço.

Comment nous avons passé, je ne sais ; le voyage reste dans mon souvenir comme un cauchemar confus : campements interminables pour vaincre quelques mètres d'obstacle, chargements et déchargements, étapes où nous étions si épuisés par le déplacement des rondins devant le camion, chaque fois qu'il avait réussi à progresser d'une longueur, que nous nous endormions à même le sol pour être, en pleine nuit, réveillés par un grondement venu des profondeurs de la terre : c'étaient les termites qui montaient à l'assaut de nos vêtements, et qui déjà couvraient d'une nappe grouillante l'extérieur des capes caoutchoutées qui nous servaient d'imperméables et de tapis de sol. Enfin, un matin, notre camion s'est laissé descendre vers le São Lourenço signalé par le brouillard épais de la vallée. Avec le sentiment d'avoir accompli une prouesse, nous nous annoncions à grands coups d'avertisseur. Pourtant, nul enfant ne venait à notre rencontre. Nous débouchons sur la rive, entre quatre ou cinq huttes silencieuses. Personne ; tout était inhabité, et une rapide inspection nous convainquit que le hameau était abandonné.

À bout de nerfs après les efforts des jours précédents, nous nous sentions désespérés. Fallait-il renoncer ? Avant de prendre le chemin du retour, nous ferions une dernière tentative. Chacun partirait dans une direction et explorerait les alentours. Vers le soir, nous étions tous rentrés bredouilles, sauf le chauffeur qui avait découvert une famille de pêcheurs dont il ramenait l'homme. Celui-ci, barbu et la peau d'une blancheur malsaine comme si elle avait trop longtemps séjourné dans le fleuve, expliqua que la fièvre jaune avait frappé six mois auparavant ; les survivants s'étaient dispersés. Mais en amont, on trouverait encore quelques personnes et une pirogue supplémentaire. Viendrait-il ? Certes ; depuis des mois, sa famille et lui-même vivaient entièrement du poisson de la rivière. Chez les Indiens, il se procurerait

du manioc, des plants de tabac et nous lui payerions un peu d'argent. Sur ces bases, il garantissait l'acceptation de l'autre piroguier que nous prendrions au passage.

J'aurai l'occasion de décrire d'autres voyages en pirogue, qui sont restés mieux présents à ma pensée que celui-là. Je passe donc vite sur ces huit jours consacrés à remonter un courant grossi par les pluies quotidiennes. Nous déjeunions une fois sur une petite grève quand nous entendîmes un froissement : c'était un boa long de sept mètres que notre conversation avait réveillé. Il fallut plusieurs balles pour en venir à bout, car ces animaux sont indifférents aux blessures dans le corps : il faut frapper la tête ; en le dépouillant — ce qui prit une demi-journée — nous lui trouvâmes dans les entrailles une douzaine de petits près de naître et déjà vivants, que le soleil fit périr. Et puis un jour, juste après avoir tiré avec succès une *irara*, qui est une sorte de blaireau, nous aperçûmes deux formes nues qui s'agitaient sur la berge : nos premiers Bororo. On accoste, on essaye de parler : ils ne savent guère qu'un mot portugais : *fumo* — tabac — qu'ils prononcent *sumo* (les anciens missionnaires ne disaient-ils pas que les Indiens étaient « sans foi, sans loi, sans roi », parce qu'ils ne reconnaissaient dans leur phonétique ni *f*, ni *l*, ni *r*[10] ?). Cultivateurs eux-mêmes, leur produit n'a pas la concentration du tabac fermenté et roulé en corde dont nous les approvisionnons libéralement. Par gestes, nous leur expliquons que nous allons vers leur village ; ils nous font comprendre que nous y arriverons le soir même ; ils nous devanceront pour nous annoncer ; et ils disparaissent dans la forêt.

Quelques heures plus tard, nous accostons une berge argileuse en haut de laquelle nous apercevons les huttes. Une demi-douzaine d'hommes nus, rougis à l'urucu depuis les orteils jusqu'à la pointe des cheveux[11], nous accueillent avec des éclats de rire, nous aident à débarquer, transportent les bagages. Et nous voici dans une grande hutte logeant plusieurs familles ; le chef du village a libéré un coin à notre intention ; lui-même résidera pendant notre séjour de l'autre côté du fleuve.

XXII

BONS SAUVAGES

Dans quel ordre décrire ces impressions profondes et confuses qui assaillent le nouvel arrivé dans un village indigène dont la civilisation est restée relativement intacte ? Chez les Kaingang comme chez les Caduveo, dont les hameaux semblables à ceux des paysans voisins retiennent surtout l'attention par un excès de misère, la réaction initiale est celle de la lassitude et du découragement. Devant une société encore vivante et fidèle à sa tradition, le choc est si fort qu'il déconcerte : dans cet écheveau aux mille couleurs, quel fil faut-il suivre d'abord et tenter de débrouiller ? En évoquant les Bororo qui furent ma première expérience de ce type, je retrouve les sentiments qui m'envahirent au moment où j'entamai la plus récente, parvenant au sommet d'une haute colline dans un village kuki de la frontière birmane[1], après des heures passées sur les pieds et les mains à me hisser le long des pentes, transformées en boue glissante par les pluies de la mousson qui tombaient sans arrêt : épuisement physique, faim, soif et trouble mental, certes ; mais ce vertige d'origine organique est tout illuminé par des perceptions de formes et de couleurs ; habitations que leur taille rend majestueuses en dépit de leur fragilité, mettant en œuvre des matériaux et des techniques connus de nous par des expressions naines : car ces demeures, plutôt que bâties, sont nouées, tressées, tissées, brodées et patinées par l'usage ; au lieu d'écraser l'habitant sous la masse indifférente des pierres, elles réagissent avec souplesse à sa présence et à ses mouvements ; à l'inverse de ce qui se passe chez nous, elles restent toujours assujetties à l'homme. Autour de ses occupants, le village se dresse comme une légère et élastique armure ; proche des chapeaux de nos femmes plutôt que de nos villes : parure monumentale, qui préserve un peu de la vie des arceaux et des feuillages dont l'habileté des constructeurs a su concilier la naturelle aisance avec leur plan exigeant.

La nudité des habitants semble protégée par le velours

herbu des parois et la frange des palmes : ils se glissent hors de leurs demeures comme ils se dévêtiraient de géants peignoirs d'autruche. Joyaux de ces écrins duveteux, les corps possèdent des modelés affinés et des tonalités rehaussées par l'éclat des fards et des peintures, supports — dirait-on — destinés à mettre en valeur des ornements plus splendides : touches grasses et brillantes des dents et crocs d'animaux sauvages, associées aux plumes et aux fleurs. Comme si une civilisation entière conspirait dans une même tendresse passionnée pour les formes, les substances et les couleurs de la vie ; et, pour retenir autour du corps humain sa plus riche essence, s'adressait — entre toutes ses productions — à celles qui sont au plus haut point durables ou bien fugitives, mais qui, par une curieuse rencontre, en sont les dépositaires privilégiées.

Tout en procédant à notre installation dans l'angle d'une vaste hutte, je me laissais imprégner de ces images plutôt que je ne les appréhendais. Quelques détails se mettaient en place. Si les habitations conservaient toujours la disposition et les dimensions traditionnelles, leur architecture avait déjà subi l'influence néo-brésilienne : leur plan était rectangulaire et non plus ovale, et bien que les matériaux de la toiture et des parois fussent identiques : branchages supportant une couverture de palmes, les deux parties étaient distinctes et la toiture elle-même était à double pente au lieu d'arrondie et descendant presque jusqu'au sol. Pourtant, le village de Kejara où nous venions d'arriver restait avec les deux autres qui composent le groupe du Rio Vermelho : Pobori et Jarudori, un des derniers où l'action des salésiens ne s'était pas trop exercée. Car ces missionnaires qui, avec le Service de protection, sont parvenus à mettre un terme aux conflits entre Indiens et colons ont mené simultanément d'excellentes enquêtes ethnographiques (nos meilleures sources sur les Bororo, après les études plus anciennes de Karl von den Steinen) et une entreprise d'extermination méthodique de la culture indigène[2]. Deux faits montraient bien dans Kejara un des derniers bastions de l'indépendance : c'était d'abord la résidence du soi-disant chef de tous les villages du Rio Vermelho : personnage hautain et énigmatique, ignorant le portugais ou faisant étalage d'ignorance ; attentif à nos besoins et spéculant sur notre présence ; mais, pour des raisons de prestige autant que linguistiques, évitant de communiquer avec moi sinon par l'intermédiaire des membres de

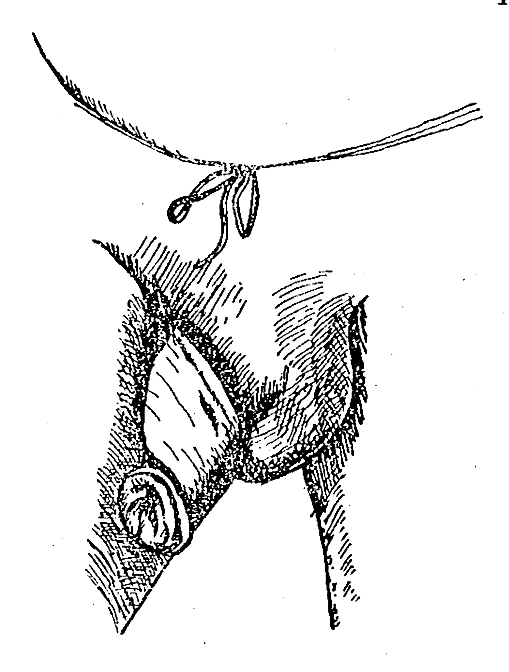


Fig. 27. *L'étui pénien.*

son conseil dans la compagnie desquels il prenait toutes ses décisions[3].

En second lieu, à Kejara habitait un indigène qui devait être mon interprète et mon principal informateur. Cet homme, âgé de trente-cinq ans environ, parlait assez bien portugais. À l'en croire, il avait su le lire et l'écrire (bien qu'il en fût devenu incapable), fruit d'une éducation à la mission. Fiers de leur succès, les Pères l'avaient envoyé à Rome où il avait été reçu par le Saint-Père. À son retour, on voulut, paraît-il, le marier chrétiennement et sans tenir compte des règles traditionnelles. Cette tentative détermina chez lui une crise spirituelle dont il sortit reconquis au vieil idéal bororo : il alla s'installer à Kejara où il menait depuis dix ou quinze ans une vie exemplaire de sauvage. Tout nu, peint de rouge, le nez et la lèvre inférieure transpercés de la barrette et du labret, emplumé, l'Indien du pape se révéla merveilleux professeur en sociologie bororo[4].

Pour le moment, nous étions entourés de quelques dizaines d'indigènes qui discutaient entre eux à grand renfort d'éclats de rire et de bourrades. Les Bororo sont les plus grands et les mieux bâtis des Indiens du Brésil. Leur tête ronde, leur face allongée aux traits réguliers et vigoureux, leur carrure d'athlète évoquent certains types patagons auxquels il faut peut-être les rattacher au point de vue racial. Ce type harmonieux se retrouve rarement chez les femmes, en général plus petites, malingres avec des traits irréguliers. Dès l'abord, la jovialité masculine faisait un singulier contraste avec l'attitude rébarbative de l'autre sexe. Malgré les épidémies qui ravageaient la région, la population frappait par son apparence de santé. Il y avait pourtant un lépreux dans le village.

Les hommes étaient complètement nus, hors le petit cornet de paille coiffant l'extrémité de la verge et maintenu

en place par le prépuce, étiré à travers l'ouverture et formant bourrelet au-dehors. La plupart s'étaient vermillonnés de la tête aux pieds à l'aide de grains d'urucu pilés dans la graisse. Même les cheveux, pendant sur les épaules ou taillés en rond au niveau des oreilles, étaient couverts de cette pâte, offrant ainsi l'aspect d'un casque. Ce fond de teint s'agrémentait d'autres peintures : fer à cheval en résine noire brillante, couvrant le front et se terminant sur les deux joues à la hauteur de la bouche ; barrettes de duvet blanc collé sur les épaules et les bras ; ou poudrage micacé des épaules et du buste avec de la nacre pilée. Les femmes portaient un pagne de coton imprégné d'urucu autour d'une ceinture rigide d'écorce, maintenant un ruban d'écorce blanche battue, plus souple, qui passait entre les cuisses. Leur poitrine était traversée par un double écheveau de bandoulières en coton finement tressé. Cette tenue se complétait par des bandelettes de coton, serrées autour des chevilles, des biceps et des poignets.

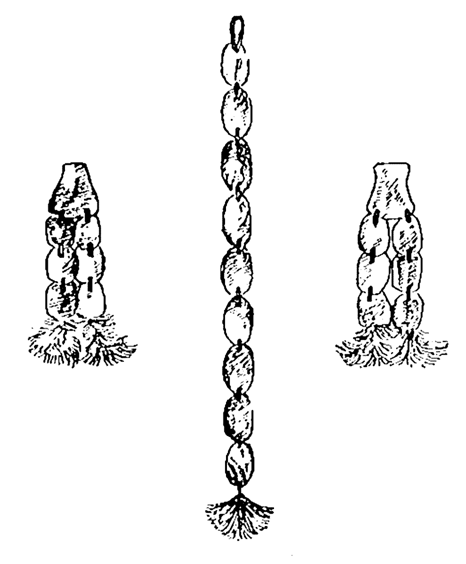


Fig. 28. *Labret et pendants d'oreilles en éléments de nacre et plumes.*

Peu à peu tout ce monde s'en alla ; nous partagions la hutte, qui mesurait approximativement douze mètres sur cinq mètres, avec le ménage silencieux et hostile d'un sorcier, et une vieille veuve nourrie par la charité de quelques parents habitant des huttes voisines, mais qui, souvent négligée, chantait pendant des heures le deuil de ses cinq maris successifs et l'heureux temps où elle ne manquait jamais de manioc, de maïs, de gibier et de poisson.

Déjà des chants se modulaient au-dehors dans une langue basse, sonore et gutturale, aux articulations bien frappées. Seuls les hommes chantent ; et leur unisson, les mélodies simples et cent fois répétées, l'opposition entre des solos et des ensembles, le style mâle et tragique évoquent les chœurs guerriers de quelque *Männerbund* germanique. Pourquoi ces chants ? À cause de l'*irara*, m'expliquait-on. Nous avions apporté notre gibier et il était nécessaire d'accomplir sur lui,

avant de pouvoir le consommer, un rituel compliqué d'apaisement de son esprit et de consécration de la chasse. Trop épuisé pour être bon ethnographe, je m'endormis dès la chute du jour d'un sommeil agité par la fatigue et les chants, qui durèrent jusqu'à l'aube. Ce serait d'ailleurs la même chose jusqu'à la fin de notre visite : les nuits étaient dédiées à la vie religieuse, les indigènes dormaient du lever du soleil à la mi-journée.

À part quelques instruments à vent qui firent leur apparition à des moments prescrits du rituel, le seul accompagnement des voix se réduisait aux hochets de calebasse remplis de gravier agités par les coryphées. C'était un émerveillement de les entendre : tantôt déchaînant ou arrêtant les voix d'un coup sec ; tantôt meublant les silences du crépitement de leur instrument, modulé en crescendos et decrescendos prolongés ; tantôt enfin dirigeant les danseurs par des alternances de silences et de bruits dont la durée, l'intensité et la qualité étaient si variées qu'un chef d'orchestre de nos grands concerts n'aurait pas mieux su indiquer sa volonté. Rien d'étonnant à ce qu'autrefois, les indigènes et les missionnaires eux-mêmes aient cru, dans d'autres tribus, entendre les démons parler par l'intermédiaire des hochets[5] ! On sait d'ailleurs que si des illusions anciennes ont été dissipées au sujet de ces prétendus « langages tambourinés », il paraît probable que, chez certains peuples au moins, ils sont fondés sur un véritable codage de la langue, réduite à quelques contours significatifs symboliquement exprimés[6].

Avec le jour, je me lève pour une visite au village ; je trébuche à la porte sur de lamentables volatiles : ce sont les araras domestiques que les Indiens encouragent à vivre dans le village pour les plumer vivants et se procurer ainsi la matière première de leurs coiffures. Dénudés et incapables de voler, les oiseaux ressemblent à des poulets prêts pour la broche et affublés d'un bec d'autant plus énorme que le volume de leur corps a diminué de moitié. Sur les toits, d'autres araras ayant déjà récupéré leur parure se tiennent gravement perchés, emblèmes héraldiques émaillés de gueules et d'azur.

Je me trouve au milieu d'une clairière bordée d'un côté par le fleuve et, de tous les autres, par des lambeaux de forêt dissimulant les jardins, et laissant apercevoir entre les arbres un fond de collines aux pans escarpés de grès rouge. Le pourtour est occupé par des huttes — vingt-six exacte-

ment — semblables à la mienne et disposées en cercle, sur un seul rang. Au centre, une hutte, longue de vingt mètres environ et large de huit mètres, beaucoup plus grande que les autres par conséquent. C'eſt le *baitemannageo*, maison des hommes où dorment les célibataires et où la population masculine passe la journée quand elle n'eſt pas occupée à la pêche et à la chasse, ou encore par quelque cérémonie publique sur le terrain de danse : emplacement ovale délimité par des pieux sur le flanc oueſt de la maison des hommes. L'accès de cette dernière eſt rigoureusement interdit aux femmes ; celles-ci possèdent les maisons périphériques, et leurs maris font, plusieurs fois par jour, l'aller et retour entre leur club et le domicile conjugal, suivant le sentier qui les relie l'un à l'autre à travers la broussaille de la clairière. Vu du haut d'un arbre ou d'un toit, le village bororo eſt semblable à une roue de charrette dont les maisons familiales dessineraient le cercle, les sentiers, les rayons, et au centre de laquelle la maison des hommes figurerait le moyeu.

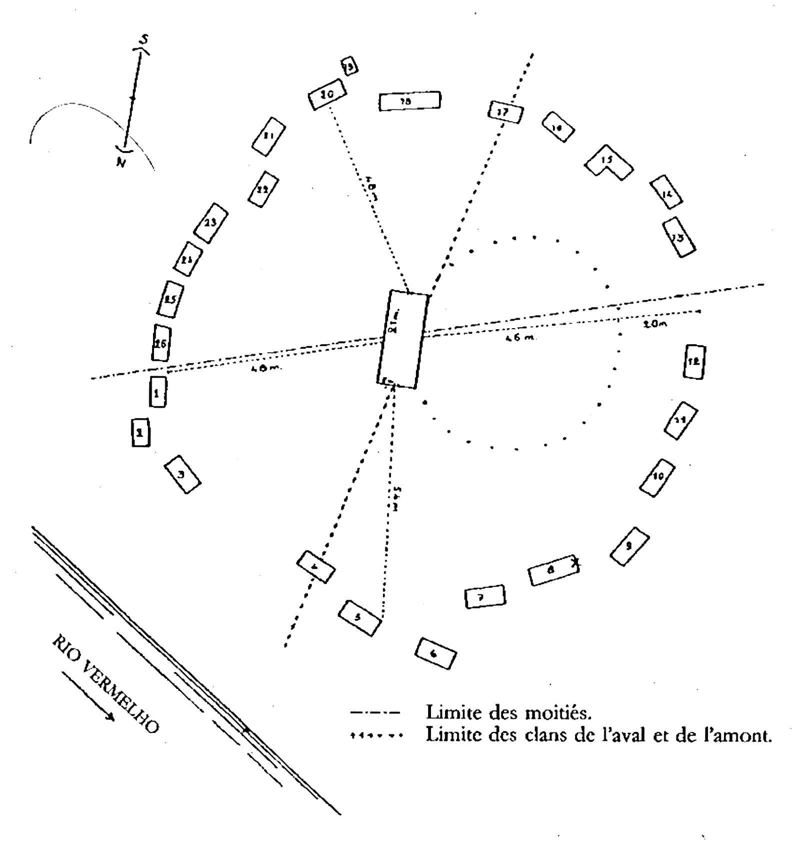


Fig. 29. *Plan du village de Kejara.*

Ce plan remarquable était jadis celui de tous les villages, sauf que leur population excédait de beaucoup la moyenne actuelle (cent cinquante personnes environ à Kejara) ; on disposait alors les maisons familiales en plusieurs cercles concentriques au lieu d'un. Les Bororo ne sont d'ailleurs pas seuls à posséder ces villages circulaires ; avec des variations de détail, ils semblent typiques de toutes les tribus du groupe linguistique gé qui occupent le plateau brésilien central, entre les rivières Araguaya et São Francisco, et dont les Bororo sont probablement les représentants les plus méridionaux. Mais nous savons que leurs voisins les plus proches vers le nord, les Cayapo, qui habitent sur la rive droite du Rio das Mortes et chez lesquels on a pénétré depuis une dizaine d'années seulement, construisent leurs villages de façon similaire, comme font aussi les Apinayé, les Sherenté et les Canella[7].

La distribution circulaire des huttes autour de la maison des hommes est d'une telle importance, en ce qui concerne la vie sociale et la pratique du culte, que les missionnaires salésiens de la région du Rio das Garças ont vite appris que le plus sûr moyen de convertir les Bororo consiste à leur faire abandonner leur village pour un autre où les maisons sont disposées en rangées parallèles. Désorientés par rapport aux points cardinaux, privés du plan qui fournit un argument à leur savoir, les indigènes perdent rapidement le sens des traditions, comme si leurs systèmes social et religieux (nous allons voir qu'ils sont indissociables) étaient trop compliqués pour se passer du schéma rendu patent par le plan du village et dont leurs gestes quotidiens rafraîchissent perpétuellement les contours[8].

Disons à la décharge des salésiens qu'ils ont pris une peine extrême pour comprendre cette structure difficile et en préserver le souvenir. Allant chez les Bororo, il faut d'abord s'être nourri de leurs travaux[9]. Mais en même temps, c'était une tâche urgente que de confronter leurs conclusions à d'autres, obtenues dans une région où ils n'avaient pas encore pénétré et où le système gardait sa vitalité. Guidé par les documents déjà publiés, je m'employai donc à obtenir de mes informateurs une analyse de la structure de leur village. Nous passions nos journées à circuler de maison en maison, recensant les habitants, établissant leur état civil, et traçant avec des baguettes sur le sol de la clairière les lignes idéales délimitant les secteurs auxquels s'attachent

des réseaux compliqués de privilèges, de traditions, de grades hiérarchiques, de droits et d'obligations. Pour simplifier mon exposé, je redresserai — si j'ose dire — les orientations ; car les directions de l'espace, telles que les indigènes les pensent, ne correspondent jamais exactement aux lectures sur la boussole.

Le village circulaire de Kejara est tangent à la rive gauche du Rio Vermelho. Celui-ci coule dans une direction approximative est-ouest. Un diamètre du village, théoriquement parallèle au fleuve, partage la population en deux groupes : au nord, les Cera (prononcer *tchéra* ; je transcris tous les termes au singulier), au sud, les Tugaré. Il semble — mais le point n'est pas absolument certain — que le premier terme signifie : faible, et le second : fort. Quoi qu'il en soit, la division est essentielle pour deux raisons : d'abord, un individu appartient toujours à la même moitié que sa mère, ensuite, il ne peut épouser qu'un membre de l'autre moitié. Si ma mère est cera, je le suis aussi et ma femme sera tugaré.

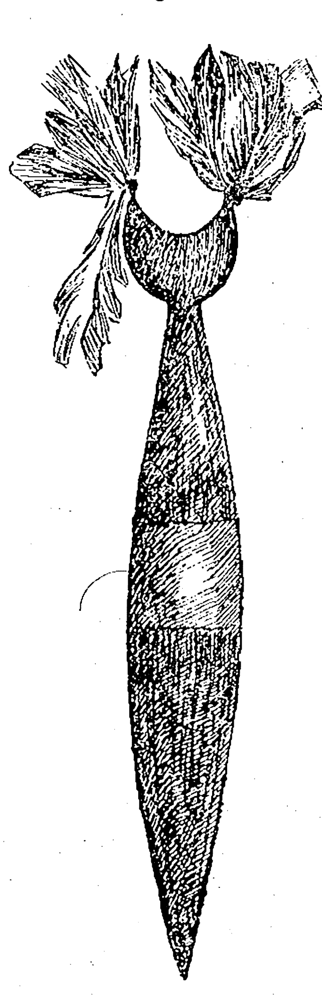


Fig. 30. *Massue en bois pour achever le poisson.*

Les femmes habitent et héritent les maisons où elles sont nées. Au moment de son mariage, un indigène masculin traverse donc la clairière, franchit le diamètre idéal qui sépare les moitiés et s'en va résider de l'autre côté. La maison des hommes tempère ce déracinement puisque sa position centrale empiète sur le territoire des deux moitiés. Mais les règles de résidence expliquent que la porte qui donne en territoire cera s'appelle porte tugaré, et celle en territoire tugaré porte cera. En effet, leur usage est réservé aux hommes, et tous ceux qui résident dans un secteur sont originaires de l'autre et inversement.

Dans les maisons de famille, un homme marié ne se sent

donc jamais chez lui : sa maison où il est né et où s'attachent ses impressions d'enfance est située de l'autre côté : c'est la maison de sa mère et de ses sœurs, maintenant habitée par leurs maris. Néanmoins, il y retourne quand il veut : sûr d'être toujours bien accueilli. Et quand l'atmosphère du domicile conjugal lui paraît trop lourde (par exemple si ses beaux-frères y sont en visite) il peut aller dormir dans la maison des hommes où il retrouve ses souvenirs d'adolescent, la camaraderie masculine et une ambiance religieuse nullement exclusive de la poursuite d'intrigues avec des filles non mariées.

Les moitiés ne règlent pas seulement les mariages, mais d'autres aspects de la vie sociale. Chaque fois qu'un membre d'une moitié se découvre sujet de droit ou de devoir, c'est au profit ou avec l'aide de l'autre moitié. Ainsi les funérailles d'un Cera sont conduites par les Tugaré et réciproquement. Les deux moitiés du village sont donc des partenaires, et tout acte social ou religieux implique l'assistance du vis-à-vis qui joue le rôle complémentaire de celui qui vous est dévolu. Cette collaboration n'exclut pas la rivalité : il y a un orgueil de moitié et des jalousies réciproques. Imaginons donc une vie sociale à l'exemple de deux équipes de football qui, au lieu de chercher à contrarier leurs stratégies respectives, s'appliqueraient à se servir l'une l'autre et mesureraient l'avantage au degré de perfection et de générosité qu'elles réussiraient chacune à atteindre.

Passons maintenant à un nouvel aspect : un second diamètre, perpendiculaire au précédent, recoupe les moitiés selon un axe nord-sud. Toute la population née à l'est de cet axe est dite : de l'amont, et celle née à l'ouest : de l'aval. Au lieu de deux moitiés, nous avons donc quatre sections, les Cera et les Tugaré étant au même titre pour partie d'un côté et pour partie de l'autre. Malheureusement, aucun observateur n'est encore parvenu à comprendre le rôle exact de cette seconde division dont on discute même la réalité[10].

En outre, la population est distribuée en clans. Ce sont des groupes de familles qui se considèrent parentes par les femmes à partir d'un ancêtre commun. Celui-ci est de nature mythologique, parfois même oublié. Disons donc que les membres du clan se reconnaissent au port du même nom. Il est probable que, dans le passé, les clans étaient au nombre de huit : quatre pour les Cera et quatre pour les Tugaré. Mais dans le cours du temps, certains se sont éteints ; d'autres se

sont subdivisés. La situation empirique est donc confuse. Quoi qu'il en soit, il reste vrai que les membres d'un clan — à l'exception des hommes mariés — habitent tous la même hutte ou des huttes adjacentes. Chaque clan a donc sa position sur le cercle des maisons : il est cera ou tugaré, de l'amont ou de l'aval, ou encore réparti en deux sous-groupes par cette dernière division qui, aussi bien d'un côté que de l'autre, passe au travers des habitations d'un clan déterminé.

Comme si les choses n'étaient pas encore assez compliquées, chaque clan comprend des sous-groupes héréditaires, en ligne féminine également. Ainsi, il y a dans chaque clan des familles « rouges » et d'autres « noires ». De plus, il semble qu'autrefois chaque clan était divisé en trois grades : les supérieurs, les moyens et les inférieurs ; peut-être y a-t-il un reflet, ou une transposition, des castes hiérarchisées des Mbaya-Caduveo ; j'y reviendrai. Cette hypothèse est rendue probable du fait que ces grades paraissent avoir été endogames : un supérieur ne pouvant épouser qu'un supérieur (de l'autre moitié) ; un moyen, un moyen et un inférieur, un inférieur. Nous sommes réduits aux suppositions en raison de l'effondrement démographique des villages bororo. Maintenant qu'ils comptent cent à deux cents habitants au lieu d'un millier ou plus, il ne reste plus assez de familles pour meubler toutes les catégories. Seule, la règle des moitiés est strictement respectée (bien que certains clans seigneuriaux en soient peut-être exemptés) ; pour le reste, les indigènes improvisent des solutions boiteuses en fonction des possibilités.

a b c

Fig. 31. *Arcs ornés d'anneaux d'écorce disposés de manière caractéristique selon le clan du propriétaire.*

La distribution de la population en clans constitue sans doute la plus importante de ces « donnes » à quoi la société

bororo semble se complaire. Dans le cadre du système général des mariages entre moitiés, les clans ont jadis été unis par des affinités spéciales : un clan cera s'alliant de préférence avec un, deux ou trois clans tugaré et réciproquement. De plus, les clans ne jouissent pas tous du même statut. Le chef du village est choisi obligatoirement dans un clan déterminé de la moitié cera, avec transmission héréditaire du titre en ligne féminine, de l'oncle maternel au fils de sa sœur. Il y a des clans « riches » et des clans « pauvres ». En quoi consistent ces différences de richesses ? Arrêtons-nous un instant sur ce point.

Notre conception de la richesse est principalement économique ; si modeste que soit le niveau de vie des Bororo, chez eux comme chez nous, il n'est pas identique pour tous. Certains sont meilleurs chasseurs ou pêcheurs, plus chanceux ou plus industrieux que les autres. On observe à Kejara des indices de spécialisation professionnelle. Un indigène était expert à la confection des polissoirs de pierre ; il les échangeait contre des produits alimentaires et vivait, semble-t-il, confortablement. Pourtant ces différences restent individuelles, donc passagères. La seule exception est constituée par le chef, qui reçoit des prestations de tous les clans sous forme de nourriture et d'objets manufacturés. Mais comme il s'oblige en recevant, il est toujours dans la situation d'un banquier : beaucoup de richesses passent entre ses mains mais il ne les possède jamais. Mes collections d'objets religieux ont été faites en contrepartie de cadeaux immédiatement redistribués par le chef entre les clans, et qui lui ont servi à assainir sa balance commerciale[11].

La richesse statutaire des clans est d'une autre nature.

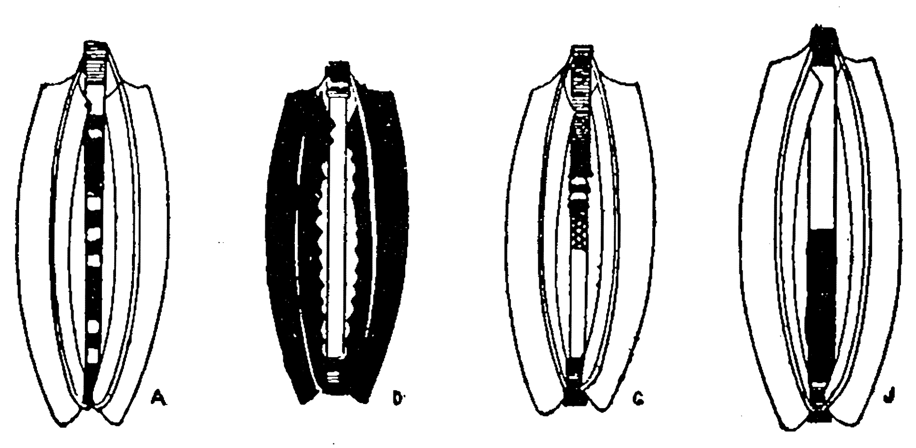


Fig. 32. *Empennes de flèches blasonnées.*

Chacun possède un capital de mythes, de traditions, de danses, de fonctions sociales et religieuses. À leur tour, les mythes fondent des privilèges techniques qui sont un des traits les plus curieux de la culture bororo. Presque tous les objets sont blasonnés, d'une façon permettant d'identifier le clan et le sous-clan du propriétaire. Ces privilèges consistent dans l'utilisation de certaines plumes, ou couleurs de plumes ; dans la façon de les tailler ou de les échancrer ; dans la disposition de plumes d'espèces et de couleurs différentes ; dans l'exécution de certains travaux décoratifs : tressages de fibres ou mosaïques de plumes ; dans l'emploi de thèmes spéciaux, etc. Ainsi les arcs cérémoniels sont-ils ornés de plumes ou d'anneaux d'écorce selon des canons prescrits pour chaque clan ; la tige des flèches porte à la base, entre les plumes d'empenne, une ornementation spécifique ; les éléments en nacre des labrets articulés sont découpés en figures : ovale, pisciforme, rectangulaire, diverses selon les clans ; la couleur des franges varie ; les diadèmes de plumes portés dans les danses sont munis d'un insigne (généralement une plaquette de bois couverte d'une mosaïque de fragments de plumes collés) se rapportant au clan du propriétaire. Les jours de fête, les étuis péniens eux-mêmes sont surmontés d'un ruban de paille rigide, décoré ou ciselé aux couleurs et aux formes du clan, étendard bizarrement porté !

Tous ces privilèges (qui sont d'ailleurs négociables) font l'objet d'une surveillance jalouse et querelleuse. Il est inconcevable, dit-on, qu'un clan s'empare des prérogatives d'un autre : une lutte fratricide s'ouvrirait. Or, de ce point de vue, les différences entre clans sont énormes : certains sont luxueux, d'autres minables ; il suffit d'inventorier le mobi-

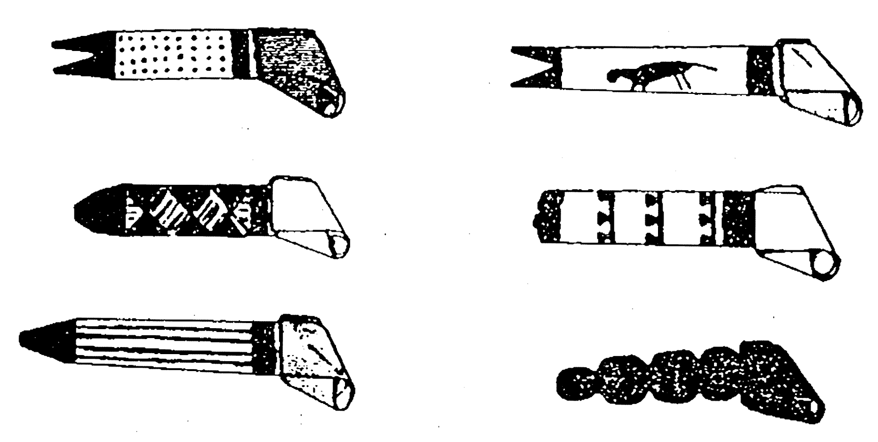


Fig. 33. *Étuis péniens blasonnés.*

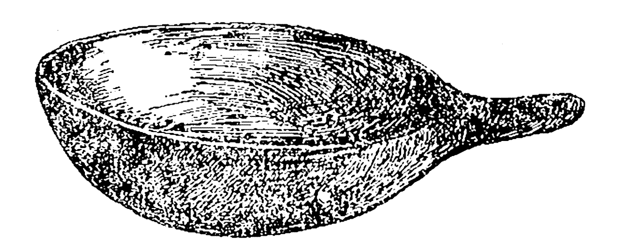


Fig. 34. *Écuelle de poterie noire.*

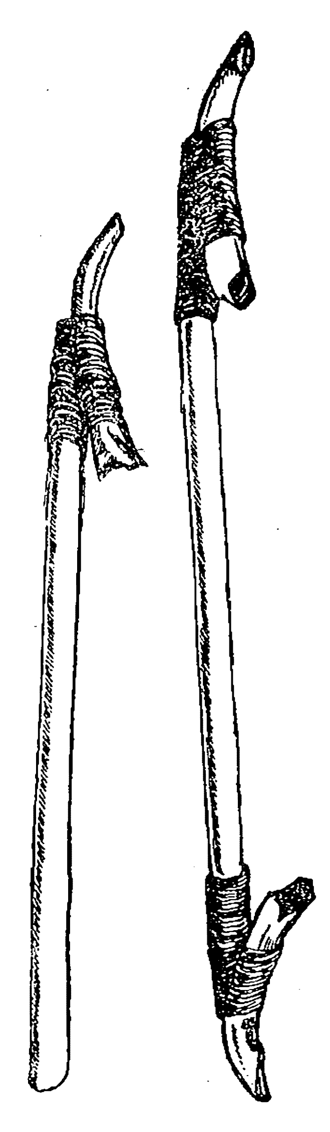


Fig. 35. *Deux modèles (simple et double) du « couteau de poche » bororo.*

lier des huttes pour s'en convaincre. Plutôt que riches et pauvres, nous les distinguerions en rustiques et en raffinés.

L'équipement matériel des Bororo se caractérise par sa simplicité alliée à une rare perfection d'exécution. L'outillage est resté archaïque, en dépit des haches et des couteaux distribués jadis par le Service de protection. S'ils ont recours aux instruments de métal pour les gros travaux, les indigènes continuent à finir les massues pour assommer le poisson, les arcs et les flèches de bois dur délicatement barbelé, avec un outil qui tient de l'herminette et du burin, et qu'ils utilisent en toute occasion comme nous faisons d'un couteau de poche : il consiste en une incisive recourbée du *capivara*, rongeur des berges fluviales, fixée latéralement par une ligature à l'extrémité d'un manche. À part les nattes et paniers de vannerie, les armes et l'outillage — d'os ou de bois — des hommes, le bâton à fouir des femmes qui sont responsables des travaux agricoles, l'équipement d'une hutte se réduit à fort peu de chose : des récipients en calebasse ; d'autres en poterie noire : bassins hémisphériques et écuelles prolongées sur le côté par un manche à la façon d'une louche. Ces objets offrent des formes très pures soulignées par l'austérité de la matière. Chose curieuse : il semble que, jadis, la poterie bororo ait été décorée et qu'une prohibition religieuse relativement récente ait éliminé cette technique. Peut-être faut-

il expliquer de la même façon que les indigènes n'exécutent plus de peintures rupestres comme on en trouve encore dans les abris sous roche de la *chapada* : on y reconnaît pourtant de nombreux thèmes de leur culture. Pour plus de certitude, j'ai demandé une fois que l'on décorât à mon intention une grande feuille de papier. Un indigène se mit à l'œuvre, avec de la pâte d'urucu et de la résine ; et bien que les Bororo aient perdu le souvenir de l'époque où ils peignaient les parois rocheuses et qu'ils ne fréquentent plus guère les escarpements où elles se trouvent, le tableau qui me fut remis semblait une peinture rupestre en réduction.

Par contraste avec l'austérité des objets utilitaires, les Bororo placent tout leur luxe et leur imagination dans le costume, ou tout au moins — puisque celui-ci est des plus sommaires — dans ses accessoires. Les femmes possèdent de véritables écrins, qui se transmettent de mère à fille : ce sont des parures en dents de singe ou en crocs de jaguar montés sur bois et fixés avec de fines ligatures. Si elles revendiquent ainsi les dépouilles de la chasse, elles se prêtent à l'épilage de leurs propres tempes par les hommes qui confectionnent, avec les cheveux de leurs épouses, de longues cordelettes tressées qu'ils enroulent sur leur tête à la façon d'un turban. Les hommes portent aussi, les jours de fête, des pendentifs en croissant formés d'une paire d'ongles du grand tatou — cet animal fouisseur dont la taille dépasse un mètre et qui s'est à peine transformé depuis l'ère tertiaire — agrémentés d'incrustations de nacre, de franges de plumes ou de coton. Les becs de toucans fixés sur des tiges emplumées, les gerbes d'aigrettes, les longues plumes de la queue des araras jaillissant de fuseaux en bambou ajourés et couverts de blanc duvet collé hérissent leurs chignons

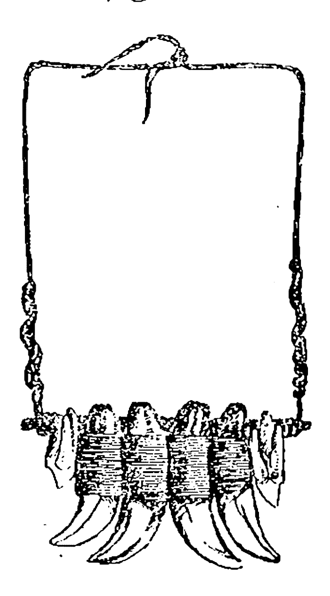
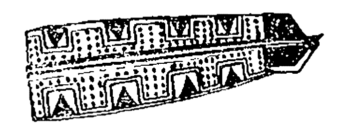


Fig. 36. *Pendentif orné de crocs de jaguar.*



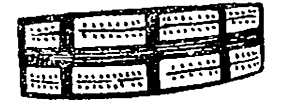


Fig. 37. *Parures d'un jour : couronnes en paille séchée et peinte.*

— naturels ou artificiels — comme des épingles à cheveux équilibrant par-derrière les diadèmes de plumes cerclant le front. Parfois, ces ornements sont combinés en une coiffure composite qui demande plusieurs heures pour être mise en place sur la tête du danseur. J'en ai acquis une pour le musée de l'Homme en échange d'un fusil, et après des négociations qui se prolongèrent pendant huit jours. Elle était indispensable au rituel, et les indigènes ne pouvaient s'en défaire qu'après avoir reconstitué à la chasse l'assortiment de plumes prescrites, pour en confectionner une autre. Elle se compose d'un diadème en forme d'éventail ; d'une visière de plumes couvrant la partie supérieure du visage ; d'une haute couronne cylindrique entourant la tête, en baguettes surmontées de plumes de l'aigle-harpie ; et d'un disque de vannerie servant à piquer un buisson de tiges encollées de plumes et de duvet. L'ensemble atteint presque deux mètres de hauteur[12].

Même s'ils ne sont pas en tenue cérémonielle, le goût de l'ornement est si vif que les hommes improvisent constamment des parures. Beaucoup portent des couronnes : bandeaux de fourrures ornés de plumes, anneaux de vannerie également emplumés, tortils d'ongles de jaguar montés sur un cercle de bois. Mais beaucoup moins suffit à les ravir : un ruban de paille séchée, ramassé par terre, rapidement arrondi et peint, fait une coiffure fragile sous laquelle le porteur paradera jusqu'à ce qu'il lui préfère une fantaisie inspirée par une autre trouvaille ; parfois, dans le même but, un arbre sera dépouillé de ses fleurs. Un morceau d'écorce, quelques plumes fournissent aux inlassables modistes prétexte à une sensationnelle création de pendants d'oreilles. Il faut pénétrer dans la maison des hommes pour mesurer l'activité dépensée par ces robustes gaillards à se faire beaux : dans tous les coins, on découpe, on façonne, on cisèle, on colle ; les coquillages du fleuve sont débités en fragments et vigoureusement polis sur des meules pour faire les colliers et les labrets ; de fantastiques constructions de bambou et de plumes s'échafaudent. Avec une application d'habilleuse, des hommes à carrure de portefaix se transforment mutuellement en poussins, au moyen de duvet collé à même la peau.

Si la maison des hommes est un atelier, elle est aussi autre chose. Les adolescents y dorment ; aux heures oisives, les hommes mariés y font la sieste, bavardent et fument leurs grosses cigarettes enroulées dans une feuille sèche de maïs.

Ils y prennent aussi certains repas, car un minutieux système de corvées oblige les clans, à tour de rôle, au service du *baitemannageo.* Toutes les deux heures environ, un homme va chercher dans sa hutte familiale une bassine pleine de la bouillie de maïs appelée *mingáo*, préparée par les femmes. Son arrivée est saluée par de grands cris joyeux, *au, au*, qui rompent le silence de la journée. Avec un cérémonial fixe, le prestataire invite six ou huit hommes et les conduit devant la nourriture où ils puisent avec une écuelle de poterie ou de coquillage. J'ai déjà dit que l'accès de la maison est interdit aux femmes. C'est vrai pour les femmes mariées, car les adolescentes célibataires évitent spontanément de s'en approcher, sachant bien quel serait leur sort. Si, par inadvertance ou provocation, elles traînent trop près, il pourra arriver qu'on les capture pour abuser d'elles. Elles devront d'ailleurs y pénétrer volontairement, une fois dans leur vie, pour présenter leur demande à leur futur mari.

XXIII

LES VIVANTS ET LES MORTS

Atelier, club, dortoir et maison de passe, le *baitemannageo* est enfin un temple. Les danseurs religieux s'y préparent, certaines cérémonies s'y déroulent hors de la présence des femmes ; ainsi la fabrication et la giration des rhombes. Ce sont des instruments de musique en bois, richement peints, dont la forme évoque celle d'un poisson aplati, leur taille variant entre trente centimètres environ et un mètre et demi. En les faisant tournoyer au bout d'une cordelette, on produit un grondement sourd attribué aux esprits visitant le village, dont les femmes sont censées avoir peur. Malheur à celle qui verrait un rhombe : aujourd'hui encore, il y a de fortes chances pour qu'elle soit assommée. Quand, pour la première fois, j'assistai à leur confection, on essaya de me persuader qu'il s'agissait d'instruments culinaires. L'extrême répugnance qu'on montra à m'en céder un lot s'expliquait moins par le travail à recommencer que par la crainte que je ne trahisse le secret. Il fallut qu'en pleine nuit je me rendisse à la maison des hommes avec une cantine. Les rhombes

empaquetés y furent déposés et la cantine verrouillée ; et on me fit promettre de ne rien ouvrir avant Cuiaba.

Pour l'observateur européen, les travaux à nos yeux difficilement compatibles de la maison des hommes s'harmonisent de façon presque scandaleuse. Peu de peuples sont aussi profondément religieux que les Bororo, peu ont un système métaphysique aussi élaboré. Mais les croyances spirituelles et les habitudes quotidiennes se mêlent étroitement et il ne semble pas que les indigènes aient le sentiment de passer d'un système à un autre. J'ai retrouvé cette religiosité bon enfant dans les temples bouddhistes de la frontière birmane où les bonzes vivent et dorment dans la salle affectée au culte, rangeant au pied de l'autel leurs pots de pommade et leur pharmacie personnelle et ne dédaignant pas de caresser leurs pupilles entre deux leçons d'alphabet[1].

Ce sans-gêne vis-à-vis du surnaturel m'étonnait d'autant plus que mon seul contact avec la religion remonte à une enfance déjà incroyante, alors que j'habitais pendant la Première Guerre mondiale chez mon grand-père, qui était rabbin de Versailles. La maison, adjacente à la synagogue, lui était reliée par un long corridor intérieur où l'on ne se risquait pas sans angoisse, et qui formait à lui seul une frontière impassable entre le monde profane et celui auquel manquait précisément cette chaleur humaine qui eût été une condition préalable à sa perception comme sacré. En dehors des heures de culte, la synagogue restait vide et son occupation temporaire n'était jamais assez prolongée ni fervente pour meubler l'état de désolation qui parais-

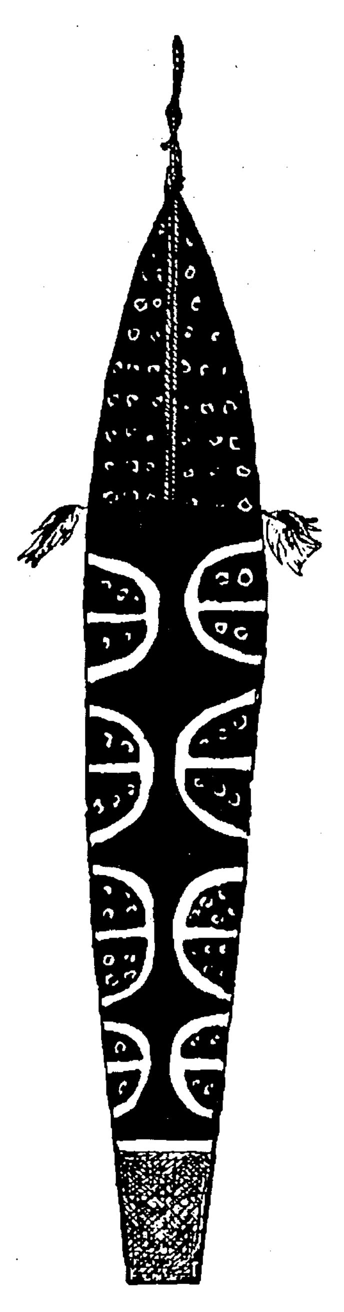


Fig. 38. *Un rhombe.*

sait lui être naturel, et que les offices dérangeaient de façon incongrue. Le culte familial souffrait de la même sécheresse. À part la prière muette de mon grand-père au début de chaque repas, rien d'autre ne signalait aux enfants qu'ils vivaient soumis à la reconnaissance d'un ordre supérieur, sinon une banderole de papier imprimé fixée au mur de la salle à manger et qui disait : « Mastiquez bien vos aliments, la digestion en dépend[2]. »

Ce n'est pas que la religion eût plus de prestige chez les Bororo : bien au contraire, elle allait de soi. Dans la maison des hommes, les gestes du culte s'accomplissaient avec la même désinvolture que tous les autres, comme s'il s'agissait d'actes utilitaires exécutés pour leur résultat, sans réclamer cette attitude respectueuse qui s'impose même à l'incroyant quand il pénètre dans un sanctuaire. Cet après-midi, on chante dans la maison des hommes comme préparation au rituel public de la soirée. Dans un coin, des garçons ronflent ou bavardent, deux ou trois hommes chantonnent en agitant les hochets, mais si l'un d'eux a envie d'allumer une cigarette ou si c'est son tour de puiser dans la bouillie de maïs, il passe l'instrument à un voisin qui enchaîne, ou même il continue d'une main en se grattant de l'autre. Qu'un danseur se pavane pour faire admirer sa dernière création, tout le monde s'arrête et commente, l'office paraît oublié jusqu'à ce que, dans un autre coin, l'incantation reparte au point où elle avait été interrompue.

Et pourtant, la signification de la maison des hommes dépasse encore celle qui s'attache au centre de la vie sociale et religieuse que j'ai essayé de décrire. La structure du village ne permet pas seulement le jeu raffiné des institutions : elle résume et assure les rapports entre l'homme et l'univers, entre la société et le monde surnaturel, entre les vivants et les morts.

Avant d'aborder ce nouvel aspect de la culture bororo, il faut que j'ouvre une parenthèse à propos des rapports entre morts et vivants. Sans quoi il serait difficile de comprendre la solution particulière que la pensée bororo donne à un problème universel et qui est remarquablement similaire à celle qu'on rencontre à l'autre bout de l'hémisphère occidental, chez les populations des forêts et prairies du nord-est de l'Amérique septentrionale, comme les Ojibwa, les Menomini et les Winnebago[3].

Il n'existe probablement aucune société qui ne traite

ses morts avec égards. Aux frontières mêmes de l'espèce, l'homme de Néandertal enterrait aussi ses défunts dans des tombes sommairement aménagées. Sans doute les pratiques funéraires varient selon les groupes. Dira-t-on que cette diversité est négligeable, compte tenu du sentiment unanime qu'elle recouvre ? Même quand on s'efforce de simplifier à l'extrême les attitudes envers les morts observées dans les sociétés humaines, on est obligé de respecter une grande division entre les pôles de laquelle le passage s'opère par toute une série d'intermédiaires.

Certaines sociétés laissent reposer leurs morts ; moyennant des hommages périodiques, ceux-ci s'abstiendront de troubler les vivants ; s'ils reviennent les voir, ce sera par intervalles et dans des occasions prévues. Et leur visite sera bienfaisante, les morts garantissant par leur protection le retour régulier des saisons, la fécondité des jardins et des femmes. Tout se passe comme si un contrat avait été conclu entre les morts et les vivants : en échange du culte raisonnable qui leur est voué, les morts resteront chez eux, et les rencontres temporaires entre les deux groupes seront toujours dominées par le souci des intérêts des vivants. Un thème folklorique universel exprime bien cette formule ; c'est celui du *mort reconnaissant.* Un riche héros rachète un cadavre à des créanciers qui s'opposent à l'enterrement. Il donne au mort une sépulture. Celui-ci apparaît en songe à son bienfaiteur et lui promet le succès, à condition que les avantages conquis fassent l'objet d'un partage équitable entre eux deux. En effet, le héros gagne vite l'amour d'une princesse qu'il parvient à sauver de nombreux périls avec l'aide de son protecteur surnaturel. Faudra-t-il en jouir de concert avec le mort ? Mais la princesse est enchantée : moitié femme, moitié dragon ou serpent. Le mort revendique son droit, le héros s'incline et le mort, satisfait de cette loyauté, se contente de la portion maligne qu'il prélève, livrant au héros une épouse humanisée[4].

À cette conception s'en oppose une autre, également illustrée par un thème folklorique que j'appellerai : *le chevalier entreprenant.* Le héros est pauvre au lieu d'être riche. Pour tout bien, il possède un grain de blé qu'il parvient, à force d'astuce, à échanger contre un coq, puis un porc, puis un bœuf, puis un cadavre, lequel enfin il troque contre une princesse vivante. On voit qu'ici le mort est objet, et non plus sujet. Au lieu de partenaire avec qui l'on traite, c'est un

instrument dont on joue pour une spéculation où le mensonge et la supercherie ont leur place. Certaines sociétés observent vis-à-vis de leurs morts une attitude de ce type. Elles leur refusent le repos, elles les mobilisent : littéralement parfois, comme c'est le cas du cannibalisme et de la nécrophagie quand ils sont fondés sur l'ambition de s'incorporer les vertus et les puissances du défunt ; symboliquement aussi, dans les sociétés engagées dans des rivalités de prestige et où les participants doivent, si j'ose dire, appeler constamment les morts *à la rescousse*, cherchant à justifier leurs prérogatives au moyen d'évocations des ancêtres et de tricheries généalogiques. Plus que d'autres, ces sociétés se sentent troublées par les morts dont elles abusent. Elles pensent que ceux-ci leur rendent la monnaie de leur persécution : d'autant plus exigeants et querelleurs vis-à-vis des vivants que ces derniers cherchent à profiter d'eux. Mais qu'il s'agisse de partage équitable, comme dans le premier cas, ou de spéculation effrénée comme dans le second, l'idée dominante est que, dans les rapports entre morts et vivants, on ne saurait éviter de faire *part à deux*.

Entre ces positions extrêmes, il y a des conduites de transition : les Indiens de la côte ouest du Canada et les Mélanésiens font comparaître tous leurs ancêtres dans les cérémonies, les contraignant à témoigner en faveur de leurs descendants ; dans certains cultes d'ancêtres, en Chine ou en Afrique, les morts gardent leur identité personnelle mais seulement pendant la durée de quelques générations : chez les Pueblo du sud-ouest des États-Unis, ils cessent tout de suite d'être personnalisés comme défunts mais se partagent un certain nombre de fonctions spéciales. Même en Europe, où les morts sont devenus apathiques et anonymes, le folklore conserve des vestiges de l'autre éventualité avec la croyance qu'il existe deux types de morts : ceux qui ont succombé à des causes naturelles et qui forment une cohorte d'ancêtres protecteurs ; tandis que les suicidés, assassinés ou ensorcelés se changent en esprits malfaisants et jaloux.

Si nous nous bornons à considérer l'évolution de la civilisation occidentale, il n'est pas douteux que l'attitude spéculatrice s'est progressivement effacée au profit de la conception contractuelle des rapports entre morts et vivants, celle-ci faisant place à une indifférence annoncée peut-être par la formule de l'Évangile : laissez les morts ensevelir les morts[5]. Mais il n'y a aucune raison de suppo-

ser que cette évolution corresponde à un modèle universel. Plutôt, il semble que toutes les cultures aient eu obscurément conscience des deux formules, mettant l'accent sur l'une d'elles tout en cherchant par des conduites superstitieuses à se garantir de l'autre côté (comme d'ailleurs nous continuons nous-mêmes à le faire, en dépit des croyances ou de l'incroyance avouées). L'originalité des Bororo, et des autres peuples que j'ai cités en exemple, provient de ce qu'ils se sont clairement formulé les deux possibilités, qu'ils ont construit un système de croyances et de rites correspondant à chacune ; enfin, des mécanismes permettant de passer de l'une à l'autre, avec l'espoir de les concilier toutes deux.

Je m'exprimerais d'une façon imparfaite si je disais qu'il n'y a pas pour les Bororo de mort naturelle : un homme n'est pas pour eux un individu, mais une personne. Il fait partie d'un univers sociologique : le village qui existe de toute éternité, côte à côte avec l'univers physique, lui-même composé d'autres êtres animés : corps célestes et phénomènes météorologiques. Cela, en dépit du caractère temporaire des villages concrets, lesquels (en raison de l'épuisement des terrains de culture) restent rarement plus de trente ans au même endroit. Ce qui fait le village n'est donc ni son terroir ni ses huttes, mais une certaine structure qui a été décrite plus haut et que tout village reproduit. On comprend ainsi pourquoi, en contrariant la disposition traditionnelle des villages, les missionnaires détruisent tout.

Quant aux animaux, ils appartiennent pour partie au monde des hommes, surtout en ce qui concerne les poissons et les oiseaux, tandis que certains animaux terrestres relèvent de l'univers physique. Ainsi les Bororo considèrent-ils que leur forme humaine est transitoire : entre celle d'un poisson (par le nom duquel ils se désignent) et celle de l'arara (sous l'apparence duquel ils finiront leur cycle de transmigrations[6]).

Si la pensée des Bororo (pareils en cela aux ethnographes) est dominée par une opposition fondamentale entre nature et culture, il s'ensuit que, plus sociologues encore que Durkheim et Comte, la vie humaine relève selon eux de l'ordre de la culture. Dire que la mort est naturelle ou antinaturelle perd son sens. En fait et en droit, la mort est à la fois *naturelle et anticulturelle.* C'est-à-dire que chaque fois qu'un indigène meurt, non seulement ses proches mais la société tout entière sont lésés. Le dommage dont la nature s'est rendue coupable envers la société entraîne au détriment de la pre-

mière une *dette*, terme qui traduit assez bien une notion essentielle chez les Bororo, celle de *mori*. Quand un indigène meurt, le village organise une chasse collective, confiée à la moitié alterne de celle du défunt : expédition contre la nature qui a pour objet d'abattre un gros gibier, de préférence un jaguar, dont la peau, les ongles, les crocs constitueront le *mori* du défunt.

Au moment de mon arrivée à Kejara, un décès venait de se produire ; malheureusement, il s'agissait d'un indigène mort au loin, dans un autre village. Je ne verrais donc pas la double inhumation qui consiste à déposer d'abord le cadavre dans une fosse couverte de branchages au centre du village, jusqu'à ce que les chairs se soient putréfiées, puis à laver les ossements dans le fleuve, les peindre et les orner de mosaïques de plumes collées, avant de les immerger dans un panier au fond d'un lac ou d'un cours d'eau[7]. Toutes les autres cérémonies auxquelles j'ai assisté se sont déroulées conformément à la tradition, y compris les scarifications rituelles des parents à l'endroit où le tombeau provisoire eût dû être creusé. Par une autre malchance, la chasse collective avait eu lieu la veille ou dans l'après-midi de mon arrivée, je ne sais ; ce qui est certain, c'est qu'on n'avait rien tué. Une vieille peau de jaguar fut utilisée pour les danses funèbres. Je soupçonne même que notre *irara* a été prestement appropriée pour remplacer le gibier manquant. On n'a jamais consenti à me le dire, et c'est dommage : si tel était vraiment le cas, j'aurais pu revendiquer la qualité de *uiaddo*, chef de chasse représentant l'âme du défunt. De sa famille, j'aurais reçu le brassard de cheveux humains et le *poari*, clarinette mystique formée d'une petite calebasse emplumée servant de pavillon à une anche de bambou, pour la faire résonner au-dessus de la prise avant de l'attacher à sa dépouille. J'aurais partagé comme il est prescrit la viande, le cuir, les dents, les ongles entre les parents du défunt, qui m'auraient donné en échange un arc et des flèches de cérémonie, une autre clarinette commémorative de mes fonctions, et un collier de disques en coquillage. Il aurait aussi fallu, sans doute, que je me peigne en noir pour éviter d'être reconnu par l'âme malfaisante, responsable du décès et tenue par la règle du *mori* à s'incarner dans le gibier, s'offrant ainsi en compensation du dommage, mais pleine de haine vindicative envers son exécuteur[8]. Car en un sens, cette nature meurtrière est humaine. Elle opère par l'intermédiaire d'une catégorie

spéciale d'âmes qui relèvent directement d'elle et non de la société.

J'ai mentionné plus haut que je partageais la hutte d'un sorcier. Les *bari* forment une catégorie spéciale d'êtres humains qui n'appartiennent complètement ni à l'univers physique, ni au monde social, mais dont le rôle est d'établir une médiation entre les deux règnes. Il est possible, mais non certain, que tous soient nés dans la moitié tugaré ; c'était le cas du mien puisque notre hutte était cera et qu'il habitait, comme il se doit, chez sa femme. On devient *bari* par vocation, et souvent à la suite d'une révélation dont le motif central est un pacte conclu avec certains membres d'une collectivité très complexe faite d'esprits malfaisants ou simplement redoutables, pour partie célestes (et contrôlant alors les phénomènes astronomiques et météorologiques), pour partie animaux et pour partie souterrains. Ces êtres, dont l'effectif se grossit régulièrement des âmes des sorciers défunts, sont responsables de la marche des astres, du vent, de la pluie, de la maladie et de la mort. On les décrit sous des apparences diverses et terrifiantes : velus avec des têtes trouées qui laissent échapper la vapeur du tabac quand ils fument ; monstres aériens qui émettent la pluie par les yeux, narines, ou cheveux et ongles démesurément longs ; unijambistes à gros ventre et à corps duveteux de chauves-souris.

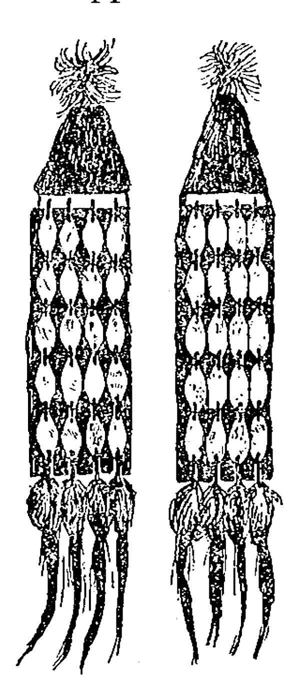


Fig. 39. *Pendants d'oreilles de cérémonie, en éléments de nacre sur écorce, ornés de plumes et de cheveux.*

Le *bari* est un personnage asocial. Le lien personnel qui l'unit à un ou plusieurs esprits lui confère des privilèges : aide surnaturelle quand il part pour une expédition de chasse solitaire, pouvoir de se transformer en bête, et la connaissance des maladies ainsi que des dons prophétiques. Le gibier tué à la chasse, les premières récoltes des jardins sont impropres à la consommation tant qu'il n'en a pas reçu sa part. Celle-ci constitue le *mori* dû par les vivants aux esprits des morts ; elle joue donc, dans le système, un rôle symétrique et inverse de celui de la chasse funéraire dont j'ai parlé.

Mais le *bari* eſt aussi dominé par son ou ses esprits gardiens. Ils l'utilisent pour s'incarner, et le *bari*, monture de l'esprit, eſt alors en proie aux transes et aux convulsions. En échange de sa protection, l'esprit exerce sur le *bari* une surveillance de tous les inſtants, c'eſt lui le vrai propriétaire, non seulement des biens mais du corps même du sorcier. Celui-ci eſt comptable envers l'esprit de ses flèches cassées, du bris de sa vaisselle, de ses rognures d'ongles et de cheveux. Rien de tout cela ne peut être détruit ou jeté, le *bari* traîne derrière soi les détritus de sa vie passée. Le vieil adage juridique : le mort saisit le vif, trouve ici un sens terrible et imprévu[9]. Entre le sorcier et l'esprit, le lien eſt d'une nature si jalouse que, des deux partenaires au contrat, on ne sait jamais lequel, en fin de compte, eſt le maître ou le serviteur.

On voit donc que, pour les Bororo, l'univers physique consiſte dans une hiérarchie complexe de pouvoirs individualisés. Si leur nature personnelle eſt clairement affirmée, il n'en eſt pas de même pour les autres attributs : car ces pouvoirs sont à la fois des choses et des êtres, des vivants et des morts. Dans la société, les sorciers forment l'articulation qui relie les hommes à cet univers équivoque des âmes malfaisantes, à la fois personnes et objets.

À côté de l'univers physique, l'univers sociologique offre des caractères tout différents. Les âmes des hommes ordinaires (je veux dire ceux qui ne sont pas des sorciers), au lieu de s'identifier aux forces naturelles, subsiſtent comme une société ; mais inversement, elles perdent leur identité per-



Fig. 40. *Peintures bororo représentant des objets du culte.*

sonnelle pour se confondre dans cet être collectif, l'*aroe*, terme qui, comme l'*anaon* des anciens Bretons, doit sans doute se traduire par : la société des âmes[10]. En fait celle-ci est double, puisque les âmes se répartissent après les funérailles en deux villages dont l'un se trouve à l'orient et l'autre à l'occident et sur lesquels veillent respectivement les deux grands héros divinisés du panthéon bororo : à l'ouest, l'aîné Bakororo, et, à l'est, le cadet Ituboré. On remarquera que l'axe est-ouest correspond au cours du Rio Vermelho. Il est donc vraisemblable qu'il existe une relation encore obscure entre la dualité des villages des morts et la division secondaire du village en moitié de l'aval et moitié de l'amont.

Comme le *bari* est l'intermédiaire entre la société humaine et les âmes malfaisantes, individuelles et cosmologiques (on a vu que les âmes des *bari* morts sont tout cela à la fois), il existe un autre médiateur qui préside aux relations entre la société des vivants et la société des morts, celle-ci bienfaisante, collective et anthropomorphique. C'est le « Maître du chemin des âmes » ou *aroettowaraare*. Il se distingue du *bari* par des caractères antithétiques. D'ailleurs ils se craignent et se haïssent mutuellement. Le Maître du chemin n'a pas droit à des offrandes, mais il est tenu à une stricte observance des règles : certaines prohibitions alimentaires, et une grande sobriété dans sa mise. Les parures, les couleurs vives lui sont interdites. D'autre part, il n'y a pas de pacte entre lui et les âmes : celles-ci lui sont toujours présentes et en quelque sorte immanentes. Au lieu de s'emparer de lui dans des transes, elles apparaissent dans ses rêves ; s'il les invoque parfois, c'est seulement au bénéfice d'autrui.

Si le *bari* prévoit la maladie et la mort, le Maître du chemin soigne et guérit. On dit d'ailleurs que le *bari*, expression de la nécessité physique, se charge volontiers de confirmer ses pronostics en achevant les malades qui seraient trop longs à accomplir ses funestes prédictions. Mais il faut bien noter que les Bororo n'ont pas exactement la même conception que nous des rapports entre la mort et la vie. D'une femme brûlante de fièvre dans un coin de sa hutte, on me dit un jour qu'elle était morte, entendant sans doute par là qu'on la considérait comme perdue. Après tout, cette façon de voir ressemble assez à celle de nos militaires confondant sous le même vocable de « pertes » à la fois les morts et les blessés. Du point de vue de l'efficacité immédiate cela

revient au même, bien que, du point de vue du blessé, ce soit un avantage certain de n'être pas au nombre des défunts.

Enfin, si le Maître peut, à la manière du *bari*, se transformer en bête, ce n'est jamais sous forme de jaguar mangeur d'hommes, donc exacteur — avant qu'on ne le tue — du *mori* des morts sur les vivants. Il se consacre aux animaux nourriciers : arara cueilleur de fruits, aigle-harpie pêcheur de poissons, ou tapir dont la viande régalera la tribu. Le *bari* est possédé par les esprits, l'*aroettowaraare* se sacrifie pour le salut des hommes. Même la révélation qui l'appelle à sa mission est pénible : l'élu se connaît d'abord lui-même à la puanteur qui le poursuit ; évoquant sans doute celle qui envahit le village pendant les semaines de l'inhumation provisoire du cadavre à fleur de terre, au milieu de la place de danse, mais qui est alors associée à un être mythique, l'*aije*. Celui-ci est un monstre des profondeurs aquatiques, repoussant, malodorant et affectueux, qui apparaît à l'initié et dont il subit les caresses. La scène est mimée pendant les funérailles par des jeunes gens couverts de boue qui étreignent le personnage costumé incarnant la jeune âme. Les indigènes conçoivent l'*aije* sous une forme suffisamment précise pour le représenter en peinture ; et ils désignent du même nom les rhombes, dont les vrombissements annoncent l'émergence de l'animal et imitent son cri.

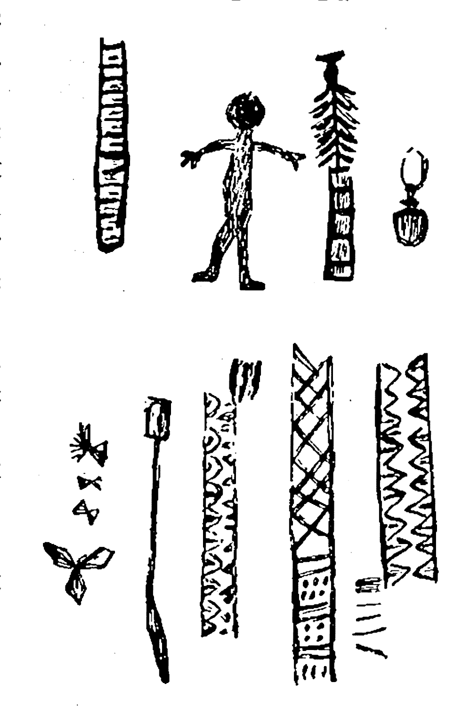


Fig. 41. *Peinture bororo représentant un officiant, des trompettes, un hochet et divers ornements.*

Après cela, il n'est pas surprenant que les cérémonies funéraires s'étendent sur plusieurs semaines : car leurs fonctions sont très diverses. Elles se situent d'abord sur les deux plans que nous venons de distinguer. Considérée d'un point de vue individuel, chaque mort est l'occasion d'un arbitrage entre l'univers physique et la société. Les forces hostiles qui constituent le premier ont causé un dommage à la seconde

et ce dommage doit être réparé : c'est le rôle de la chasse funèbre. Après avoir été vengé et rédimé par la collectivité des chasseurs, le mort doit être incorporé à la société des âmes. Telle est la fonction du *roiakuriluo*, grand chant funèbre auquel j'allais avoir la chance d'assister.

Dans le village bororo, il est un moment de la journée qui revêt une importance particulière : c'est l'appel du soir. Dès que la nuit tombe, on allume un grand feu sur la place de danse où les chefs des clans viennent s'assembler : d'une voix forte, un héraut appelle chaque groupe : *Badedjeba*, « les chefs » ; *O Cera*, « ceux de l'ibis » ; *Ki*, « ceux du tapir » ; *Bokodori*, « ceux du grand tatou » ; *Bakoro* (du nom du héros Bakororo) ; *Boro*, « ceux du labret » ; *Ewaguddu*, « ceux du palmier buriti » ; *Arore*, « ceux de la chenille » ; *Paiwe*, « ceux du porc-épic » ; *Apibore* (sens douteux)*... Au fur et à mesure de leur comparution, les ordres du lendemain sont communiqués aux intéressés, toujours sur ce ton élevé qui porte les paroles jusqu'aux huttes les plus éloignées. À cette heure, celles-ci sont d'ailleurs vides, ou presque. Avec la chute du jour qui éloigne les moustiques, tous les hommes sont sortis de leurs demeures familiales qu'ils avaient rejointes aux environs de 6 heures. Chacun porte sous son bras la natte qu'il va étendre sur la terre battue de la grand-place ronde située sur le côté ouest de la maison masculine. On se couche, entouré d'une couverture de coton teinte en orangé par un contact durable avec les corps enduits d'urucu et où le Service de protection reconnaîtrait difficilement un de ses présents. Sur les nattes plus grandes, on s'installe à cinq ou six et l'on échange peu de paroles. Quelques-uns sont seuls ; on circule entre tous ces corps allongés. À mesure que se poursuit l'appel, les chefs de famille nommés se lèvent l'un après l'autre, reçoivent leur consigne et retournent s'étendre, le visage aux étoiles. Les femmes aussi ont quitté les huttes. Elles forment des groupes sur le pas de leur porte. Les conversations se font de plus en plus rares, et progressivement, conduits d'abord par deux ou trois officiants et s'amplifiant au fur et à mesure des arrivées, on commence à entendre, au fond de la maison des hommes, puis sur la place elle-même, les chants, les récitatifs et les chœurs qui dureront toute la nuit.

* Les spécialistes de la langue bororo contesteraient ou préciseraient utilement certaines de ces traductions ; je m'en tiens ici aux informations indigènes.

Le mort appartenait à la moitié cera ; c'étaient donc les Tugaré qui officiaient. Au centre de la place, une jonchée de feuillages figurait la tombe absente, flanquée à droite et à gauche par des faisceaux de flèches devant lesquels des bols de nourriture avaient été disposés. Les prêtres et chanteurs étaient une douzaine, la plupart coiffés du large diadème de plumes aux couleurs éclatantes que d'autres portaient pendant sur les fesses, au-dessus de l'éventail rectangulaire en vannerie couvrant les épaules et retenu par une cordelette passée autour du cou. Les uns étaient complètement nus et peints soit en rouge uniforme ou annelé, soit en noir, ou bien recouverts de bandes de duvet blanc ; d'autres portaient une longue jupe de paille. Le personnage principal, incarnant la jeune âme, paraissait dans deux tenues différentes selon les moments : tantôt vêtu de feuillage vert et la tête surmontée de l'énorme coiffure que j'ai déjà décrite, portant à la façon d'une traîne de cour la peau de jaguar qu'un page soutenait derrière lui ; tantôt nu et peint en noir avec pour seul ornement un objet de paille semblable à de grosses lunettes vides lui entourant les yeux. Ce détail est particulièrement intéressant en raison du motif analogue auquel on reconnaît Tlaloc, divinité de la pluie de l'ancien Mexique. Les Pueblo de l'Arizona et du Nouveau-Mexique détiennent peut-être la clé de l'énigme ; chez eux, les âmes des morts se transforment en dieux de la pluie ; et par ailleurs ils possèdent diverses croyances relatives à des objets magiques protégeant les yeux et permettant à leur possesseur de se rendre invisible[11]. J'ai souvent remarqué que les lunettes exerçaient un vif attrait sur les Indiens sud-américains ; à tel point que, partant pour ma dernière expédition, j'emportai toute une provision de montures sans verres qui eut un grand succès auprès des Nambikwara, comme si des croyances traditionnelles prédisposaient les indigènes à accueillir un accessoire aussi inusité[12]. Les lunettes de paille n'avaient jamais été signalées chez les Bororo, mais comme la peinture noire sert à rendre invisible celui qui s'en est enduit, il est vraisemblable que les lunettes remplissent la même fonction, qui est aussi la leur dans les mythes pueblo*. Enfin, les *butarico*, esprits responsables de la pluie chez les

* Après la publication de ce livre, les salésiens ont contesté cette interprétation[13]. Selon leurs informateurs, les cercles de paille évoqueraient les yeux d'un rapace nocturne.

Bororo, sont décrits avec l'apparence redoutable — crocs et mains crochues — qui caractérise la déesse de l'eau des Maya.

Pendant les premières nuits, nous avons assisté aux danses de divers clans tugaré : *ewoddo*, danse de ceux du palmier ; *paiwe*, danse de ceux du porc-épic. Dans les deux cas, les danseurs étaient couverts de feuillage de la tête aux pieds et comme on ne voyait pas leur visage, celui-ci était imaginé plus haut, au niveau du diadème de plumes qui dominait le costume, si bien qu'on prêtait involontairement aux personnages une taille démesurée. Dans leurs mains, ils tenaient des hampes de palmes ou des bâtons ornés de feuilles. Il y avait deux sortes de danses. D'abord les danseurs se produisaient seuls, répartis en deux quadrilles se faisant face aux extrémités du terrain, courant l'un vers l'autre en criant « ho ! ho ! » et tourbillonnant sur eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils aient échangé leurs positions initiales. Plus tard, des femmes s'intercalaient entre les danseurs masculins et c'était alors une interminable farandole qui se formait, avançant ou piétinant, conduite par des coryphées nus, marchant à reculons et agitant leurs hochets tandis que d'autres hommes chantaient accroupis.

Trois jours après, les cérémonies s'interrompirent pour permettre la préparation du second acte : la danse du *mariddo*. Des équipes d'hommes allèrent dans la forêt chercher des brassées de palmes vertes qui furent d'abord effeuillées puis sectionnées en tronçons de trente centimètres environ. À l'aide de liens grossiers faits de fanes, les indigènes unirent ces tronçons, groupés par deux ou trois, à la façon des barreaux d'une échelle souple, longue de plusieurs mètres. On fabriqua ainsi deux échelles inégales, qui furent ensuite enroulées sur elles-mêmes formant deux disques pleins, posés de chant et hauts de 1,50 m environ pour le plus grand,

Fig. 42. *Diadème de plumes d'arara, jaune et bleu, avec le blason du clan.*

et de 1,30 m pour l'autre. On décora les flancs de feuillage maintenu par un réseau de cordelettes de cheveux tressés. Ces deux objets furent alors solennellement transportés au milieu de la place, l'un à côté de l'autre. Ce sont les *mariddo*, respectivement mâle et femelle, dont la confection incombe au clan *ewaguddu*[14].

Vers le soir, deux groupes comprenant chacun cinq ou six hommes partirent, l'un vers l'ouest, l'autre vers l'est. Je suivis les premiers et j'assistai, à une cinquantaine de mètres du village, à leurs préparatifs dissimulés au public par un rideau d'arbres. Ils se couvraient de feuillage à la manière des danseurs et fixaient les diadèmes. Mais cette fois, la préparation secrète s'expliquait par leur rôle : comme l'autre groupe, ils représentaient les âmes des morts venues de leurs villages d'orient et d'occident pour accueillir le nouveau défunt. Quand tout fut prêt, ils se dirigèrent en sifflant vers la place où le groupe de l'est les avait précédés (en effet, les uns remontent symboliquement le fleuve tandis que les autres le descendent, allant ainsi plus rapidement).

Par une démarche craintive et hésitante, ils exprimaient admirablement leur nature d'ombres ; je pensais à Homère, à Ulysse retenant avec peine les fantômes conjurés par le sang[15]. Mais tout de suite, la cérémonie s'anima : des hommes empoignaient l'un ou l'autre *mariddo* (d'autant plus lourds qu'ils sont faits de feuillage vert), le hissaient à bout de bras et dansaient sous ce fardeau jusqu'à ce qu'épuisés ils laissassent un concurrent le leur arracher. La scène n'avait plus le caractère mystique du début : c'était une foire où la jeunesse faisait valoir ses muscles dans une ambiance de sueur, de bourrades et de quolibets. Et pourtant, ce jeu, dont on connaît des variantes profanes chez des populations parentes — telles les courses à la bûche des Gé du plateau brésilien[16] —, possède ici son sens religieux le plus plein : dans un désordre joyeux, les indigènes ont le sentiment de jouer avec les morts et de gagner sur eux le droit de rester en vie.

Cette grande opposition entre les morts et les vivants s'exprime d'abord par la répartition des villageois, pendant les cérémonies, en acteurs et en spectateurs. Mais les acteurs par excellence sont les hommes, protégés par le secret de la maison commune. Il faut alors reconnaître au plan du village une signification plus profonde encore que celle que nous lui avons prêtée sur le plan sociologique. À l'occasion des

décès, chaque moitié joue alternativement le rôle des vivants ou des morts l'une par rapport à l'autre, mais ce jeu de bascule en reflète un autre dont les rôles sont attribués une fois pour toutes : car les hommes formés en confrérie dans le *baitemannageo* sont le symbole de la société des âmes, tandis que les huttes du pourtour, propriété des femmes exclues des rites les plus sacrés et, si l'on peut dire, spectatrices par destination, constituent l'audience des vivants et le séjour qui leur est réservé.

Nous avons vu que le monde surnaturel est lui-même double, puisqu'il comprend le domaine du prêtre et celui du sorcier. Ce dernier est le maître des puissances célestes et telluriques, depuis le dixième ciel (les Bororo croient dans une pluralité de cieux superposés) jusqu'aux profondeurs de la terre ; les forces qu'il contrôle — et dont il dépend — sont donc disposées selon un axe vertical tandis que le prêtre, Maître du chemin des âmes, préside à l'axe horizontal qui unit l'orient à l'occident, où les deux villages des morts sont situés. Or, les nombreuses indications qui plaident en faveur de l'origine immuablement tugaré du *bari*, cera de l'*aroettowaraare*, suggèrent que la division en moitiés exprime aussi cette dualité. Il est frappant que tous les mythes bororo présentent les héros tugaré comme des créateurs et des démiurges, les héros cera comme des pacificateurs et des ordonnateurs. Les premiers sont responsables de l'existence des choses : eau, rivières, poissons, végétation et objets manufacturés ; les seconds ont organisé la création ; ils ont délivré l'humanité des monstres et assigné à chaque animal sa nourriture spécifique. Il y a même un mythe qui raconte que le pouvoir suprême appartenait jadis aux Tugaré qui s'en sont dessaisis au profit des Cera, comme si la pensée indigène, par l'opposition des moitiés, voulait aussi traduire le passage de la nature déchaînée à la société policée.

Nous comprenons alors le paradoxe apparent qui permet d'appeler « faibles » les Cera détenteurs du pouvoir politique et religieux, et « forts » les Tugaré. Ceux-ci sont plus proches de l'univers physique, ceux-là de l'univers humain qui n'est tout de même pas le plus puissant des deux. L'ordre social ne peut pas complètement tricher avec la hiérarchie cosmique. Même chez les Bororo, on ne vainc la nature qu'en reconnaissant son empire et en faisant à ses fatalités leur part. Dans un système sociologique comme le leur, il n'y a d'ailleurs pas le choix : un homme ne saurait appartenir à la

même moitié que son père et que son fils (puisqu'il relève de celle de sa mère) : il se retrouve parent de moitié avec son grand-père et son petit-fils seulement. Si les Cera veulent justifier leur pouvoir par une affinité exclusive avec les héros fondateurs, ils acceptent du même coup de s'éloigner d'eux par l'écart supplémentaire d'une génération. Par rapport aux grands ancêtres, ils deviennent des « petits-fils », tandis que les Tugaré sont des « fils ».

Mystifiés par la logique de leur système, les indigènes ne le sont-ils pas aussi autrement ? Après tout, je ne puis écarter le sentiment que l'éblouissant cotillon métaphysique auquel je viens d'assister se ramène à une farce assez lugubre. La confrérie des hommes prétend représenter les morts pour donner aux vivants l'illusion de la visite des âmes ; les femmes sont exclues des rites et trompées sur leur nature véritable, sans doute pour sanctionner le partage qui leur accorde la priorité en matière d'état civil et de résidence, réservant aux seuls hommes les mystères de la religion. Mais leur crédulité réelle ou supposée possède aussi une fonction psychologique : donner, au bénéfice des deux sexes, un contenu affectif et intellectuel à ces fantoches dont autrement les hommes tireraient peut-être les ficelles avec moins d'application. Ce n'est pas seulement pour duper nos enfants que nous les entretenons dans la croyance au Père Noël : leur ferveur nous réchauffe, nous aide à nous tromper nous-mêmes et à croire, puisqu'ils y croient, qu'un monde de générosité sans contrepartie n'est pas absolument incompatible avec la réalité[17]. Et pourtant, les hommes meurent, ils ne reviennent jamais ; et tout ordre social se rapproche de la mort, en ce sens qu'il prélève quelque chose contre quoi il ne donne pas d'équivalent.

Au moraliste, la société bororo administre une leçon : qu'il écoute ses informateurs indigènes : ils lui décriront, comme ils l'ont fait pour moi, ce ballet où deux moitiés de village s'astreignent à vivre et à respirer l'une par l'autre ; échangeant les femmes, les biens et les services dans un fervent souci de réciprocité ; mariant leurs enfants entre eux, enterrant mutuellement leurs morts, se garantissant l'une à l'autre que la vie est éternelle, le monde secourable et la société juste. Pour attester ces vérités et s'entretenir dans ces convictions, leurs sages ont élaboré une cosmologie grandiose ; ils l'ont inscrite dans le plan de leurs villages et dans la distribution des habitations. Les contradictions

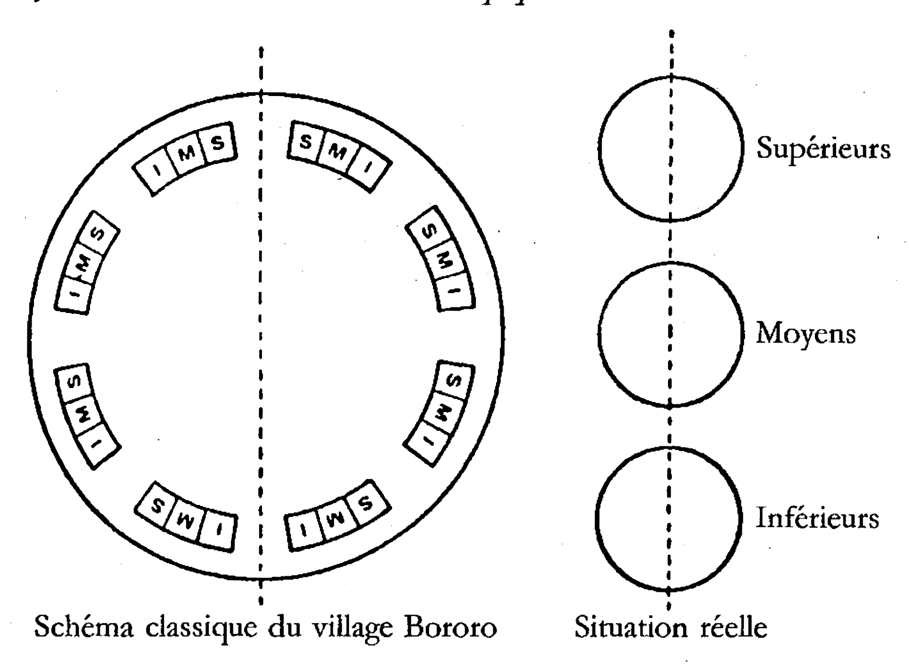


Fig. 43. *Schéma illustrant la structure sociale apparente et réelle du village bororo.*

auxquelles ils se heurtaient, ils les ont prises et reprises, n'acceptant jamais une opposition que pour la nier au profit d'une autre, coupant et tranchant les groupes, les associant et les affrontant, faisant de toute leur vie sociale et spirituelle un blason où la symétrie et l'asymétrie se font équilibre, comme les savants dessins dont une belle Caduveo, plus obscurément torturée par le même souci, balafre son visage. Mais que reste-t-il de tout cela, que subsiste-t-il des moitiés, des contre-moitiés, des clans, des sous-clans, devant cette constatation que semblent nous imposer les observations récentes ? Dans une société compliquée comme à plaisir, chaque clan est réparti en trois groupes : supérieur, moyen et inférieur, et par-dessus toutes les réglementations plane celle qui oblige un supérieur d'une moitié à épouser un supérieur de l'autre, un moyen, un moyen et un inférieur, un inférieur ; c'est-à-dire que, sous le déguisement des institutions fraternelles, le village bororo revient en dernière analyse à trois groupes, qui se marient toujours entre eux. Trois sociétés qui, sans le savoir, resteront à jamais distinctes et isolées, emprisonnée chacune dans une superbe dissimulée même à ses yeux par des institutions mensongères, de sorte que chacune est la victime inconsciente d'artifices auxquels elle ne peut plus découvrir un objet[18]. Les Bororo ont eu beau épa-

nouir leur système dans une prosopopée fallacieuse, pas plus que d'autres ils ne sont parvenus à démentir cette vérité : la représentation qu'une société se fait du rapport entre les vivants et les morts se réduit à un effort pour cacher, embellir ou justifier, sur le plan de la pensée religieuse, les relations réelles qui prévalent entre les vivants.

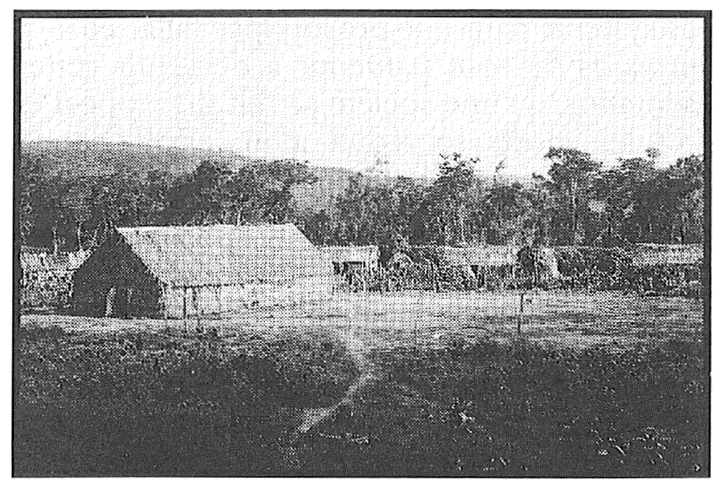






Fig. 11. *Le village Bororo de Kejara : au centre, la maison des hommes ; au fond, une partie des huttes de la moitié tugaré.*

Fig. 12. *Couple bororo.*

Fig. 13. *Le meilleur informateur de l'auteur, en tenue de cérémonie.*



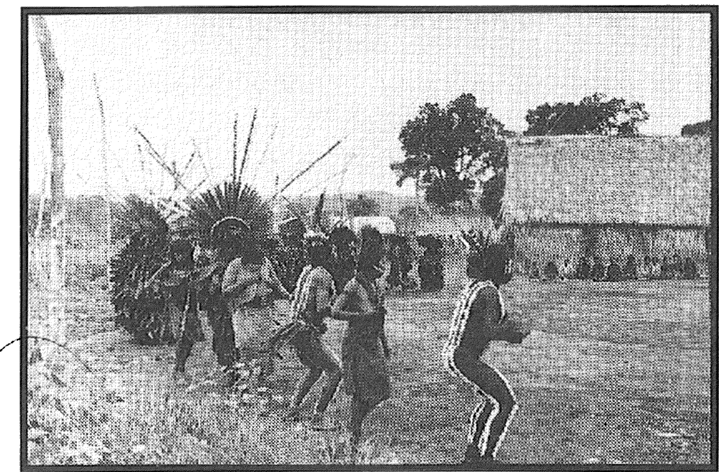
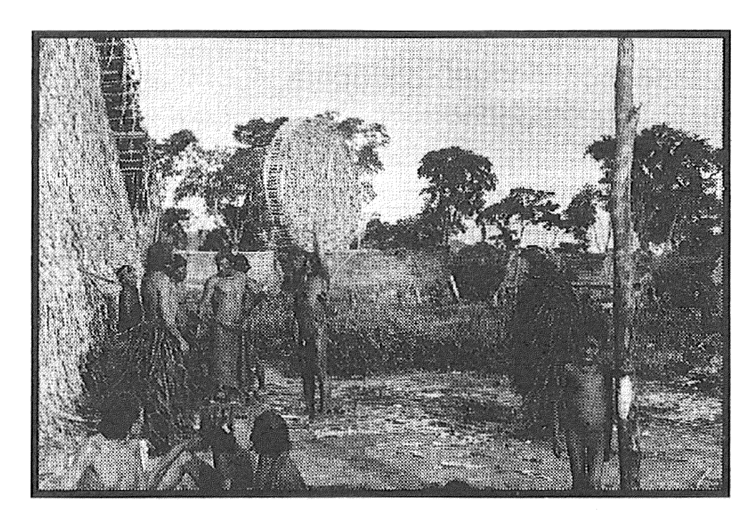




Fig. 14. *Repas dans la maison des hommes.*
Fig. 15. *Danse funèbre.*
Fig. 16. *Danse du clan paiwe.*



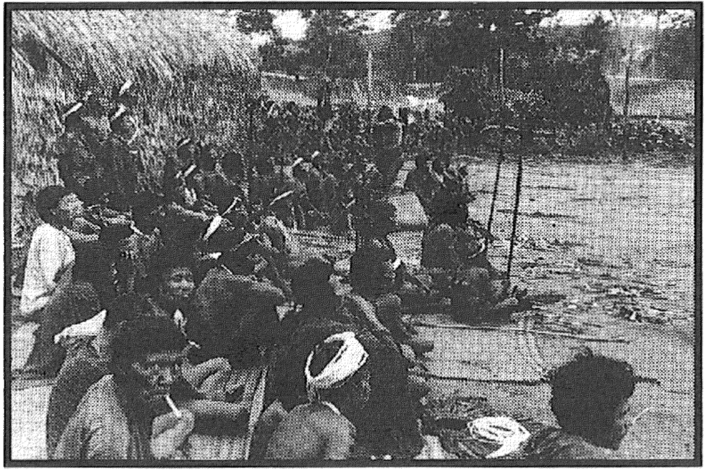


Fig. 17. *La sortie du* mariddo.
Fig. 18. *Spectateurs.*

Septième partie

NAMBIKWARA

XXIV

LE MONDE PERDU

Une expédition ethnographique dans le Brésil central se prépare au carrefour Réaumur-Sébastopol[1]. On y trouve réunis les grossistes en articles de couture et de mode[2] ; c'est là qu'on peut espérer découvrir les produits propres à satisfaire le goût difficile des Indiens.

Un an après la visite aux Bororo, toutes les conditions requises pour faire de moi un ethnographe avaient été remplies : bénédiction de Lévy-Bruhl, Mauss et Rivet, rétroactivement accordée ; exposition de mes collections dans une galerie du faubourg Saint-Honoré ; conférences et articles[3]. Grâce à Henri Laugier qui présidait à la jeune destinée du Service de la recherche scientifique[4], j'obtins des fonds suffisants pour une plus vaste entreprise. Il fallait d'abord m'équiper ; trois mois d'intimité avec les indigènes m'avaient renseigné sur leurs exigences, étonnamment semblables d'un bout à l'autre du continent sud-américain.

Dans un quartier de Paris qui m'était resté aussi inconnu que l'Amazone, je me livrais donc à d'étranges exercices sous l'œil d'importateurs tchécoslovaques. Ignorant tout de leur commerce, je manquais de termes techniques pour préciser mes besoins. Je pouvais seulement appliquer les critères indigènes. Je m'employais à sélectionner les plus petites parmi les perles à broder dites « rocaille » dont les lourds écheveaux remplissaient les casiers. J'essayais de les croquer pour contrôler leur résistance ; je les suçais afin de vérifier si elles étaient colorées dans la masse et ne risquaient pas de déteindre au premier bain de rivière ; je variais l'importance

de mes lots en dosant les couleurs selon le canon indien : d'abord le blanc et le noir, à égalité ; ensuite le rouge ; loin derrière, le jaune ; et, par acquit de conscience, un peu de bleu et de vert, qui seraient probablement dédaignés.

Les raisons de toutes ces prédilections sont faciles à comprendre. Fabriquant à la main leurs propres perles, les Indiens leur prêtent une valeur d'autant plus élevée qu'elles sont plus petites, c'est-à-dire réclament plus de travail et d'habileté ; pour matière première ils utilisent la coque noire des noix de palmier, la nacre laiteuse des coquillages de rivière, et recherchent l'effet dans une alternance des deux teintes. Comme tous les hommes, ils apprécient surtout ce qu'ils connaissent ; j'aurais donc du succès avec le blanc et le noir. Le jaune et le rouge forment souvent pour eux une seule catégorie linguistique en raison des variations de la teinture d'urucu qui, selon la qualité de graines et leur état de maturité, oscille entre le vermillon et le jaune-orangé ; le rouge garde pourtant l'avantage, par son chromatisme intense que certaines graines et plumes ont rendu familier. Quant au bleu et au vert, ces couleurs froides se trouvent surtout illustrées à l'état naturel par des végétaux périssables ; double raison qui explique l'indifférence indigène et l'imprécision de leur vocabulaire correspondant à ces nuances : selon les langues, le bleu est assimilé au noir ou au vert.

Les aiguilles devaient être assez grosses pour admettre un fil robuste et pas trop non plus, en raison de la petitesse des perles qu'elles serviraient à enfiler. Quant au fil, je le voulais grand teint, rouge de préférence (les Indiens colorant le leur à l'urucu) et fortement retordu pour conserver un aspect artisanal. D'une façon générale, j'avais appris à me méfier de la pacotille : l'exemple des Bororo m'avait pénétré d'un profond respect pour les techniques indigènes. La vie sauvage soumet les objets à de rudes épreuves ; pour n'être pas discrédité auprès des primitifs — si paradoxal que cela paraisse — il me fallait les aciers les mieux trempés, la verroterie colorée dans la masse, et du fil que n'eût pas désavoué le sellier de la cour d'Angleterre.

Parfois, je tombais sur des commerçants qu'enthousiasmait cet exotisme adapté à leur savoir. Du côté du canal Saint-Martin, un fabricant d'hameçons me céda à bas prix toutes ses fins de série. Pendant un an, j'ai promené à travers la brousse plusieurs kilos d'hameçons dont personne ne voulait, car ils étaient trop petits pour les poissons dignes du

pêcheur amazonien. Je les ai finalement liquidés à la frontière bolivienne. Toutes ces marchandises doivent servir à une double fonction : cadeaux et matériel d'échange pour les Indiens, et moyen de s'assurer des vivres et des services dans des régions reculées où pénètrent rarement les commerçants. Ayant épuisé mes ressources en fin d'expédition, j'arrivai à gagner quelques semaines de séjour en ouvrant boutique dans un hameau de chercheurs de caoutchouc[5]. Les prostituées de l'endroit m'achetaient un collier contre deux œufs, et non sans marchander.

Je me proposais de passer une année entière dans la brousse et j'avais longuement hésité sur l'objectif. Sans pouvoir soupçonner que le résultat contrarierait mon dessein, plus soucieux de comprendre l'Amérique que d'approfondir la nature humaine en me fondant sur un cas particulier[6], j'avais décidé d'opérer une sorte de coupe à travers l'ethnographie — et la géographie — brésilienne, en traversant la partie occidentale du plateau, de Cuiaba au Rio Madeira. Jusqu'à une époque récente, cette région était restée la moins connue du Brésil. Les explorateurs paulistes du XVIIIe siècle n'avaient guère dépassé Cuiaba, rebutés par la désolation du paysage et la sauvagerie des Indiens. Au début du XXe siècle, les mille cinq cents kilomètres qui séparent Cuiaba de l'Amazone étaient encore une terre interdite, à tel point que, pour aller de Cuiaba à Manaus ou à Belem sur l'Amazone, le plus simple était de passer par Rio de Janeiro et de continuer vers le nord par la mer et le fleuve pris à son estuaire. En 1907 seulement, le général (alors colonel) Candido Mariano da Silva Rondon commença la pénétration ; celle-ci devait lui demander huit années, occupées à l'exploration et à la pose d'un fil télégraphique d'intérêt stratégique reliant pour la première fois, par Cuiaba, la capitale fédérale aux postes frontières du nord-ouest.

Les rapports de la commission Rondon (qui ne sont pas encore intégralement publiés), quelques conférences du général, les souvenirs de voyage de Theodore Roosevelt qui l'accompagna au cours d'une de ses expéditions, enfin un charmant livre du regretté Roquette-Pinto (alors directeur du Musée national) intitulé *Rondonia* (1917) donnaient des indications sommaires sur les populations primitives découvertes dans cette zone[7]. Mais depuis lors, la vieille malédiction semblait être retombée sur le plateau. Aucun ethnographe professionnel ne s'y était enfoncé. En suivant la ligne

télégraphique, ou ce qui en restait, il était tentant de chercher à savoir qui étaient exactement les Nambikwara et, plus loin vers le nord, ces populations énigmatiques que personne n'avait vues depuis que Rondon s'était borné à les signaler.

En 1938, l'intérêt, jusqu'alors restreint aux tribus de la côte et des grandes vallées fluviales, voies traditionnelles de pénétration à l'intérieur du Brésil, commençait à se déplacer vers les Indiens du plateau. Chez les Bororo, je m'étais convaincu de l'exceptionnel degré de raffinement, sur le plan sociologique et religieux, de tribus considérées jadis comme dotées d'une culture très grossière. On apprenait les premiers résultats des recherches d'un Allemand aujourd'hui disparu : Kurt Unkel, qui avait adopté le nom indigène de Nimuendaju et qui, après des années passées dans les villages gé du Brésil central, confirmait que les Bororo ne représentent pas un phénomène à part, mais plutôt une variation sur un thème fondamental qui leur est commun avec d'autres populations[8]. Les savanes du Brésil central se trouvaient donc occupées, sur presque deux mille kilomètres de profondeur, par les survivants d'une culture remarquablement homogène, caractérisée par une langue diversifiée en dialectes de même famille, un niveau de vie matérielle relativement bas faisant contraste avec une organisation sociale et une pensée religieuse très développées. Ne fallait-il pas reconnaître en eux les premiers habitants du Brésil, qui auraient été soit oubliés au fond de leur brousse, soit refoulés, peu de temps avant la découverte, dans les terres les plus pauvres par des populations belliqueuses parties on ne sait d'où, à la conquête de la côte et des vallées fluviales ?

Sur la côte, les voyageurs du XVIe siècle avaient rencontré un peu partout des représentants de la grande culture tupi-guarani qui occupaient aussi la presque totalité du Paraguay et le cours de l'Amazone, traçant un anneau brisé de trois mille kilomètres de diamètre, à peine interrompu à la frontière paraguayo-bolivienne. Ces Tupi, qui offrent d'obscures affinités avec les Aztèques, c'est-à-dire des peuples tardivement installés dans la vallée de Mexico, étaient eux-mêmes des nouveaux venus ; dans les vallées de l'intérieur du Brésil, leur mise en place s'est poursuivie jusqu'au XIXe siècle. Peut-être s'étaient-ils ébranlés quelques centaines d'années avant la découverte, poussés par la croyance qu'il existait quelque part une terre sans mort et sans mal[9]. Telle était encore leur conviction au terme de leurs migrations, quand de petits

groupes débouchèrent à la fin du XIXe siècle sur le littoral pauliste[10] ; avançant sous la conduite de leurs sorciers, dansant et chantant les louanges du pays où l'on ne meurt pas, et jeûnant pendant de longues périodes pour le mériter. Au XVIe siècle en tout cas, ils disputaient âprement la côte à des occupants antérieurs sur lesquels nous possédons peu d'indications, mais qui sont peut-être nos Gé.

Au nord-ouest du Brésil, les Tupi voisinaient avec d'autres peuples : les Caraïbes ou Carib qui leur ressemblaient beaucoup par la culture tout en différant par la langue et qui s'employaient à conquérir les Antilles. Il y avait aussi les Arawak ; ce dernier groupe est assez mystérieux : plus ancien et plus raffiné que les deux autres, il formait le gros de la population antillaise et s'était avancé jusqu'en Floride ; distingué des Gé par une très haute culture matérielle, surtout la céramique et le bois sculpté, il s'en rapprochait par l'organisation sociale qui paraissait être du même type que la leur. Carib et Arawak semblent avoir précédé les Tupi dans la pénétration du continent : ils se trouvaient massés au XVIe siècle dans les Guyanes, l'estuaire de l'Amazone et les Antilles. Mais de petites colonies subsistent toujours à l'intérieur, sur certains affluents de la rive droite de l'Amazone : Xingu et Guaporé. Les Arawak ont même des descendants en haute Bolivie. Ce sont probablement eux qui ont apporté l'art céramique aux Mbaya-Caduveo puisque les Guana, réduits on s'en souvient au servage par ces derniers, parlent un dialecte arawak.

En traversant la partie la moins connue du plateau, j'espérais trouver dans la savane les représentants les plus occidentaux du groupe gé ; et parvenu dans le bassin du Madeira, pouvoir étudier les vestiges inédits des trois autres familles linguistiques sur la frange de leur grande voie de pénétration : l'Amazonie[11].

Mon espérance ne s'est réalisée qu'en partie, en raison du simplisme avec lequel nous envisagions l'histoire précolombienne de l'Amérique. Aujourd'hui, après des découvertes récentes et grâce, en ce qui me concerne, aux années consacrées à l'étude de l'ethnographie nord-américaine, je comprends mieux que l'hémisphère occidental doit être considéré comme un tout[12]. L'organisation sociale, les croyances religieuses des Gé répètent celles des tribus des forêts et des prairies d'Amérique du Nord ; voilà d'ailleurs bien longtemps qu'on a noté — sans en déduire les conséquences —

des analogies entre les tribus du Chaco (comme les Guaicuru) et celles des plaines des États-Unis et du Canada. Par le cabotage au long des côtes du Pacifique, les civilisations du Mexique et du Pérou ont certainement communiqué à plusieurs moments de leur histoire. Tout cela a été un peu négligé, parce que les études américaines sont restées pendant longtemps dominées par une conviction : celle que la pénétration du continent était toute récente, datant à peine de cinq mille ou six mille ans avant notre ère et entièrement attribuée à des populations asiatiques arrivées par le détroit de Béring.

On disposait donc seulement de quelques milliers d'années pour expliquer comment ces nomades s'étaient mis en place d'un bout à l'autre de l'hémisphère occidental en s'adaptant à des climats différents ; comment ils avaient découvert, puis domestiqué et diffusé sur d'énormes territoires, les espèces sauvages qui sont devenues, entre leurs mains, le tabac, le haricot, le manioc, la patate douce, la pomme de terre, l'arachide, le coton et surtout le maïs ; comment enfin étaient nées et s'étaient développées des civilisations successives, au Mexique, en Amérique centrale et dans les Andes, dont les Aztèques, les Maya et les Inca sont les lointains héritiers. Pour y parvenir, il fallait amenuiser chaque développement pour qu'il tienne dans l'intervalle de quelques siècles : l'histoire précolombienne de l'Amérique devenait une succession d'images kaléidoscopiques où le caprice du théoricien faisait à chaque instant apparaître des spectacles nouveaux. Tout se passait comme si les spécialistes d'outre-Atlantique cherchaient à imposer à l'Amérique indigène cette absence de profondeur qui caractérise l'histoire contemporaine du Nouveau Monde.

Ces perspectives ont été bouleversées par des découvertes qui reculent considérablement la date où l'homme a pénétré sur le continent. Nous savons qu'il y a connu, et chassé, une faune aujourd'hui disparue : paresseux terrestre, mammouth, chameau, cheval, bison archaïque, antilope, avec les ossements desquels on a retrouvé ses armes et outils de pierre. La présence de certains de ces animaux dans des endroits comme la vallée de Mexico implique des conditions climatiques très différentes de celles qui prévalent actuellement, et qui ont requis plusieurs millénaires pour se modifier. L'emploi de la radioactivité pour déterminer la date des restes archéologiques a donné des indications dans le même

sens[13]. Il faut donc admettre que l'homme était déjà présent en Amérique voici au moins vingt mille ans; en certains points, il cultivait le maïs il y a plus de trois mille ans. En Amérique du Nord, un peu partout, on retrouve des vestiges vieux de dix mille à douze mille années. Simultanément, les dates des principaux gisements archéologiques du continent, obtenues par mesure de la radioactivité résiduelle du carbone, s'établissent cinq cents à mille cinq cents ans plus tôt qu'on ne le supposait auparavant. Comme ces fleurs japonaises en papier comprimé qui s'ouvrent quand on les met dans l'eau, l'histoire précolombienne de l'Amérique acquiert tout à coup le volume qui lui manquait[14].

Seulement, nous nous trouvons de ce fait devant une difficulté inverse de celle rencontrée par nos anciens : comment meubler ces immenses périodes ? Nous comprenons que les mouvements de population que j'essayais de retracer tout à l'heure se situent en surface, et que les grandes civilisations du Mexique ou des Andes ont été précédées par autre chose. Déjà au Pérou et dans diverses régions d'Amérique du Nord, on a mis au jour les vestiges des premiers occupants : tribus sans agriculture suivies de sociétés villageoises et jardinières, mais ne connaissant encore ni le maïs, ni la poterie ; puis surgissent des groupements pratiquant la sculpture sur pierre et le travail des métaux précieux, dans un style plus libre et plus inspiré que tout ce qui leur succéda. Les Inca du Pérou, les Aztèques du Mexique, en qui nous étions portés à croire que toute l'histoire américaine venait s'épanouir et se résumer, sont aussi éloignés de ces sources vives que notre style Empire l'est de l'Égypte et de Rome à quoi il a tant emprunté : arts totalitaires dans les trois cas, avides d'une énormité obtenue dans la rudesse et dans l'indigence, expression d'un État soucieux d'affirmer sa puissance en concentrant ses ressources sur autre chose (guerre ou administration) que son propre raffinement. Même les monuments des Maya apparaissent comme une flamboyante décadence d'un art qui atteignit son apogée un millénaire avant eux.

D'où venaient les fondateurs ? Après les certitudes d'autrefois, nous sommes obligés de confesser que nous n'en savons rien. Les mouvements de population dans la région du détroit de Béring ont été fort complexes : les Eskimo y participent à une date récente ; pendant mille ans, environ, ils ont été précédés par des paléo-Eskimo dont la culture



Fig. 44-45. *Anciens Mexicains.*
À gauche : Mexique du Sud-Est (American Museum of Natural History) ;
à droite : côte du Golfe (Exposition d'art mexicain, Paris, 1952).

évoque la Chine archaïque et les Scythes ; et au cours d'une très longue période, peut-être du VIIIe millénaire jusqu'à la veille de l'ère chrétienne, il y eut là-bas des populations différentes. Par des sculptures remontant au Ier millénaire avant notre ère, nous savons que les anciens habitants du Mexique offraient des types physiques très éloignés de ceux des Indiens actuels : gras Orientaux au visage glabre faiblement modelé et personnages barbus à traits aquilins qui évoquent les profils de la Renaissance. Travaillant avec des matériaux d'un autre ordre, les généticiens affirment que quarante espèces végétales au moins, cueillies sauvages ou domestiquées par l'Amérique précolombienne, ont la même composition chromosomique que les espèces correspondantes d'Asie, ou une composition dérivée de la leur. Faut-il en conclure que le maïs, qui figure sur cette liste, est venu de l'Asie du Sud-Est ? Mais comment cela serait-il possible, si les Américains le cultivaient déjà il y a quatre mille ans, à une époque où l'art de la navigation était certainement rudimentaire ?

Sans suivre Heyerdahl dans ses audacieuses hypothèses d'un peuplement de la Polynésie par des indigènes américains, on doit admettre après le voyage du *Kon-Tiki* que des contacts transpacifiques ont pu se produire, et souvent[15]. Mais à l'époque où des hautes civilisations florissaient déjà en Amérique, vers le début du Ier millénaire avant notre ère, les îles du Pacifique étaient vides ; du moins n'y a-t-on rien trouvé qui remonte aussi loin. Par-delà la Polynésie, on

devrait donc regarder vers la Mélanésie, déjà peuplée peut-être, et vers la côte asiatique prise dans sa totalité. Nous sommes aujourd'hui certains que les communications entre l'Alaska et les Aléoutiennes d'une part, la Sibérie de l'autre, ne se sont jamais interrompues. Sans connaître la métallurgie, on employait des outils de fer en Alaska vers le début de l'ère chrétienne ; la même céramique se retrouve depuis la région des Grands Lacs américains jusqu'à la Sibérie centrale, comme aussi les mêmes légendes, les mêmes rites et les mêmes mythes. Pendant que l'Occident vivait replié sur lui-même, il semble que toutes les populations septentrionales, depuis la Scandinavie jusqu'au Labrador en passant par la Sibérie et le Canada, entretenaient les contacts les plus étroits. Si les Celtes ont emprunté certains de leurs mythes à cette civilisation subarctique dont nous ne connaissons presque rien, on comprendrait comment il se fait que le cycle du Graal présente avec les mythes des Indiens des forêts de l'Amérique du Nord une parenté plus grande qu'avec n'importe quel autre système mythologique. Et ce n'est probablement pas non plus un hasard si les Lapons dressent toujours des tentes coniques identiques à celles de ces derniers[16].

Au sud du continent asiatique, les civilisations américaines éveillent d'autres échos. Les populations des frontières méridionales de la Chine, que celle-ci qualifiait de barbares, et plus encore les tribus primitives d'Indonésie, offrent d'extraordinaires affinités avec les Américains. On a recueilli dans l'intérieur de Bornéo des mythes indiscernables de certains autres qui sont les plus répandus en Amérique du Nord[17]. Or, les spécialistes ont depuis longtemps attiré l'attention sur les ressemblances entre les documents archéologiques provenant de l'Asie du Sud-Est et ceux qui appartiennent à la protohistoire de la Scandinavie. Il y a donc trois régions : Indonésie, Nord-Est américain et pays scandinaves qui forment, en quelque sorte, les points trigonométriques de l'histoire précolombienne du Nouveau Monde.

Ne pourrait-on concevoir que cet événement majeur dans la vie de l'humanité, je veux dire l'apparition de la civilisation néolithique — avec la généralisation de la poterie et du tissage, le début de l'agriculture et de l'élevage, les premières tentatives sur la voie de la métallurgie[18] —, circonscrite au début dans l'Ancien Monde entre le Danube et l'Indus, ait déclenché une sorte d'excitation chez les peuples moins évolués de l'Asie et de l'Amérique ? Il est difficile

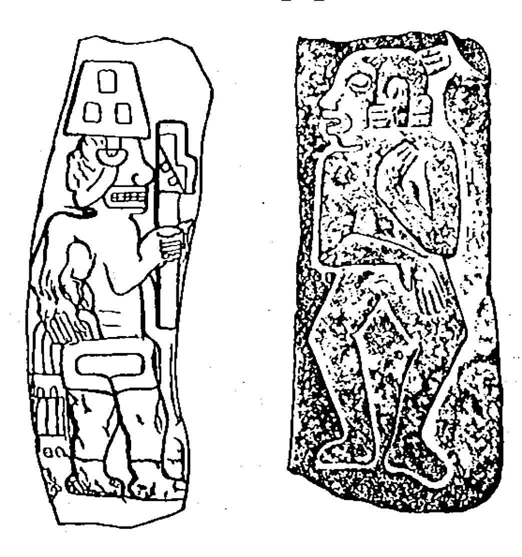


Fig. 46-47. *À gauche : Chavin, nord du Pérou (d'après Tello) ; à droite : Monte Alban, sud du Mexique (bas-relief dit « Les Danseurs »).*

de comprendre l'origine des civilisations américaines sans admettre l'hypothèse d'une activité intense, sur toutes les côtes du Pacifique — asiatique ou américaine — et se propageant de place en place grâce à la navigation côtière ; tout cela pendant plusieurs millénaires. Nous refusions jadis la dimension historique à l'Amérique précolombienne parce que l'Amérique postcolombienne en a été privée. Il nous reste peut-être à corriger une seconde erreur, qui consiste à penser que l'Amérique est restée pendant vingt mille ans coupée du monde entier, sous prétexte qu'elle l'a été de l'Europe occidentale. Tout suggère plutôt qu'au grand silence atlantique répondait, sur tout le pourtour du Pacifique, un bourdonnement d'essaim.

Quoi qu'il en soit, au cours du Ier millénaire avant notre ère, un hybride américain semble avoir déjà engendré trois greffons solidement entés sur les variétés problématiques résultant d'une évolution plus ancienne : dans le genre rustique, la culture de Hopewell qui a occupé ou contaminé toute la partie des États-Unis à l'est des plaines donne la réplique à la culture de Chavin du nord du Pérou (à laquelle Paracas fait écho dans le Sud) ; tandis que Chavin ressemble de son côté aux premières manifestations de la civilisation dite olmèque et préfigure le développement maya. Dans les trois cas, nous sommes en présence d'un art cursif, dont la souplesse et la liberté, le goût intellectuel pour le double sens

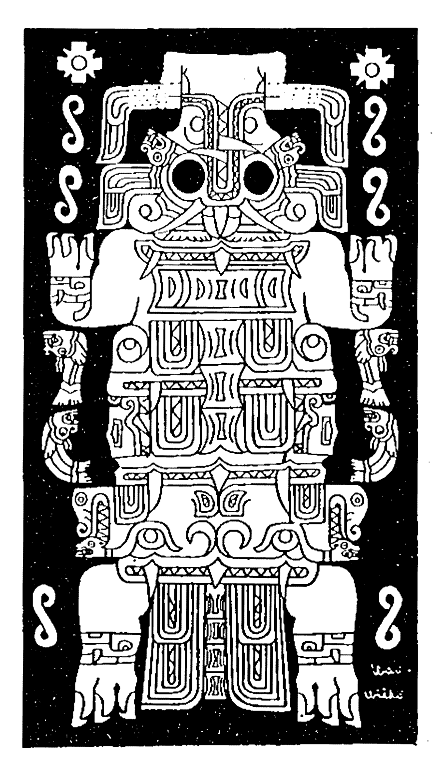


Fig. 48. *Chavin, nord du Pérou (d'après Tello).*

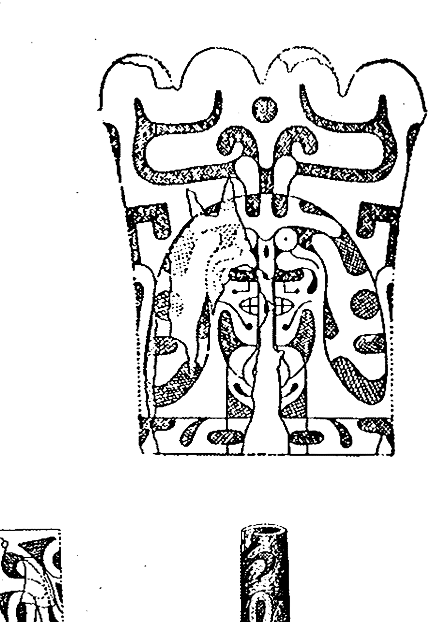
(à Hopewell comme à Chavin, certains motifs se lisent de façon différente selon qu'on les regarde à l'envers ou à l'endroit) commencent à peine à pencher vers la raideur anguleuse et l'immobilisme, que nous sommes habitués à prêter à l'art précolombien. J'essaie parfois de me persuader que les dessins caduveo perpétuent à leur manière cette lointaine tradition[19]. Est-ce à cette époque que les civilisations américaines ont commencé à diverger, le Mexique et le Pérou assumant l'initiative et marchant à pas de géant, tandis que le reste se maintenait dans une position intermédiaire ou même traînait en route pour tomber dans une demi-sauvagerie ? Ce qui s'est passé en Amérique tropicale, nous ne le saurons jamais exactement en raison des conditions climatiques défavorables à la préservation des vestiges archéologiques ; mais il est troublant que l'organisation sociale des Gé et jusqu'au plan des villages bororo ressemblent à ce que l'étude de certains gisements pré-incaïques, comme celui de Tiahuanaco en haute Bolivie, permet de reconstituer de ces civilisations disparues.

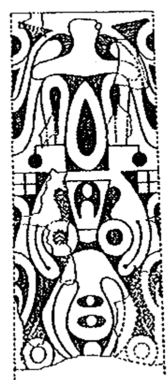
Ce qui précède m'a bien éloigné de la description des préparatifs d'une expédition dans le Mato Grosso occidental ; il le fallait pourtant, si je voulais faire respirer au lecteur cette atmosphère pas-



Fig. 49. *Hopewell, est des États-Unis (d'après C. C. Willoughby, « The Turner Group of Earthworks », Papers of the Peabody Museum, Harvard University, vol. VIII, n° 3, 1922).*

sionnée qui imprègne toute recherche américaniste, que ce soit sur le plan archéologique ou ethnographique. La dimension des problèmes est telle, les pistes dont nous disposons si fragiles et ténues, le passé — par pans immenses — si irrévocablement anéanti, l'assise de nos spéculations si précaire, que la moindre reconnaissance sur le terrain place l'enquêteur dans un état instable où la résignation la plus humble le dispute à de folles ambitions : il sait que l'essentiel est perdu et que tous ses efforts se réduiront à gratter la surface ; et pourtant ne rencontrera-t-il pas un indice, miraculeusement préservé, et d'où la lumière jaillira ? Rien n'est sûr, tout est possible donc. La nuit où nous tâtonnons est trop obscure pour que nous osions rien affirmer à son sujet : pas même qu'elle est destinée à durer.







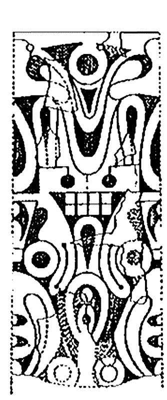


Fig. 50. *Hopewell, est des États-Unis (d'après W. K. Moorehead, « The Hopewell Mound... », Chicago, Field Museum, Anthropol. Series, vol. VI, nº 5, 1922 ; et C. C. Willoughby, « The Turner Group of Earthworks », Papers of the Peabody Museum, Harvard University, vol. VIII, nº 3, 1922).*

XXV

AU SERTÃO

Dans ce Cuiaba où je suis de retour après deux ans, j'essaie de savoir quelle est exactement la situation sur la ligne télégraphique, à cinq ou six cents kilomètres vers le nord[1].

À Cuiaba, on déteste la ligne ; il y a plusieurs raisons pour cela. Depuis la fondation de la ville au XVIII[e] siècle, les rares contacts avec le Nord se faisaient en direction du cours moyen de l'Amazone, par voie fluviale. Pour se procurer leur stimulant de prédilection, la *guaraná*, les habitants de Cuiaba lançaient sur le Tapajoz des expéditions en pirogue qui duraient plus de six mois. La *guaraná* est une pâte dure de couleur marron, préparée presque exclusivement par les Indiens Maué à base des fruits broyés d'une liane : la *Paullinia sorbilis*. Un saucisson compact de cette pâte est râpé sur la langue osseuse du poisson *pirarucu*, extraite d'une trousse en cuir de cervidé. Ces détails ont leur importance, car l'emploi d'une râpe métallique ou d'un autre cuir ferait perdre ses vertus à la précieuse substance. Dans le même esprit, les Cuiabanos expliquent que le tabac en corde doit être déchiré et émietté à la main, et non coupé au couteau, de peur qu'il ne s'évente. La poudre de *guaraná* est versée dans de l'eau sucrée où elle reste en suspension sans se dissoudre : on boit ce mélange à saveur faiblement chocolatée. Personnellement, je n'en ai jamais ressenti le moindre effet, mais, chez les gens du Mato Grosso central et septentrional, la *guaraná* occupe une place comparable à celle du maté dans le Sud.

Cependant les vertus de la *guaraná* justifiaient beaucoup de peine et d'efforts. Avant d'aborder les rapides, on laissait quelques hommes sur la rive où ils défrichaient un coin de forêt pour y cultiver le maïs et le manioc. L'expédition trouvait ainsi des vivres frais sur la route du retour. Mais, depuis le développement de la navigation à vapeur, la *guaraná* parvenait à Cuiaba plus vite, et en plus grande quantité, de Rio de Janeiro où les caboteurs l'apportaient par mer depuis Manaus et Belem. Si bien que les expéditions le long du Tapajoz appartenaient à un passé héroïque, à demi oublié.

Pourtant, quand Rondon annonça qu'il allait ouvrir à la civilisation la région du Nord-Ouest, ces souvenirs se ranimèrent. On connaissait un peu les abords du plateau où deux bourgades anciennes, Rosario et Diamantino, situées respectivement à cent et cent soixante-dix kilomètres au nord de Cuiaba, poursuivent une vie somnolente depuis que leurs filons et leurs graviers sont épuisés. Au-delà, il aurait fallu traverser par terre, en coupant les uns après les autres les formateurs des affluents de l'Amazone au lieu de les descendre en pirogue : entreprise redoutable sur un si long trajet. Vers 1900, le plateau septentrional était resté une région mythique, où l'on affirmait même que se trouvait une chaîne de montagnes, la Serra do Norte, que la plupart des cartes continuent de mentionner[2].

Cette ignorance, combinée avec les récits de la pénétration, récente encore, du Far West américain et de la ruée vers l'or, inspira de folles espérances à la population du Mato Grosso et même à celle de la côte. À la suite des hommes de Rondon posant leur fil télégraphique, un flot d'émigrants allaient envahir des territoires aux ressources insoupçonnées, y bâtir quelque Chicago brésilienne. Il fallut déchanter : à l'image du Nord-Est où sont les terres maudites du Brésil dépeintes par Euclides da Cunha dans *Os Sertões*, la Serra do Norte allait se révéler savane semi-désertique et l'une des zones les plus ingrates du continent[3]. Au surplus, la naissance de la radiotélégraphie, qui coïncidait vers 1922 avec l'achèvement de la ligne, faisait perdre tout son intérêt à cette dernière, promue au rang de vestige archéologique d'un âge scientifique révolu au moment même où elle venait d'être terminée. Elle connut une heure de gloire, en 1924, quand l'insurrection de São Paulo contre le gouvernement fédéral coupa celui-ci de l'intérieur[4]. Par le télégraphe, Rio continua de rester en communication avec Cuiaba, *via* Belem et Manaus. Puis ce fut le déclin : la poignée d'enthousiastes qui avaient brigué un emploi refluèrent ou se laissèrent oublier. Quand j'arrivai là-bas, ils n'avaient reçu aucun ravitaillement depuis plusieurs années. On n'osait pas fermer la ligne ; mais déjà personne ne s'intéressait à elle. Les poteaux pouvaient s'abattre, le fil rouiller ; quant aux derniers survivants des postes, sans courage pour partir et sans moyens de le faire, ils s'éteignaient lentement, rongés par la maladie, la famine et la solitude.

Cette situation pesait d'autant plus sur la conscience des

Cuiabanos que les espoirs déçus avaient tout de même entraîné un résultat modeste mais tangible, lequel consistait dans l'exploitation du personnel de la ligne. Avant de partir là-bas, les employés devaient se choisir à Cuiaba un *procurador*, c'est-à-dire un représentant qui toucherait les salaires, quitte à les utiliser selon les instructions des bénéficiaires. Ces instructions se bornaient généralement à des commandes de balles de fusil, de pétrole, de sel, d'aiguilles à coudre et de tissu. Toutes ces marchandises étaient débitées au prix fort, grâce à des combinaisons entre les *procuradores*, les marchands libanais et les organisateurs de caravanes. De sorte que les malheureux perdus dans leur brousse pouvaient d'autant moins penser au retour qu'au bout de quelques années, ils se trouvaient endettés au-delà de leurs ressources. Décidément, il valait mieux oublier la ligne, et mon projet de l'utiliser comme base m'attira peu d'encouragements. Je travaillais à retrouver des sous-officiers en retraite qui avaient été les compagnons de Rondon, sans pouvoir en tirer autre chose qu'une sombre litanie : *um pais ruim, muito ruim, mais ruim que qualquer outro...* « un pays infect, absolument infect, plus infect que n'importe quel autre ». Surtout, que je n'aille pas m'y fourrer.

Et puis, il y avait la question des Indiens. En 1931, le poste télégraphique de Paressi, situé dans une région relativement fréquentée à trois cents kilomètres au nord de Cuiaba et à quatre-vingts kilomètres de Diamantino seulement, avait été attaqué et détruit par des Indiens inconnus, sortis de la vallée du Rio do Sangue qu'on croyait inhabitée. Ces sauvages avaient été baptisés *Beiços de pau*, museaux de bois, en raison des disques qu'ils portaient enchâssés dans la lèvre inférieure et les lobes des oreilles[5]. Depuis lors, leurs sorties s'étaient répétées à intervalles irréguliers, de sorte qu'il avait fallu déplacer la piste d'environ quatre-vingts kilomètres vers le sud. Quant aux Nambikwara, nomades qui fréquentent par intermittence les postes depuis 1909, leurs relations avec les Blancs avaient été marquées par des fortunes diverses. Assez bonnes au début, elles empirèrent progressivement jusqu'en 1925, date à laquelle sept travailleurs furent conviés par les indigènes à visiter leurs villages où ils disparurent[6]. À partir de ce moment, les Nambikwara et les gens de la ligne s'évitèrent. En 1933, une mission protestante vint s'installer non loin du poste de Juruena ; il semble que les rapports s'aigrirent vite, les indi-

gènes ayant été mécontents des présents — insuffisants, dit-on — par lesquels les missionnaires reconnurent leur aide pour la construction de la maison et la plantation du jardin. Quelques mois plus tard, un Indien fiévreux se présenta à la mission et reçut publiquement deux comprimés d'aspirine qu'il absorba ; après quoi il s'en alla prendre un bain de rivière, eut une congestion et mourut. Comme les Nambikwara sont des empoisonneurs experts, ils conclurent que leur compagnon avait été assassiné : une attaque de représailles eut lieu, au cours de laquelle les six membres de la mission furent massacrés y compris un bébé de deux ans. Seule une femme fut retrouvée vivante par une expédition de secours partie de Cuiaba. Son récit, tel qu'on me l'a répété, coïncide exactement avec celui que me firent les auteurs de l'attaque, qui jouèrent auprès de moi pendant plusieurs semaines le rôle de compagnons et d'informateurs[7].

Depuis cet incident et quelques autres qui suivirent, l'atmosphère qui régnait tout au long de la ligne était restée tendue. Dès qu'il me fut possible, à la direction des Postes de Cuiaba, d'entrer en communication avec les principales stations (ce qui demandait chaque fois plusieurs jours), nous reçûmes les nouvelles les plus déprimantes : ici, les Indiens avaient fait une sortie menaçante ; là, on ne les avait pas vus depuis trois mois, ce qui était aussi mauvais signe ; en tel autre endroit, où ils travaillaient jadis, ils étaient redevenus *bravos*, sauvages, etc. Seule indication encourageante ou qui me fut donnée pour telle : depuis quelques semaines, trois Pères jésuites essayaient de s'installer à Juruena, en lisière du pays nambikwara, à six cents kilomètres au nord de Cuiaba. Je pouvais toujours y aller, me renseigner auprès d'eux et faire mes plans définitifs après.

Je passai donc un mois à Cuiaba pour organiser l'expédition ; puisqu'on me laissait partir, j'avais résolu d'aller jusqu'au bout : six mois de voyage en saison sèche à travers un plateau qu'on me décrivait désertique, sans pâturage et sans gibier ; il fallait donc se munir de toute la nourriture, non seulement pour les hommes, mais pour les mulets qui nous serviraient de monture avant que nous n'atteignions le bassin du Madeira où nous pourrions continuer en pirogue : car un mulet qui ne mange pas de maïs n'est pas assez fort pour voyager. Pour transporter les vivres, il faudrait des bœufs qui sont plus résistants, et se contentent de ce qu'ils trouvent : herbes rêches et feuillage. Toutefois, je devais m'attendre à

ce qu'une fraction de mes bœufs meurent de faim et de fatigue, donc m'en procurer un nombre suffisant. Et comme il faut des bouviers pour les conduire, les charger et les décharger à chaque étape, ma troupe en serait augmentée d'autant et, du même coup, la quantité de mulets et de vivres, laquelle réclamerait des bœufs supplémentaires... C'était un cercle vicieux. Finalement, après des palabres avec les experts : anciens employés de la ligne et caravaniers, je m'arrêtai aux chiffres d'une quinzaine d'hommes, autant de mulets et une trentaine de bœufs. Pour les mulets, je n'avais pas le choix : dans un rayon de cinquante kilomètres autour de Cuiaba, il n'y avait guère plus de quinze mulets à vendre et je les achetai tous, à des prix variant entre cent cinquante et mille francs pièce, au cours de 1938, selon leur beauté. Comme chef d'expédition, je me réservai la bête la plus majestueuse : un grand mulet blanc, acquis du boucher nostalgique et amateur d'éléphant, dont j'ai parlé.

Le vrai problème commençait avec le choix des hommes : l'expédition comprenait au départ quatre personnes, formant le personnel scientifique[8], et nous savions bien que notre succès, notre sécurité et même notre vie dépendraient de la fidélité et de la compétence de l'équipe que j'allais engager. Pendant des journées entières, je dus éconduire la lie de Cuiaba : mauvais garçons et aventuriers. Finalement un vieux « colonel » des environs me signala un de ses anciens bouviers, retiré dans un hameau perdu et qu'il me dépeignit comme pauvre, sage et vertueux. J'allai lui rendre visite, il me conquit par une noblesse naturelle, fréquente chez les paysans de l'intérieur. Au lieu de me supplier comme les autres de lui accorder ce privilège inouï d'un an de salaire, il me posa des conditions : être seul maître du choix des hommes et des bœufs, et l'autoriser à emmener quelques chevaux qu'il comptait vendre à bon prix dans le Nord. J'avais déjà acheté une troupe de dix bœufs d'un caravanier de Cuiaba, séduit par leur haute taille et plus encore par leurs bâts et harnais en cuir de tapir d'un style déjà ancien. De plus, l'évêque de Cuiaba m'avait imposé un de ses protégés comme cuisinier : au bout de quelques étapes on découvrit que c'était un *veado branco*, chevreuil blanc, c'est-à-dire un pédéraste, affligé d'hémorroïdes au point de ne pouvoir se tenir à cheval. Il fut trop heureux de nous lâcher. Mais les superbes bœufs (qui venaient, à mon insu, de voyager cinq cents kilomètres) ne possédaient plus un pouce de graisse

sur le corps. L'un après l'autre, ils se mirent à souffrir du bât dont le frottement usait leur peau. Malgré l'habileté des *arrieiros*, ils commencèrent à perdre leur cuir à la hauteur de l'échine : de larges fenêtres sanguinolentes s'y ouvraient, grouillantes de vers et laissant apercevoir la colonne vertébrale. Ces squelettes purulents furent les premiers perdus.

Heureusement, mon chef d'équipe Fulgencio — on prononçait Frugencio — sut compléter la troupe par des bêtes sans apparence, mais dont la plupart arrivèrent jusqu'au bout. Quant aux hommes, il choisit dans son village ou aux environs des adolescents qu'il avait vus naître et qui respectaient sa science. Pour la plupart ils provenaient de vieilles familles portugaises installées au Mato Grosso depuis un ou deux siècles et chez qui se perpétuaient d'austères traditions.

Si pauvres qu'ils fussent, chacun possédait une serviette brodée et ornée de dentelle — cadeau d'une mère, d'une sœur ou d'une fiancée — et jusqu'à la fin du voyage, ils n'auraient pas consenti à s'essuyer le visage avec autre chose. Mais quand je leur proposai pour la première fois une ration de sucre à mettre dans leur café, ils me répondirent fièrement qu'ils n'étaient pas *viciados*, pervertis. J'éprouvai quelques difficultés avec eux, parce qu'ils avaient sur tous les problèmes des idées aussi arrêtées que les miennes. Ainsi, j'évitai tout juste une insurrection à propos de la composition des vivres du voyage, les hommes étant persuadés qu'ils allaient mourir de faim si je ne consacrais pas l'intégralité de la charge utile au riz et aux haricots. À la rigueur, ils voulaient bien tolérer la viande séchée, malgré leur conviction que le gibier ne ferait jamais défaut. Mais le sucre, les fruits secs, les conserves les scandalisaient. Ils se seraient fait tuer pour nous, mais nous tutoyaient avec rudesse et n'auraient pas accepté de laver un mouchoir qui ne leur appartînt pas, la lessive étant une tâche bonne pour les femmes. Les bases de notre contrat étaient les suivantes : pendant la durée de l'expédition, chacun recevrait en prêt une monture et un fusil ; et, en plus de la nourriture, il serait payé l'équivalent de cinq francs par jour au cours de 1938. Pour chacun d'eux, les mille cinq cents ou deux mille francs épargnés à la fin de l'expédition (car ils ne voulaient rien recevoir pendant) représentaient un capital permettant à l'un de se marier, à tel autre de commencer un élevage... Il était entendu que Fulgencio embaucherait aussi quelques jeunes Indiens Paressi à demi civilisés, au moment où nous traverserions l'ancien

territoire de cette tribu qui fournit aujourd'hui la plus grande partie du personnel d'entretien de la ligne télégraphique, sur la lisière du pays nambikwara.

Ainsi s'organisait lentement l'expédition, par groupes de deux ou trois hommes et quelques bêtes, disséminés dans les hameaux des alentours de Cuiaba. Le rassemblement devait se faire un jour de juin 1938, aux portes de la ville, d'où bœufs et cavaliers se mettraient en route sous la direction de Fulgencio, avec une partie des bagages. Un bœuf de charge porte de soixante à cent vingt kilos selon sa force, répartis à droite et à gauche en deux fardeaux de poids égal au moyen d'un bât de bois capitonné de paille, l'ensemble étant recouvert d'un cuir séché. La distance quotidienne parcourue est d'environ vingt-cinq kilomètres, mais, après chaque semaine de marche, les bêtes ont besoin de quelques jours de repos. Nous avions donc décidé de laisser les animaux partir en avance, aussi peu chargés que possible ; je ferais moi-même route avec un gros camion tant que la piste le permettrait, c'est-à-dire jusqu'à Utiarity, à cinq cents kilomètres au nord de Cuiaba : poste de la ligne télégraphique déjà en territoire nambikwara, au bord du Rio Papagaio où un bac trop frêle empêcherait le passage du camion. Ensuite commencerait l'aventure.

Huit jours après le départ de la troupe – une caravane de bœufs s'appelle une *tropa* –, notre camion s'ébranla avec sa cargaison. Nous n'avions pas fait cinquante kilomètres que nous rencontrions nos hommes et nos bêtes, paisiblement campés dans la savane alors que je les croyais déjà à Utiarity ou presque. Je pris là ma première colère, qui ne devait pas être la seule. Mais il me faudrait d'autres déceptions pour comprendre que la notion du temps n'avait plus de place dans l'univers où je pénétrais. Ce n'était pas moi qui dirigeais l'expédition ; ce n'était pas Fulgencio : c'étaient les bœufs. Ces bêtes pesantes se transformaient en autant de duchesses dont il fallait surveiller les vapeurs, les sautes d'humeur et les mouvements de lassitude. Un bœuf ne prévient pas s'il est fatigué ou si sa charge est trop lourde : il continue d'avancer puis tout à coup il s'effondre, mort ou exténué au point qu'il lui faudrait six mois de repos pour se refaire ; auquel cas la seule solution est de l'abandonner. Les bouviers sont donc aux ordres de leurs bêtes. Chacune a son nom, correspondant à sa couleur, à son port ou à son tempérament. Ainsi mes bêtes s'appelaient : *Piano* (l'instrument de

musique) ; *Massa-Barro* (écrase-boue) ; *Salino* (goûte-sel) ; *Chicolate* (mes hommes, qui n'avaient jamais mangé de chocolat, appelaient ainsi un mélange de lait chaud sucré et de jaune d'œuf) ; *Taruma* (un palmier) ; *Galão* (grand coq) ; *Lavrado* (ocre rouge) ; *Ramalhete* (bouquet) ; *Rochedo* (rougeâtre) ; *Lambari* (un poisson) ; *Açanhaço* (un oiseau bleu) ; *Carbonate* (diamant impur) ; *Galalá* (?) ; *Mourinho* (métis) ; *Mansinho* (petit-doux) ; *Correto* (correct) ; *Duque* (duc) ; *Motor* (moteur, parce que, expliquait son conducteur, « il marche très bien ») ; *Paulista* ; *Navegante* (navigateur) ; *Moreno* (brun) ; *Figurino* (modèle) ; *Brioso* (vif) ; *Barroso* (terreux) ; *Pai de Mel* (abeille) ; *Araça* (un fruit sauvage) ; *Bonito* (joli) ; *Brinquedo* (joujou) ; *Pretinho* (noiraud)[9].

Aussitôt que les bouviers le jugent nécessaire, toute la troupe s'arrête. On décharge les bêtes une par une, on dresse le campement. Si le pays est sûr, on laisse les bœufs se disperser dans la campagne ; au cas contraire, il faut les *pastorear*, c'est-à-dire les mener paître tout en continuant à les surveiller. Chaque matin quelques hommes parcourent le pays à plusieurs kilomètres à la ronde, jusqu'à ce que la position de chaque animal ait été repérée. Cela s'appelle *campear*. Les *vaqueiros* prêtent à leurs bêtes des intentions perverses : elles se sauvent souvent par malice, se cachent, restent introuvables pendant des jours. N'ai-je pas été immobilisé pendant une semaine parce qu'un de nos mulets, m'affirmait-on, était parti dans le *campo* en marchant d'abord de côté, puis à reculons, de telle façon que ses *rastos*, ses traces, soient indéchiffrables à ses poursuivants ?

Quand les animaux ont été rassemblés, on doit inspecter leurs plaies, les couvrir d'onguents ; modifier les bâts pour que la charge ne porte pas sur les parties blessées. Il faut enfin harnacher et charger les bêtes. Alors débute un nouveau drame : quatre ou cinq jours de repos suffisent pour que les bœufs se déshabituent du service ; à peine sentent-ils le bât que certains ruent et se cabrent, envoyant promener la charge laborieusement équilibrée ; tout est à recommencer. Encore s'estime-t-on heureux quand un bœuf, s'étant libéré, ne part pas au trot à travers la campagne. Car il faudra alors camper à nouveau, décharger, *pastorear*, *campear*, etc., avant que toute la troupe ait été rassemblée en vue d'un chargement parfois cinq ou six fois répété jusqu'à ce que — pourquoi ? — une docilité unanime ait été obtenue.

Moins patient encore que les bœufs, j'ai pris des semaines

pour me résigner à cette marche capricieuse. Laissant la troupe derrière nous, nous arrivions à Rosario Oeste, bourgade d'un millier d'habitants, pour la plupart noirs, nains et goitreux, logés dans des *casebres*, bicoques de torchis d'un rouge fulgurant sous les toits en palmes claires, bordant des avenues droites où pousse une herbe folle.

Je me rappelle le jardinet de mon hôte : on eût dit une pièce d'habitation tant il était méticuleusement arrangé. La terre avait été battue et balayée et les plantes étaient disposées avec le même soin que les meubles dans un salon : deux orangers, un citronnier, un plant de piment, dix pieds de manioc, deux ou trois *chiabos* (nos gombos, un hibiscus comestible), autant de pieds de soie végétale, deux rosiers, un bosquet de bananiers et un autre de canne à sucre. Il y avait enfin une perruche dans une cage et trois poulets attachés par la patte à un arbre.

À Rosario Oeste, la cuisine d'apparat est « mi-partie » ; on nous servit la moitié d'un poulet rôtie, l'autre froide à la sauce piquante ; la moitié d'un poisson frite et l'autre bouillie. Pour terminer, la *cachaça*, alcool de canne, qui s'accepte avec la formule rituelle : *cemitério, cadeia, cachaça não é feito para uma só pessoa*, c'est-à-dire « le cimetière, la prison et l'eau-de-vie [les trois C], ça n'est pas fait pour la même personne ». Rosario est déjà en pleine brousse ; la population se compose d'anciens chercheurs de caoutchouc, d'or et de diamants, qui pouvaient me donner des indications utiles sur mon itinéraire. Dans l'espoir de pêcher çà et là quelques informations, j'écoutai donc mes visiteurs évoquant leurs aventures, où la légende et l'expérience se mêlaient inextricablement.

Qu'il existât dans le Nord des *gatos valentes*, chats vaillants, issus du croisement de chats domestiques et de jaguars, je n'arrivai pas à m'en persuader. Mais de cette autre histoire que me conte un interlocuteur, il y a peut-être quelque chose à retenir, même si ce n'est rien, en fin de compte, que le style, l'esprit du *sertão* :

À Barra dos Bugres, bourgade du Mato Grosso occidental, sur le haut Paraguay, vivait un *curandeiro*, rebouteux qui guérissait les morsures de serpent ; il commençait par piquer l'avant-bras du malade avec des dents de *sucuri*, boa. Ensuite il traçait sur le sol une croix avec de la poudre à fusil, qu'il enflammait pour que le malade étendît le bras dans la fumée. Il prenait enfin du coton calciné d'un *artificio* (briquet

à pierre dont l'amadou est fait de charpie tassée dans un réceptacle en corne), l'imbibait de *cachaça* que buvait le malade. C'était fini.

Un jour, le chef d'une *turma de poaieros* (troupe de cueilleurs d'ipécacuanha, plante médicinale), assistant à cette cure, demande au rebouteux d'attendre jusqu'au dimanche suivant l'arrivée de ses hommes qui, certainement, voudront tous se faire vacciner (à cinq milreis chacun, soit cinq francs de 1938). Le rebouteux accepte. Le samedi matin, on entend un chien hurler en dehors du *barracão* (cabane collective). Le chef de *turma* envoie un *camarada* en reconnaissance : c'est un *cascavel*, serpent à sonnettes, en colère. Il ordonne au rebouteux de capturer le reptile ; l'autre refuse. Le chef se fâche, déclare qu'à défaut de capture il n'y aura pas de vaccination. Le rebouteux s'exécute, tend la main vers le serpent, est piqué, et meurt.

Celui qui me raconte cette histoire explique qu'il avait été vacciné par le *curandeiro* et s'était fait mordre ensuite par un serpent pour contrôler l'efficacité du traitement, avec un plein succès. Il est vrai, ajoute-t-il, que le serpent choisi n'était pas venimeux.

Je transcris ce récit, parce qu'il illustre bien ce mélange de malice et de naïveté — à propos d'incidents tragiques traités comme de menus événements de la vie quotidienne — qui caractérise la pensée populaire de l'intérieur du Brésil. Il ne faut pas se méprendre sur la conclusion, absurde seulement en apparence. Le narrateur raisonne comme je devais l'entendre plus tard du chef de la secte néo-musulmane des Ahmadi, au cours d'un dîner auquel il m'avait convié à Lahore. Les Ahmadi s'écartent de l'orthodoxie, notamment par l'affirmation que tous ceux qui se sont proclamés messies au cours de l'histoire (au nombre desquels ils comptent Socrate et le Bouddha) le furent effectivement : sinon Dieu aurait châtié leur impudence. De même, pensait sans doute mon interlocuteur de Rosario, les puissances surnaturelles provoquées par le rebouteux, si sa magie n'avait été réelle, auraient tenu à le démentir en rendant venimeux un serpent qui ne l'était pas habituellement. Puisque la cure était considérée comme magique, sur un plan également magique il l'avait tout de même contrôlée de façon expérimentale[10].

On m'avait garanti que la piste conduisant à Utiarity ne nous ménagerait pas de surprise : rien de comparable, en tout cas, aux aventures rencontrées deux ans auparavant sur

la piste du São Lourenço. Pourtant, en parvenant au sommet de la Serra do Tombador au lieu-dit Caixa Furada, caisse percée, un pignon de l'arbre de transmission se rompit. Nous nous trouvions à trente kilomètres environ de Diamantino ; nos chauffeurs s'y rendirent à pied pour télégraphier à Cuiaba, d'où l'on commanderait à Rio d'envoyer la pièce par avion ; un camion nous l'apporterait quand on l'aurait reçue. Si tout allait bien, l'opération prendrait huit jours ; les bœufs auraient le temps de nous dépasser[11].

Nous voici donc campant en haut du Tombador ; cet éperon rocheux termine la *chapada* au-dessus du bassin du Paraguay qu'il domine de trois cents mètres ; de l'autre côté, les ruisseaux alimentent déjà les affluents de l'Amazone. Que faire dans cette savane épineuse, après avoir trouvé les quelques arbres entre lesquels pendre nos hamacs et nos moustiquaires, sinon dormir, rêver et chasser ? La saison sèche avait commencé depuis un mois ; nous étions en juin ; à part quelques faibles précipitations en août, les *chuvas de caju* (qui firent défaut cette année-là), il ne tomberait pas une goutte avant septembre. La savane avait déjà pris son visage d'hiver : plantes fanées et desséchées, parfois consumées par les feux de brousse et laissant paraître le sable en larges plaques sous les brindilles calcinées. C'est l'époque où le rare gibier qui vague à travers le plateau se concentre dans les impénétrables bosquets arrondis, les *capões* dont le dôme marque l'emplacement des sources et où il trouve de petits pâturages encore verts.

Pendant la saison des pluies, d'octobre à mars, où les précipitations sont presque quotidiennes, la température s'élève : 42° à 44° pendant la journée, plus frais la nuit avec même une chute soudaine et brève à l'aube. Au contraire, les fortes variations de température caractérisent la saison sèche. Il n'est pas rare, à ce moment, de passer d'un maximum diurne de 40° à un minimum nocturne de 8° à 10°.

En buvant le maté autour de notre feu de camp, nous écoutons les deux frères attachés à notre service et les chauffeurs évoquer les aventures du *sertão*. Ils expliquent comment il se fait que le grand fourmilier, *tamandua*, soit inoffensif dans le *campo* où il ne peut, dressé, maintenir son équilibre. Dans la forêt, il prend appui contre un arbre avec sa queue, et étouffe avec ses pattes avant quiconque s'approche de lui. Le fourmilier ne craint pas non plus les attaques de nuit, « car il dort en repliant sa tête le long du

corps, et le jaguar lui-même n'arrive pas à savoir où est sa tête ». À la saison des pluies, il faut toujours prêter l'oreille aux porcs sauvages qui circulent par bandes de cinquante et plus et dont le crissement des mâchoires s'entend à plusieurs kilomètres (d'où le nom qu'on donne aussi à ces animaux : *queixada*, de *queixo*, « menton »). À ce son, le chasseur n'a plus qu'à s'enfuir car si une bête est tuée ou blessée, toutes les autres attaquent. Il lui faut monter sur un arbre ou sur un *cupim*, termitière.

Un homme raconte que, voyageant une nuit avec son frère, il entendit des appels. Il hésite à porter secours par crainte des Indiens. Tous deux attendent donc le jour pendant que les cris continuent. À l'aube, ils trouvent un chasseur perché depuis la veille sur un arbre, son fusil à terre, cerné par les porcs.

Ce sort est moins tragique que celui d'un autre chasseur, qui entendit au loin *a queixada* et se réfugia sur un *cupim*. Les porcs le cernèrent. Il tira jusqu'à épuisement de ses munitions, puis se défendit au sabre d'abatis, le *facão*. Le lendemain on partit à sa recherche, et on le repéra vite d'après les urubus (charognards) qui volaient au-dessus. Il n'y avait plus, par terre, que son crâne et les porcs étripés.

On passe aux histoires cocasses : celle du *seringueiro*, chercheur de caoutchouc, qui rencontra un jaguar affamé ; ils tournèrent l'un derrière l'autre autour d'un massif de forêt jusqu'à ce que, par une fausse manœuvre de l'homme, ils se trouvent brusquement nez à nez. Aucun des deux n'ose faire un mouvement, l'homme ne se risque même pas à crier : « Et ce n'est qu'au bout d'une demi-heure que, pris d'une crampe, il fait un mouvement involontaire, heurte la crosse de son fusil et s'aperçoit qu'il est armé[12]. »

Le lieu était malheureusement infesté des insectes habituels : guêpes *maribondo*, moustiques, *piums* et *borrachudos* qui sont d'infimes moucherons suceurs de sang, volant en nuées ; il y avait aussi les *pais-de-mel*, pères de miel, c'est-à-dire les abeilles. Les espèces sud-américaines ne sont pas venimeuses, mais elles persécutent d'une autre façon ; avides de sueur, elles se disputent les emplacements les plus favorables, commissures des lèvres, yeux et narines où, comme enivrées par les sécrétions de leur victime, elles se laissent détruire sur place plutôt que de s'envoler, leurs corps écrasés à même la peau attirant sans cesse des consommateurs nouveaux. D'où leur surnom de *lambe-olhos*, lèche-yeux. C'est le

vrai supplice de la brousse tropicale, pire que l'infection due aux moustiques et aux moucherons, à quoi l'organisme parvient en quelques semaines à s'accoutumer.

Mais qui dit abeille dit miel, à la récolte duquel il est loisible de se livrer sans danger, en éventrant les abris des espèces terrestres ou en découvrant dans un arbre creux des rayons aux cellules sphériques, grosses comme des œufs. Toutes les espèces produisent des miels de saveurs différentes — j'en ai recensé treize — mais toujours si fortes qu'à l'exemple des Nambikwara nous apprîmes vite à les délayer dans l'eau. Ces parfums profonds s'analysent en plusieurs temps, à la façon des vins de Bourgogne, et leur étrangeté déconcerte. J'ai retrouvé leur équivalent dans un condiment de l'Asie du Sud-Est, extrait des glandes du cafard et valant son pesant d'or. Une trace suffit à embaumer un plat. Très voisine aussi est l'odeur exhalée par un coléoptère français de couleur sombre appelé procruste chagriné.

Enfin, le camion de secours arrive avec la pièce neuve et un mécanicien pour la poser. Nous repartons, traversons Diamantino à demi ruinée dans sa vallée ouverte en direction du Rio Paraguay, remontons sur le plateau — cette fois sans incident — frôlons le Rio Arinos qui envoie ses eaux au Tapajoz puis à l'Amazone, obliquons à l'ouest vers les vallées accidentées du Sacre et du Papagaio qui sont aussi des formateurs du Tapajoz où ils se précipitent par des chutes de soixante mètres. À Paressi, nous nous arrêtons pour inspecter les armes abandonnées par les *Beiços de pau* qu'on signale à nouveau dans les environs. Un peu plus loin, nous passons une nuit blanche dans un terrain marécageux, inquiets des feux de camp indigènes dont nous apercevons, à quelques kilomètres, les fumées verticales dans le ciel limpide de la saison sèche. Un jour encore pour voir les chutes et recueillir quelques informations, dans un village d'Indiens Paressi. Et voici le Rio Papagaio, large d'une centaine de mètres, roulant à fleur de terre des eaux si claires que le lit rocheux est visible malgré sa profondeur. De l'autre côté, une douzaine de huttes de paille et de bicoques en torchis : le poste télégraphique d'Utiarity. On décharge le camion, on passe les provisions et les bagages sur le bac. Nous prenons congé des chauffeurs. Déjà sur l'autre rive nous apercevons deux corps nus : des Nambikwara.

XXVI

SUR LA LIGNE

Qui vit sur la ligne Rondon se croirait volontiers dans la lune. Imaginez un territoire grand comme la France et aux trois quarts inexploré ; parcouru seulement par des petites bandes d'indigènes nomades, qui sont parmi les plus primitifs qu'on puisse rencontrer dans le monde ; et traversé de bout en bout par une ligne télégraphique. La piste sommairement défrichée qui l'accompagne — la *picada* — fournit l'unique point de repère pendant sept cents kilomètres, car si l'on excepte quelques reconnaissances entreprises par la commission Rondon au nord et au sud, l'inconnu commence aux deux bords de la *picada*, à supposer que son tracé ne soit pas lui-même indiscernable de la brousse. Il est vrai qu'il y a le fil ; mais celui-ci, devenu inutile aussitôt posé, se détend sur des poteaux qu'on ne remplace pas quand ils tombent en pourriture, victimes des termites ou des Indiens qui prennent le bourdonnement caractéristique d'une ligne télégraphique pour celui d'une ruche d'abeilles sauvages en travail. Par endroits, le fil traîne à terre ; ou bien il a été négligemment accroché aux arbrisseaux voisins. Si surprenant que cela puisse paraître, la ligne ajoute à la désolation ambiante plutôt qu'elle ne la dément.

Les paysages complètement vierges offrent une monotonie qui prive leur sauvagerie de valeur significative. Ils se refusent à l'homme, s'abolissent sous son regard au lieu de lui lancer un défi. Tandis que, dans cette brousse indéfiniment recommencée, la tranchée de la *picada*, les silhouettes contorsionnées des poteaux, les arceaux inversés du fil qui les unit semblent autant d'objets incongrus flottant dans la solitude comme on en voit dans les tableaux d'Yves Tanguy[1]. En attestant le passage de l'homme et la vanité de son effort, ils marquent, plus clairement que s'ils n'avaient pas été là, l'extrême limite qu'il a essayé de franchir. Le caractère velléitaire de l'entreprise, l'échec qui l'a sanctionnée donnent une valeur probante aux déserts environnants.

La population de la ligne comprend une centaine de per-

sonnes : d'une part les Indiens Paressi, jadis recrutés sur place par la commission télégraphique et instruits par l'armée à l'entretien du fil et au maniement des appareils (sans qu'ils aient pour autant cessé de chasser à l'arc et aux flèches) ; de l'autre, des Brésiliens, jadis attirés dans ces régions neuves par l'espoir d'y trouver soit un Eldorado, soit un nouveau Far West. Espoir déçu : au fur et à mesure qu'on s'avance sur le plateau, les « formes » du diamant se font de plus en plus rares.

On appelle « formes » des petites pierres à couleur ou à structure singulières qui annoncent la présence du diamant à la façon des traces d'un animal : « Quand on les trouve, c'est que le diamant a passé par là. » Ce sont les *emburradas*, « galets bourrus » ; *pretinhas*, « petites négresses » ; *amarelinhas*, « jaunettes » ; *figados-de-galinha*, « foies de poule » ; *sangues-de-boi*, « sangs de bœuf » ; *feijões-reluzentes*, « haricots brillants » ; *dentes-de-cão*, « dents de chien » ; *ferragens*, « outils » ; et les *carbonates*, *lacres*, *friscas de ouro*, *faceiras*, *chiconas*, etc.

À défaut de diamant, sur ces terres sablonneuses, ravagées par les pluies pendant une moitié de l'année et privées de toute précipitation pendant l'autre, rien ne pousse que des arbustes épineux et torturés, et le gibier manque. Aujourd'hui abandonnés par une de ces vagues de peuplement si fréquentes dans l'histoire du Brésil central, qui lancent vers l'intérieur en un grand mouvement d'enthousiasme une poignée de chercheurs d'aventures, d'inquiets et de miséreux et les y oublient aussitôt après, coupés de tout contact avec les centres civilisés, ces malheureux s'adaptent par autant de folies particulières à leur isolement dans des petits postes formés chacun de quelques huttes de paille, et distants de quatre-vingts ou cent kilomètres qu'ils ne peuvent parcourir qu'à pied.

Chaque matin, le télégraphe connaît une vie éphémère : on échange les nouvelles, tel poste a aperçu les feux de camp d'une bande d'Indiens hostiles qui s'apprêtent à l'exterminer ; dans tel autre, deux Paressi ont disparu depuis plusieurs jours, victimes, eux aussi, des Nambikwara dont la réputation sur la ligne est solidement établie, et qui les ont envoyés, sans nul doute, *na invernada do ceu*, « dans les célestes hivernages… ». On évoque avec un humour macabre les missionnaires assassinés en 1933, ou ce télégraphiste retrouvé enterré à mi-corps, la poitrine criblée de flèches et son manipulateur sur la tête. Car les Indiens exercent sur les gens de

la ligne une sorte de fascination morbide : ils représentent un péril quotidien, exagéré par l'imagination locale ; et, en même temps, les visites de leurs petites bandes nomades constituent l'unique distraction, plus encore l'unique occasion d'un rapport humain. Quand elles se produisent, une ou deux fois par an, les plaisanteries vont leur train entre massacreurs potentiels et candidats massacrés, dans l'invraisemblable jargon de la ligne composé en tout de quarante mots mi-nambikwara, mi-portugais.

En dehors de ces réjouissances qui font passer de part et d'autre un petit frisson, chaque chef de poste développe un style qui lui est propre. Il y a l'exalté, dont la femme et les enfants meurent de faim parce qu'il ne peut résister, chaque fois qu'il se déshabille pour prendre un bain de rivière, à tirer cinq coups de Winchester destinés à intimider les embuscades indigènes qu'il devine sur les deux berges, toutes prêtes à l'égorger, et qui épuise ainsi des munitions irremplaçables : cela s'appelle *quebrar bala*, « casser la balle » ; le boulevardier qui, ayant quitté Rio étudiant en pharmacie, continue par la pensée à persifler sur le Largo do Ouvidor ; mais comme il n'a plus rien à dire, sa conversation se réduit à des mimiques, des claquements de langue et de doigts, des regards pleins de sous-entendus : au cinéma muet, on le croirait encore carioque[2]. Il faudrait ajouter le sage : celui-là est parvenu à maintenir sa famille en équilibre biologique avec une harde de cervidés qui fréquentent une source voisine : chaque semaine il va tuer une bête, jamais plus ; le gibier subsiste, le poste aussi, mais depuis huit ans (date à partir de laquelle le ravitaillement annuel des postes par des caravanes de bœufs s'est progressivement interrompu) ils n'ont mangé que du cerf.

Les Pères jésuites qui nous avaient devancés de quelques semaines et qui achevaient de s'installer près du poste de Juruena, à cinquante kilomètres environ d'Utiarity, ajoutaient au tableau un pittoresque d'un autre genre. Ils étaient trois : un Hollandais qui priait Dieu, un Brésilien qui se disposait à civiliser les Indiens, et un Hongrois, ancien gentilhomme et grand chasseur, dont le rôle était d'approvisionner la mission en gibier. Peu après leur arrivée, ils reçurent la visite du provincial, un vieux Français à l'accent grasseyé qui paraissait échappé au règne de Louis XIV ; au sérieux avec lequel il parlait des « sauvages » — il ne désignait jamais les Indiens autrement — on l'eût cru débarqué en quelque Canada, aux côtés de Cartier ou de Champlain[3].

À peine était-il là que le Hongrois — conduit à l'apostolat, semble-t-il, par le repentir consécutif aux égarements d'une jeunesse orageuse — fut pris d'une crise du genre de celle que nos coloniaux appellent « coup de bambou ». À travers les parois de la mission on l'entendait insulter son supérieur qui, plus que jamais fidèle à son personnage, l'exorcisait à grand renfort de signes de croix et de : *Vade retro, Satanas !* Le Hongrois, enfin délivré du démon, fut mis pour quinze jours au pain et à l'eau ; symboliquement au moins, car à Juruena, il n'y avait pas de pain.

Les Caduveo et les Bororo constituent, à des titres divers, ce que, sans jeu de mots, on aimerait appeler des sociétés savantes ; les Nambikwara ramènent l'observateur à ce qu'il prendrait volontiers — mais à tort — pour une enfance de l'humanité. Nous nous étions fixés à la lisière du hameau, sous un hangar de paille en partie démantelé qui avait servi à abriter du matériel à l'époque de la construction de la ligne. Nous nous trouvions ainsi à quelques mètres du campement indigène, qui réunissait une vingtaine de personnes réparties en six familles. La petite bande était arrivée là quelques jours avant nous, au cours d'une de ses excursions de la période nomade.

L'année nambikwara se divise en deux périodes distinctes. Pendant la saison pluvieuse, d'octobre à mars, chaque groupe séjourne sur une petite éminence surplombant le cours d'un ruisseau ; les indigènes y construisent des huttes grossières avec des branchages ou des palmes. Ils ouvrent des brûlis dans la forêt-galerie qui occupe le fond humide des vallées, et ils plantent et cultivent des jardins où figurent surtout le manioc (doux et amer), diverses espèces de maïs, du tabac, parfois des haricots, du coton, des arachides et des calebasses. Les femmes râpent le manioc sur des planches incrustées d'épines de certains palmiers, et, s'il s'agit des variétés vénéneuses, expriment le jus en pressant la pulpe fraîche dans un lambeau d'écorce tordu. Le jardinage fournit des ressources alimentaires suffisantes pendant une partie de la vie sédentaire. Les Nambikwara conservent même les tourteaux de manioc en les enfouissant dans le sol, d'où ils les retirent à demi pourris, après quelques semaines ou quelques mois.

Au début de la saison sèche, le village est abandonné et chaque groupe éclate en plusieurs bandes nomades. Pendant sept mois, ces bandes vont errer à travers la savane, à la

recherche du gibier : petits animaux surtout, tels que larves, araignées, sauterelles, rongeurs, serpents, lézards ; et de fruits, graines, racines ou miel sauvage, bref de tout ce qui peut les empêcher de mourir de faim. Leurs campements installés pour un ou plusieurs jours, quelques semaines parfois, consistent en autant d'abris sommaires que de familles, faits de palmes ou de branchages piqués en demi-cercle dans le sable et liés au sommet. Au fur et à mesure que le jour s'avance, les palmes sont retirées d'un côté et plantées de l'autre, pour que l'écran protecteur se trouve toujours placé du côté du soleil ou, le cas échéant, du vent ou de la pluie. C'est l'époque où la quête alimentaire absorbe tous les soins. Les femmes s'arment du bâton à fouir qui leur sert à extraire les racines et à assommer les petits animaux ; les hommes chassent avec de grands arcs en bois de palmier et des flèches dont il existe plusieurs types : celles destinées aux oiseaux, à pointe émoussée pour qu'elles ne se fichent pas dans les branches ; les flèches de pêche, plus longues, sans empenne et terminées par trois ou cinq pointes divergentes ; les flèches empoisonnées dont la pointe enduite de curare est protégée par un étui de bambou et qui sont réservées au moyen gibier, tandis que celles pour le gros gibier — jaguar ou tapir — ont une pointe lancéolée faite d'un gros éclat de bambou afin de provoquer l'hémorragie, car la dose de poison véhiculée par une flèche serait insuffisante[4].

Après la splendeur des palais bororo, le dénuement où vivent les Nambikwara paraît à peine croyable. Ni l'un ni l'autre sexe ne porte aucun vêtement et leur type physique, autant que la pauvreté de leur culture, les distingue des tribus avoisinantes. La stature des Nambikwara est petite : 1,60 m environ pour les hommes, 1,50 m pour les femmes, et bien que ces dernières, comme tant d'autres Indiennes sud-américaines, n'aient pas la taille très marquée, leurs membres sont plus graciles, leurs extrémités plus menues et leurs attaches plus minces que ce n'est généralement le cas. Leur peau est aussi plus foncée ; beaucoup de sujets sont atteints de maladies épidermiques couvrant leur corps d'auréoles violacées, mais chez les individus sains, le sable dans lequel ils aiment à se rouler poudre la peau et lui prête un velouté beige qui, surtout chez les jeunes femmes, est extrêmement séduisant. La tête est allongée, les traits souvent fins et bien dessinés, le regard vif, le système pileux plus développé que chez la plupart des populations de souche mongolique, les

cheveux rarement d'un noir franc, et légèrement ondulés. Ce type physique avait frappé les premiers visiteurs au point de leur suggérer l'hypothèse d'un croisement avec des Noirs évadés des plantations pour se réfugier dans des *quilombos*, colonies d'esclaves rebelles[5]. Mais si les Nambikwara avaient reçu du sang noir à une époque récente, il serait incompréhensible que, comme nous l'avons vérifié, ils appartinssent tous au groupe sanguin O, ce qui implique, sinon une origine purement indienne, en tout cas un isolement démographique prolongé pendant des siècles. Aujourd'hui, le type physique des Nambikwara nous apparaît moins problématique ; il évoque celui d'une ancienne race dont on connaît les ossements, retrouvés au Brésil dans les grottes de Lagoa Santa qui sont un site de l'État de Minas Gerais[6]. Pour moi, je retrouvais avec stupeur les visages presque caucasiens qu'on voit à certaines statues et bas-reliefs de la région de Veracruz et qu'on attribue maintenant aux plus anciennes civilisations du Mexique.

Ce rapprochement était rendu plus troublant encore par l'indigence de la culture matérielle, qui portait fort peu à rattacher les Nambikwara aux plus hautes cultures de l'Amérique centrale ou septentrionale, mais plutôt à les traiter en survivants de l'âge de pierre. Le costume des femmes se réduisait à un mince rang de perles de coquilles, noué autour de la taille et quelques autres en guise de colliers ou de bandoulières ; des pendants d'oreilles en nacre ou en plumes, des bracelets taillés dans la carapace du grand tatou et parfois d'étroites bandelettes en coton (tissé par les hommes) ou en paille, serrées autour des biceps et des chevilles. La tenue masculine était encore plus sommaire, sauf un pompon de paille accroché quelquefois à la ceinture au-dessus des parties sexuelles.

En plus de l'arc et des flèches, l'armement comprend une sorte d'épieu aplati dont l'usage semble magique autant que guerrier : je ne l'ai vu utilisé que pour des manipulations destinées à mettre en fuite l'ouragan ou à tuer, en le projetant dans la direction convenable, les *atasu* qui sont des esprits malfaisants de la brousse. Les indigènes appellent du même nom les étoiles et les bœufs, dont ils ont grand-peur (tandis qu'ils tuent et mangent volontiers les mulets, qu'ils ont pourtant appris à connaître en même temps). Mon bracelet-montre était aussi un *atasu*.

Tous les biens des Nambikwara tiennent aisément dans la

hotte portée par les femmes au cours de la vie nomade. Ces hottes sont en bambou refendu, tressé à claire-voie avec six brins (deux paires perpendiculaires entre elles et une paire oblique) formant un réseau de larges mailles étoilées ; légèrement évasées à l'orifice supérieur, elles se terminent en doigt de gant par le bas. Leur dimension peut atteindre 1,50 m, c'est-à-dire qu'elles sont parfois aussi hautes que la porteuse. On met au fond quelques tourteaux de manioc couverts de feuilles ; et par-dessus, le mobilier et l'outillage : récipients en calebasse ; couteaux faits d'un éclat coupant de bambou, de pierres grossièrement taillées ou de morceaux de fer — obtenus par échange — et fixés, à l'aide de cire et de cordelettes, entre deux lattes de bois formant manche ; drilles composées d'un perçoir en pierre ou en fer, monté à l'extrémité d'une tige qu'on fait tourner entre les paumes. Les indigènes possèdent des haches et des cognées de métal reçues de la commission Rondon, et leurs haches de pierre ne servent plus guère que d'enclumes pour le façonnage des objets en coquille ou en os ; ils utilisent toujours des meules et polissoirs en pierre. La poterie est inconnue des groupes orientaux (chez qui je commençai mon enquête) ; elle reste grossière partout ailleurs. Les Nambikwara n'ont pas de pirogue et traversent les cours d'eau à la nage, s'aidant parfois de fagots comme bouées.

Ces ustensiles rustiques méritent à peine le nom d'objets manufacturés. La hotte nambikwara contient surtout des matières premières avec lesquelles on fabrique les objets au fur et à mesure des besoins : bois variés, notamment ceux servant à faire le feu par giration, blocs de cire ou de résine, écheveaux de fibres végétales, os, dents et ongles d'animaux, lambeaux de fourrure, plumes, piquants de porc-épic, coques de noix et coquillages fluviaux, pierres, coton et graines. Tout cela offre un aspect si informe que le collectionneur se sent découragé par un étalage qui paraît être le résultat, moins de l'industrie humaine que de l'activité, observée à la loupe, d'une race géante de fourmis. En vérité, c'est bien à une colonne de fourmis que font penser les Nambikwara marchant en file à travers les hautes herbes, chaque femme encombrée par sa hotte en vannerie claire, comme les fourmis le sont parfois de leurs œufs.

Parmi les Indiens d'Amérique tropicale à qui on doit l'invention du hamac, la pauvreté est symbolisée par l'ignorance de cet ustensile et de tout autre servant au repos ou au som-

meil. Les Nambikwara dorment par terre et nus. Comme les nuits de la saison sèche sont froides, ils se réchauffent en se serrant les uns contre les autres, ou se rapprochent des feux de camp qui s'éteignent, de sorte que les indigènes se réveillent à l'aube vautrés dans les cendres encore tièdes du foyer. Pour cette raison les Paressi les désignent d'un sobriquet : *uaikoakoré*, « ceux qui dorment à même le sol ».

Comme je l'ai dit, la bande avec qui nous voisinions à Utiarity, puis à Juruena, se composait de six familles : celle du chef, qui comprenait ses trois femmes et sa fille adolescente ; et cinq autres, chacune formée d'un couple marié et d'un ou deux enfants. Tous étaient parents entre eux, les Nambikwara épousant de préférence une nièce, fille de sœur, ou une cousine de l'espèce dite *croisée* par les ethnologues : filles de la sœur du père ou du frère de la mère. Les cousins répondant à cette définition s'appellent, dès la naissance, d'un mot qui signifie époux ou épouse, tandis que les autres cousins (respectivement issus de deux frères ou de deux sœurs et que les ethnologues nomment pour cette raison *parallèles*) se traitent mutuellement de frère et sœur, et ne peuvent pas se marier entre eux. Tous les indigènes paraissaient en termes très cordiaux ; pourtant, même un si petit groupe — vingt-trois personnes en comptant les enfants — connaissait des difficultés : un jeune veuf venait de se remarier avec une fille assez vaine qui refusait de s'intéresser aux enfants du premier lit : deux fillettes, l'une de six ans environ, l'autre de deux ou trois. Malgré la gentillesse de l'aînée qui servait de mère à sa petite sœur, le bébé était très négligé. On se le passait de famille en famille, non sans irritation. Les adultes auraient bien voulu que je l'adopte, mais les enfants favorisaient une autre solution qui leur semblait prodigieusement comique : ils m'amenaient la fillette, qui commençait à peine à marcher, et par des gestes non équivoques, m'invitaient à la prendre pour femme.

Une autre famille se composait de parents déjà âgés que leur fille enceinte était venue rejoindre après que son mari (absent à ce moment) l'eut abandonnée. Enfin, un jeune ménage, dont la femme allaitait, se trouvait sous le coup des interdits habituels en pareilles circonstances. Fort sales parce que les bains de rivière leur sont défendus, amaigris à cause de la prohibition frappant la plupart des aliments, réduits à l'oisiveté, les parents d'un enfant non encore sevré ne peuvent participer à la vie collective. L'homme allait parfois

chasser ou ramasser des produits sauvages, en solitaire ; la femme recevait sa nourriture de son mari ou de ses parents.

Si faciles que fussent les Nambikwara — indifférents à la présence de l'ethnographe, à son carnet de notes et à son appareil photographique — le travail se trouvait compliqué pour des raisons linguistiques. D'abord, l'emploi des noms propres est chez eux interdit ; pour identifier les personnes, il fallait suivre l'usage des gens de la ligne, c'est-à-dire convenir avec les indigènes des noms d'emprunt par lesquels on les désignerait. Soit des noms portugais, comme Julio, José-Maria, Luiza ; soit des sobriquets : *Lebre* (lièvre), *Assucar* (sucre). J'en ai même connu un que Rondon, ou l'un de ses compagnons, avait baptisé Cavaignac[7] à cause de sa barbiche, rare chez les Indiens qui sont généralement glabres.

Un jour que je jouais avec un groupe d'enfants, une des fillettes fut frappée par une camarade ; elle vint se réfugier auprès de moi, et se mit, en grand mystère, à me murmurer quelque chose à l'oreille, que je ne compris pas et que je fus obligé de lui faire répéter à plusieurs reprises, si bien que l'adversaire découvrit le manège, et, manifestement furieuse, arriva à son tour pour livrer ce qui parut être un secret solennel : après quelques hésitations et questions, l'interprétation de l'incident ne laissa pas de doute. La première fillette était venue, par vengeance, me donner le nom de son ennemie, et quand celle-ci s'en aperçut, elle communiqua le nom de l'autre en guise de représailles. À partir de ce moment, il fut très facile, bien que peu scrupuleux, d'exciter les enfants les uns contre les autres, et d'obtenir tous leurs noms. Après quoi, une petite complicité ainsi créée, ils me donnèrent, sans trop de difficulté, les noms des adultes. Lorsque ceux-ci comprirent nos conciliabules, les enfants furent réprimandés, et la source de mes informations tarie[8].

En second lieu, le nambikwara groupe plusieurs dialectes qui sont tous inconnus. Ils se distinguent par la désinence des substantifs et par certaines formes verbales. On se sert sur la ligne d'une sorte de pidgin, qui pouvait être utile au début seulement. Aidé par la bonne volonté et la vivacité d'esprit des indigènes, j'apprenais donc un nambikwara rudimentaire. Heureusement, la langue inclut des mots magiques — *kititu* dans le dialecte oriental, *dige*, *dage* ou *tchore* ailleurs — qu'il suffit d'ajouter aux substantifs pour les transformer en verbes complétés le cas échéant d'une particule négative. Par cette méthode, on parvient à tout dire, même si ce nambi-

kwara « de base » ne permet pas d'exprimer les pensées les plus subtiles. Les indigènes le savent bien, car ils retournent ce procédé quand ils essayent de parler portugais ; ainsi « oreille » et « œil » signifient respectivement entendre — ou comprendre — et voir, et ils traduisent les notions contraires en disant : *orelha acabo* ou *olho acabo*, « oreille, ou œil je finis… »

La consonance du nambikwara est un peu sourde, comme si la langue était aspirée ou chuchotée. Les femmes se plaisent à souligner ce caractère et déforment certains mots (ainsi, *kititu* devient dans leur bouche *kediutsu*) ; articulant du bout des lèvres, elles affectent une sorte de bredouillement qui évoque la prononciation enfantine. Leur émission témoigne d'un maniérisme et d'une préciosité dont elles ont parfaitement conscience : quand je ne les comprends pas et les prie de répéter, elles exagèrent malicieusement le style qui leur est propre. Découragé, je renonce ; elles éclatent de rire et les plaisanteries fusent : elles ont réussi.

Je devais rapidement m'apercevoir qu'en plus du suffixe verbal le nambikwara en utilise une dizaine d'autres qui répartissent les êtres et les choses en autant de catégories : cheveux, poils et plumes ; objets pointus et orifices ; corps allongés : soit rigides, soit souples ; fruits, graines, objets arrondis ; choses qui pendent ou tremblent ; corps gonflés, ou pleins de liquide ; écorces, cuirs et autres revêtements, etc. Cette observation m'a suggéré une comparaison avec une famille linguistique d'Amérique centrale et du nord-ouest de l'Amérique du Sud : le chibcha, qui fut la langue d'une grande civilisation de l'actuelle Colombie, intermédiaire entre celles du Mexique et du Pérou, et dont le nambikwara serait peut-être un rejeton méridional*. Raison supplémentaire pour se défier des apparences. Malgré leur dénuement, des indigènes, qui rappellent les plus anciens Mexicains par le type physique et le royaume chibcha par la structure de leur langue, ont peu de chances d'être de vrais primitifs. Un passé dont nous ne savons encore rien et l'âpreté de leur milieu géographique actuel expliqueront peut-être un jour cette destinée d'enfants prodigues auxquels l'histoire a refusé le veau gras.

* Mais, à vrai dire, ce genre de découpage des êtres et des choses existe dans de nombreuses autres langues américaines, et le rapprochement avec le chibcha ne m'apparaît plus aussi convaincant que par le passé[9].

XXVII

EN FAMILLE

Les Nambikwara se réveillent avec le jour[1], raniment le feu, se réchauffent tant bien que mal du froid de la nuit, puis se nourrissent légèrement des reliefs de la veille. Un peu plus tard, les hommes partent, en groupe ou séparément, pour une expédition de chasse. Les femmes restent au campement où elles vaquent aux soins de la cuisine. Le premier bain est pris quand le soleil commence à monter. Les femmes et les enfants se baignent souvent ensemble par jeu, et parfois un feu est allumé, devant lequel on s'accroupit pour se réconforter au sortir de l'eau, en exagérant plaisamment un grelottement naturel. D'autres baignades auront lieu pendant la journée. Les occupations quotidiennes varient peu. La préparation de la nourriture est celle qui prend le plus de temps et de soins : il faut râper et presser le manioc, faire sécher la pulpe et la cuire ; ou bien, écaler et bouillir les noix de *cumaru* qui ajoutent un parfum d'amande amère à la plupart des mets. Quand le besoin s'en fait sentir, les femmes et les enfants partent en expédition de cueillette ou de ramassage. Si les provisions sont suffisantes, les femmes filent, accroupies au sol ou à genoux : fesses soutenues par les talons. Ou bien, elles taillent, polissent et enfilent des perles en coquilles de noix ou en coquillage, des pendants d'oreilles ou d'autres ornements. Et si le travail les ennuie, elles s'épouillent l'une l'autre, flânent ou dorment.

Aux heures les plus chaudes, le campement est muet ; les habitants, silencieux ou endormis, jouissent de l'ombre précaire des abris. Le reste du temps, les tâches se déroulent au milieu des conversations. Presque toujours gais et rieurs, les indigènes lancent des plaisanteries, et parfois aussi des propos obscènes ou scatologiques salués par de grands éclats de rire. Le labeur est souvent interrompu par des visites ou des questions ; que deux chiens ou oiseaux familiers copulent, tout le monde s'arrête et contemple l'opération avec une attention fascinée ; puis le travail reprend

après un échange de commentaires sur cet important événement.

Les enfants paressent pendant une grande partie du jour, les fillettes se livrant, par moments, aux mêmes besognes que leurs aînées, les garçonnets oisifs ou pêchant au bord des cours d'eau. Les hommes restés au campement se consacrent à des travaux de vannerie, fabriquent des flèches et des instruments de musique, et rendent parfois de petits services domestiques. L'accord règne généralement au sein des ménages. Vers 3 ou 4 heures, les autres hommes reviennent de la chasse, le campement s'anime, les propos deviennent plus vifs, des groupes se forment, différents des agglomérations familiales. On se nourrit de galettes de manioc et de tout ce qui a été trouvé pendant la journée. Quand la nuit tombe, quelques femmes, journellement désignées, vont ramasser ou abattre dans la brousse voisine la provision de bois pour la nuit. On devine leur retour dans le crépuscule, trébuchant sous le faix qui tend le bandeau de portage. Pour se décharger, elles s'accroupissent et se penchent un peu en arrière, laissant poser leur hotte de bambou sur le sol afin de dégager le front du bandeau.

Dans un coin du campement, les branches sont amassées et chacun s'y fournit au fur et à mesure des besoins. Les groupes familiaux se reconstituent autour de leurs feux respectifs qui commencent à briller. La soirée se passe en conversations, ou bien en chants et danses. Parfois, ces distractions se prolongent très avant dans la nuit, mais en général, après quelques parties de caresses et de luttes amicales, les couples s'unissent plus étroitement, les mères serrent contre elle leur enfant endormi, tout devient silencieux, et la froide nuit n'est plus animée que par le craquement d'une bûche, le pas léger d'un pourvoyeur, les aboiements des chiens ou les pleurs d'un enfant.

Les Nambikwara ont peu d'enfants : comme je devais le noter par la suite, les couples sans enfants ne sont pas rares, un ou deux enfants paraît un chiffre normal, et il est exceptionnel d'en trouver plus de trois dans un ménage. Les relations sexuelles entre les parents sont interdites tant que le dernier-né n'est pas sevré, c'est-à-dire souvent jusqu'à sa troisième année. La mère tient son enfant à califourchon sur la cuisse, soutenu par une large bandoulière d'écorce ou de coton ; en plus de sa hotte, il lui serait impossible d'en porter un second. Les exigences de la vie nomade, la pauvreté du

milieu imposent aux indigènes une grande prudence ; quand il le faut, les femmes n'hésitent pas à recourir à des moyens mécaniques ou à des plantes médicinales pour provoquer l'avortement.

Pourtant, les indigènes éprouvent pour leurs enfants et manifestent à leur égard une très vive affection, et ils sont payés de retour. Mais ces sentiments sont parfois masqués par la nervosité et l'instabilité dont ils témoignent aussi. Un petit garçon souffre d'indigestion ; il a mal à la tête, vomit, passe la moitié du temps à geindre et l'autre à dormir. Personne ne lui prête la moindre attention et on le laisse seul un jour entier. Quand vient le soir, sa mère s'approche de lui, l'épouille doucement pendant qu'il dort, fait signe aux autres de ne pas s'avancer et lui ménage entre ses bras une sorte de berceau.

Ou bien c'est une jeune mère qui joue avec son bébé en lui donnant de petites claques dans le dos ; le bébé se met à rire, et elle se prend tellement au jeu qu'elle frappe de plus en plus fort, jusqu'à le faire pleurer. Alors elle s'arrête et le console.

J'ai vu la petite orpheline, dont j'ai déjà parlé, littéralement piétinée pendant une danse ; dans l'excitation générale, elle était tombée sans que personne y prêtât attention.

Quand ils sont contrariés, les enfants frappent volontiers leur mère et celle-ci ne s'y oppose pas. Les enfants ne sont pas punis, et je n'ai jamais vu battre l'un d'eux, ni même esquisser le geste sauf par plaisanterie. Quelquefois, un enfant pleure parce qu'il s'est fait mal, s'est disputé ou a faim, ou parce qu'il ne veut pas se laisser épouiller. Mais ce dernier cas est rare : l'épouillage semble charmer le patient autant qu'il amuse l'auteur ; on le tient aussi pour une marque d'intérêt et d'affection. Quand il veut se faire épouiller, l'enfant — ou le mari — pose sa tête sur les genoux de la femme, en présentant successivement les deux côtés de la tête. L'opératrice procède en divisant la chevelure par raies ou en regardant les mèches par transparence. Le pou attrapé est aussitôt croqué. L'enfant qui pleure est consolé par un membre de sa famille ou par un enfant plus âgé.

Aussi le spectacle d'une mère avec son enfant est-il plein de gaieté et de fraîcheur. La mère tend un objet à l'enfant à travers la paille de l'abri et le retire au moment où il croit l'attraper : « Prends par-devant ! prends par-derrière ! » Ou bien elle saisit l'enfant et, avec de grands éclats de rire, fait mine

de le précipiter à terre : *amdam nom tebu*, je vais te jeter ! *nihui*, répond le bébé d'une voix suraiguë : je ne veux pas !

Réciproquement, les enfants entourent leur mère d'une tendresse inquiète et exigeante ; ils veillent à ce qu'elle reçoive sa part des produits de la chasse. L'enfant a d'abord vécu près de sa mère. En voyage, elle le porte jusqu'à ce qu'il puisse marcher ; plus tard, il marche à ses côtés. Il reste avec elle au campement ou au village pendant que le père va chasser. Au bout de quelques années pourtant, il faut distinguer entre les sexes. Un père manifeste plus d'intérêt vis-à-vis de son fils que de sa fille, puisqu'il doit lui enseigner les techniques masculines ; et la même chose est vraie des rapports entre une mère et sa fille. Mais les relations du père avec ses enfants témoignent de la même tendresse et de la même sollicitude que j'ai déjà soulignées. Le père promène son enfant en le portant sur l'épaule ; il confectionne des armes à la mesure du petit bras.

C'est également le père qui raconte aux enfants les mythes traditionnels, en les transposant dans un style plus compréhensible pour les petits : « Tout le monde était mort ! Il n'y avait plus personne ! Plus d'homme ! Plus rien ! » Ainsi commence la version enfantine de la légende sud-américaine du Déluge auquel remonte la destruction de la première humanité.

En cas de mariage polygame, des relations particulières existent entre les enfants du premier lit et leurs jeunes belles-mères. Celles-ci vivent avec eux dans une camaraderie qui s'étend à toutes les gamines du groupe. Si restreint que soit ce dernier, on peut tout de même y distinguer une société de fillettes et de jeunes femmes qui prennent des bains de rivière collectifs, vont par troupe dans les buissons pour satisfaire leurs besoins naturels, fument ensemble, plaisantent et se livrent à des jeux d'un goût douteux, tels que se cracher de grands jets de salive, à tour de rôle, à la figure. Ces relations sont étroites, appréciées, mais sans courtoisie, comme celles que peuvent avoir de jeunes garçons dans notre société. Elles impliquent rarement des services ou des attentions ; mais elles entraînent une conséquence assez curieuse : c'est que les fillettes deviennent plus rapidement indépendantes que les garçons. Elles suivent les jeunes femmes, participent à leur activité, tandis que les garçons abandonnés à eux-mêmes tentent timidement de former des bandes du même type, mais sans grand succès, et restent

plus volontiers, au moins dans la première enfance, à côté de leur mère.

Les petits Nambikwara ignorent les jeux. Parfois ils confectionnent des objets de paille enroulée ou tressée, mais ils ne connaissent d'autre distraction que les luttes ou les tours qu'ils se font mutuellement, et mènent une existence calquée sur celle des adultes. Les fillettes apprennent à filer, traînent, rient et dorment ; les garçonnets commencent plus tard à tirer avec de petits arcs et à s'initier aux travaux masculins (à huit ou dix ans). Mais les uns et les autres prennent très rapidement conscience du problème fondamental et parfois tragique de la vie nambikwara, celui de la nourriture, et du rôle actif qu'on attend d'eux. Ils collaborent aux expéditions de cueillette et de ramassage avec beaucoup d'enthousiasme. En période de disette il n'est pas rare de les voir chercher leur nourriture autour du campement, s'exerçant à déterrer des racines, ou marchant dans l'herbe sur la pointe des pieds, un grand rameau effeuillé à la main, pour assommer des sauterelles. Les fillettes savent quelle part est dévolue aux femmes dans la vie économique de la tribu, et sont impatientes de s'en rendre dignes.

Ainsi, je rencontre une fillette qui promène tendrement un chiot dans le bandeau de portage que sa mère utilise pour sa petite sœur, et je remarque : « Tu caresses ton bébé chien ? » Elle me répond gravement : « Quand je serai grande, j'assommerai les porcs sauvages, les singes ; tous je les assommerai quand il aboiera ! »

Elle fait d'ailleurs une faute de grammaire que le père souligne en riant : il aurait fallu dire *tilondage*, « quand je serai grande », au lieu du masculin *ihondage* qu'elle a employé. L'erreur est intéressante, parce qu'elle illustre un désir féminin d'élever les occupations économiques spéciales à ce sexe au niveau de celles qui sont le privilège des hommes. Comme le sens exact du terme employé par la fillette est « tuer en assommant avec une massue ou un bâton » (ici, le bâton à fouir), il semble qu'elle tente inconsciemment d'identifier la collecte et le ramassage féminins (limités à la capture des petits animaux) avec la chasse masculine servie par l'arc et les flèches.

Il faut faire un sort particulier aux relations entre ces enfants qui sont dans le rapport de cousinage prescrit pour s'appeler mutuellement « époux » et « épouse ». Parfois, ils se conduisent comme des conjoints véritables, quittant le soir

le foyer familial et transportant des tisons dans un coin du campement où ils allument leur feu. Après quoi, ils s'installent et se livrent, dans la mesure de leurs moyens, aux mêmes épanchements que leurs aînés ; les adultes jettent sur la scène un regard amusé.

Je ne peux quitter les enfants sans dire un mot des animaux de compagnie, qui vivent en relation très intime avec eux et sont eux-mêmes traités comme des enfants ; ils participent aux repas, reçoivent les mêmes témoignages de tendresse ou d'intérêt — épouillage, jeux, conversation, caresses — que les humains. Les Nambikwara ont de nombreux animaux familiers : des chiens d'abord, et des coqs et poules, qui descendent de ceux qu'a introduits dans leur région la commission Rondon ; des singes, des perroquets, des oiseaux de diverses espèces, et, à l'occasion, des porcs et chats sauvages ou des coatis. Seul le chien semble avoir acquis un rôle utilitaire auprès des femmes, pour la chasse au bâton ; les hommes ne s'en servent jamais pour la chasse à l'arc. Les autres animaux sont élevés dans un but d'agrément. On ne les mange pas, et on ne consomme pas les œufs des poules qui les pondent, d'ailleurs, dans la brousse. Mais on n'hésitera pas à dévorer un jeune oiseau, s'il meurt après une tentative d'acclimatation.

En voyage, et sauf les animaux capables de marcher, toute la ménagerie est embarquée avec les autres bagages. Les singes, cramponnés à la chevelure des femmes, les coiffent d'un gracieux casque vivant, prolongé par la queue enroulée autour du cou de la porteuse. Les perroquets, les poules perchent au sommet des hottes, d'autres animaux sont tenus dans les bras. Aucun ne reçoit une abondante nourriture ; mais, même les jours de disette, ils ont leur part. En échange, ils sont, pour le groupe, un motif de distraction et d'amusement.

Considérons maintenant les adultes. L'attitude nambikwara envers les choses de l'amour peut se résumer dans leur formule : *tamindige mondage*, traduite littéralement, sinon élégamment : « Faire l'amour, c'est bon. » J'ai déjà noté l'atmosphère érotique qui imprègne la vie quotidienne. Les affaires amoureuses retiennent au plus haut point l'intérêt et la curiosité indigènes ; on est avide de conversations sur ces sujets, et les remarques échangées au campement sont remplies d'allusions et de sous-entendus. Les rapports sexuels ont habituellement lieu la nuit, parfois près des feux du cam-

pement ; plus souvent, les partenaires s'éloignent à une centaine de mètres dans la brousse avoisinante. Ce départ est tout de suite remarqué, et porte l'assistance à la jubilation ; on échange des commentaires, on lance des plaisanteries, et même les jeunes enfants partagent une excitation dont ils connaissent fort bien la cause. Parfois un petit groupe d'hommes, de jeunes femmes et d'enfants se lancent à la poursuite du couple et guettent à travers les branchages les détails de l'action, chuchotant entre eux et étouffant leurs rires. Les protagonistes n'apprécient nullement ce manège dont il vaut mieux, cependant, qu'ils prennent leur parti, comme aussi supporter les taquineries et les moqueries qui salueront le retour au campement. Il arrive qu'un deuxième couple suive l'exemple du premier et recherche l'isolement de la brousse.

Pourtant, ces occasions sont rares, et les prohibitions qui les limitent n'expliquent cet état de choses que partiellement. Le véritable responsable semble être plutôt le tempérament indigène. Au cours des jeux amoureux auxquels les couples se livrent si volontiers et si publiquement, et qui sont souvent audacieux, je n'ai jamais noté un début d'érection. Le plaisir recherché paraît moins d'ordre physique que ludique et sentimental. C'est peut-être pour cette raison que les Nambikwara ont abandonné l'étui pénien dont l'usage est presque universel chez les populations du Brésil central. En effet, il est probable que cet accessoire a pour fonction, sinon de prévenir l'érection, au moins de mettre en évidence les dispositions paisibles du porteur. Des peuples qui vivent complètement nus n'ignorent pas ce que nous nommons pudeur : ils en reportent la limite. Chez les Indiens du Brésil comme en certaines régions de la Mélanésie, celle-ci paraît placée, non pas entre deux degrés d'exposition du corps, mais plutôt entre la tranquillité et l'agitation[2].

Toutefois, ces nuances pouvaient entraîner des malentendus entre les Indiens et nous, dont nous n'étions responsables ni les uns ni les autres. Ainsi, il était difficile de demeurer indifférent au spectacle offert par une ou deux jolies filles, vautrées dans le sable, nues comme des vers et se tortillant de même à mes pieds en ricanant. Quand j'allais à la rivière pour me baigner, j'étais souvent embarrassé par l'assaut que me donnaient une demi-douzaine de personnes — jeunes ou vieilles — uniquement préoccupées de m'arracher mon savon, dont elles raffolaient. Ces libertés s'éten-

daient à toutes les circonstances de la vie quotidienne ; il n'était pas rare que je dusse m'accommoder d'un hamac rougi par une indigène venue y faire la sieste après s'être peinte d'urucu ; et quand je travaillais assis par terre au milieu d'un cercle d'informateurs, je sentais parfois une main tirant un pan de ma chemise : c'était une femme qui trouvait plus simple de s'y moucher au lieu d'aller ramasser la petite branche pliée en deux à la façon d'une pince, qui sert normalement à cet usage.

Pour bien comprendre l'attitude des deux sexes l'un envers l'autre, il est indispensable d'avoir présent à l'esprit le caractère fondamental du *couple* chez les Nambikwara ; c'est l'unité économique et psychologique par excellence. Parmi ces bandes nomades, qui se font et défont sans cesse, le couple apparaît comme la réalité stable (au moins théoriquement) ; c'est lui seul, aussi, qui permet d'assurer la subsistance de ses membres. Les Nambikwara vivent sous une double économie : de chasseurs et jardiniers d'une part, de collecteurs et ramasseurs de l'autre. La première est assurée par l'homme, la seconde par la femme. Tandis que le groupe masculin part pour une journée entière à la chasse, armé d'arcs et de flèches, ou travaillant dans les jardins pendant la saison des pluies, les femmes, munies du bâton à fouir, errent avec les enfants à travers la savane, et ramassent, arrachent, assomment, capturent, saisissent tout ce qui, sur leur route, peut servir à l'alimentation : graines, fruits, baies, racines, tubercules, petits animaux de toutes sortes. À la fin de la journée, le couple se reconstitue autour du feu. Quand le manioc est mûr et tant qu'il en reste, l'homme rapporte un fardeau de racines que la femme râpe et presse pour en faire des galettes, et si la chasse a été fructueuse, on cuit rapidement les morceaux de gibier en les ensevelissant sous la cendre brûlante du feu familial. Mais pendant sept mois de l'année, le manioc est rare ; quant à la chasse, elle est soumise à la chance, dans ces sables stériles où un maigre gibier ne quitte guère l'ombre et les pâturages des sources, éloignées les unes des autres par des espaces considérables de brousse semi-désertique. Aussi, c'est à la collecte féminine que la famille devra de subsister.

Souvent j'ai partagé ces dînettes de poupée diaboliques qui, pendant la moitié de l'année, sont, pour les Nambikwara, le seul espoir de ne pas mourir de faim. Quand l'homme, silencieux et fatigué, rentre au campement et jette

à ses côtés un arc et des flèches qui sont restés inutilisés, on extrait de la hotte de la femme un attendrissant assemblage : quelques fruits orangés du palmier *buriti*, deux grosses mygales venimeuses, de minuscules œufs de lézard et quelques-uns de ces animaux ; une chauve-souris, des petites noix de palmier *bocaiuva* ou *uauaçu*, une poignée de sauterelles. Les fruits à pulpe sont écrasés avec les mains dans une calebasse remplie d'eau, les noix brisées à coups de pierre, les animaux et larves enfouis pêle-mêle dans la cendre ; et l'on dévore gaiement ce repas, qui ne suffirait pas à calmer la faim d'un Blanc, mais qui, ici, nourrit une famille.

Les Nambikwara n'ont qu'un mot pour dire *joli* et *jeune*, et un autre pour dire *laid* et *vieux*. Leurs jugements esthétiques sont donc essentiellement fondés sur des valeurs humaines, et surtout sexuelles. Mais l'intérêt qui se manifeste entre les sexes est d'une nature complexe. Les hommes jugent les femmes globalement, un peu différentes d'eux-mêmes ; ils les traitent, selon les cas, avec convoitise, admiration ou tendresse ; la confusion des termes signalée plus haut constitue en elle-même un hommage. Pourtant, et bien que la division sexuelle du travail attribue aux femmes un rôle capital (puisque la subsistance familiale repose dans une large mesure sur la collecte et le ramassage féminins), celui-ci représente un type inférieur d'activité ; la vie idéale est conçue sur le modèle de la production agricole ou de la chasse : avoir beaucoup de manioc, et de grosses pièces de gibier, est un rêve constamment caressé bien que rarement réalisé. Tandis que la provende aventureusement collectée est considérée comme la misère quotidienne — et l'est réellement. Dans le folklore nambikwara, l'expression « manger des sauterelles », récolte infantile et féminine, équivaut au français « manger de la vache enragée ». Parallèlement, la femme est regardée comme un bien tendre et précieux, mais de second ordre. Il est convenable, entre hommes, de parler des femmes avec une bienveillance apitoyée, de s'adresser à elles avec une indulgence un peu railleuse. Certains propos reviennent souvent dans la bouche des hommes : « Les enfants ne savent pas, moi je sais, les femmes ne savent pas », et l'on évoque le groupe des *doçu*, des femmes, leurs plaisanteries, leurs conversations, sur un ton de tendresse et de moquerie. Mais ce n'est là qu'une attitude sociale. Quand l'homme se retrouvera seul avec sa femme auprès du feu de campement, il écoutera ses plaintes, retiendra ses demandes,

réclamera son concours pour cent besognes ; la hâblerie masculine disparaît devant la collaboration de deux partenaires conscients de la valeur essentielle qu'ils présentent l'un pour l'autre.

Cette ambiguïté de l'attitude masculine à l'égard des femmes a son exacte correspondance dans le comportement, lui aussi ambivalent, du groupe féminin. Les femmes se pensent comme collectivité, et le manifestent de plusieurs manières ; on a vu qu'elles ne parlent pas de la même façon que les hommes. Cela est surtout vrai des femmes jeunes, qui n'ont pas encore d'enfant, et des concubines. Les mères et les femmes âgées soulignent beaucoup moins ces différences, bien qu'on les retrouve aussi chez elles à l'occasion. En outre, les jeunes femmes aiment la société des enfants et des adolescents, jouent et plaisantent avec eux ; et ce sont les femmes qui prennent soin des animaux de cette façon humaine propre à certains Indiens sud-américains. Tout cela contribue à créer autour des femmes, à l'intérieur du groupe, une atmosphère spéciale, à la fois puérile, joyeuse, maniérée et provocante, à laquelle les hommes s'associent quand ils rentrent de la chasse ou des jardins.

Mais une tout autre attitude se manifeste chez les femmes lorsqu'elles ont à faire face à l'une des formes d'activité qui leur sont spécialement dévolues. Elles accomplissent leurs tâches artisanales avec habileté et patience, dans le campement silencieux, rangées en cercle et se tournant le dos ; pendant les voyages, elles portent vaillamment la lourde hotte, qui contient les provisions et les richesses de toute la famille et le faisceau de flèches, pendant que l'époux marche en tête avec l'arc et une ou deux flèches, l'épieu de bois ou le bâton à fouir, guettant la fuite d'un animal ou la rencontre d'un arbre à fruits. On voit alors ces femmes, le front ceint du bandeau de portage, le dos recouvert par l'étroite hotte en forme de cloche renversée, marcher pendant des kilomètres de leur pas caractéristique : les cuisses serrées, les genoux joints, les chevilles écartées, les pieds en dedans, prenant appui sur le bord externe du pied et trémoussant les hanches ; courageuses, énergiques et gaies.

Ce contraste entre les attitudes psychologiques et les fonctions économiques est transposé sur le plan philosophique et religieux. Pour les Nambikwara, les rapports entre hommes et femmes renvoient aux deux pôles autour desquels s'organise leur existence : d'une part la vie sédentaire,

agricole, fondée sur la double activité masculine de la construction des huttes et du jardinage, de l'autre, la période nomade, pendant laquelle la subsistance est principalement assurée par la collecte et le ramassage féminins ; l'une représentant la sécurité et l'euphorie alimentaire, l'autre l'aventure et la disette. À ces deux formes d'existence, l'estivale et l'hivernale, les Nambikwara réagissent de façons très différentes. Ils parlent de la première avec la mélancolie qui s'attache à l'acceptation consciente et résignée de la condition humaine, à la morne répétition d'actes identiques, tandis qu'ils décrivent l'autre avec excitation, et sur le ton exalté de la découverte.

Pourtant, leurs conceptions métaphysiques inversent ces rapports. Après la mort, les âmes des hommes s'incarnent dans les jaguars ; mais celles des femmes et des enfants sont emportées dans l'atmosphère où elles se dissipent à jamais. Cette distinction explique que les femmes soient bannies des cérémonies les plus sacrées, qui consistent, au début de la période agricole, dans la confection de flageolets de bambou « nourris » d'offrandes et joués par les hommes, suffisamment loin des abris pour que les femmes ne puissent les apercevoir.

Bien que la saison ne s'y prêtât pas, je désirais beaucoup entendre les flûtes et en acquérir quelques exemplaires. Cédant à mon insistance, un groupe d'hommes partit en expédition : les gros bambous poussent seulement dans la forêt lointaine. Trois ou quatre jours plus tard, je fus réveillé en pleine nuit ; les voyageurs avaient attendu que les femmes fussent endormies. Ils m'entraînèrent à une centaine de mètres où, dissimulés par les buissons, ils se mirent à fabriquer les flageolets, puis à en jouer. Quatre exécutants soufflaient à l'unisson ; mais comme les instruments ne sonnent pas exactement pareil, on avait l'impression d'une trouble harmonie. La mélodie était différente des chants nambikwara auxquels j'étais habitué et qui, par leur carrure et leurs intervalles, évoquaient nos rondes campagnardes ; différente aussi des appels stridents qu'on sonne sur des ocarinas nasaux à trois trous, faits de deux morceaux de calebasse unis avec de la cire. Tandis que les airs joués sur les flageolets, limités à quelques notes, se signalaient par un chromatisme et des variations de rythme qui me semblaient offrir une parenté saisissante avec certains passages du *Sacre*, surtout les modulations des bois dans la partie intitulée « Action

rituelle des ancêtres* »[3]. Il n'aurait pas fallu qu'une femme s'aventurât parmi nous. L'indiscrète ou l'imprudente eût été assommée. Comme chez les Bororo, une véritable malédiction métaphysique plane sur l'élément féminin ; mais, à l'inverse des premières, les femmes nambikwara ne jouissent pas d'un statut juridique privilégié (bien qu'il semble, chez les Nambikwara aussi, que la filiation se transmette en ligne maternelle). Dans une société aussi peu organisée, ces tendances restent sous-entendues, et la synthèse s'opère plutôt à partir de conduites diffuses et nuancées.

Avec autant de tendresse que s'ils caressaient leurs épouses, les hommes évoquent le type de vie défini par l'abri temporaire et le panier permanent, où les moyens de subsistance les plus incongrus sont avidement extraits, ramassés, capturés chaque jour, où l'on vit exposé au vent, au froid et à la pluie, et qui ne laisse pas plus de trace que les âmes, dispersées par le vent et les orages, des femmes sur l'activité desquelles il repose essentiellement. Et ils conçoivent sous un tout autre aspect la vie sédentaire (dont le caractère spécifique et ancien est pourtant attesté par les espèces originales qu'ils cultivent), mais à laquelle l'immuable enchaînement des opérations agricoles confère la même perpétuité que les âmes masculines réincarnées, la durable maison d'été, et le terrain de culture qui recommencera à vivre et à produire « quand la mort de son précédent exploitant aura été oubliée… ».

Faut-il interpréter de la même façon l'extraordinaire instabilité dont témoignent les Nambikwara, qui passent rapidement de la cordialité à l'hostilité ? Les rares observateurs qui les ont approchés en ont été déconcertés. La bande d'Utiarity était celle qui, cinq ans auparavant, avait assassiné les missionnaires. Mes informateurs masculins décrivaient cette attaque avec complaisance et se disputaient la gloire d'avoir porté les meilleurs coups. En vérité, je ne pouvais leur en vouloir. J'ai connu beaucoup de missionnaires et j'ai apprécié la valeur humaine et scientifique de plusieurs. Mais les missions protestantes américaines qui cherchaient à pénétrer dans le Mato Grosso central autour de 1930 appartenaient à une espèce particulière : leurs membres provenaient de familles paysannes du Nebraska ou des Dakota, où les adolescents étaient élevés dans une croyance littérale à

* N° 133 de la partition d'orchestre. (Note de 2005-2006.)

l'Enfer et aux chaudrons d'huile bouillante. Certains se faisaient missionnaires comme on contracte une assurance. Ainsi tranquillisés sur leur salut, ils pensaient n'avoir rien d'autre à faire pour le mériter ; dans l'exercice de leur profession, ils témoignaient d'une dureté et d'une inhumanité révoltantes[4].

Comment l'incident responsable du massacre avait-il pu se produire ? Je m'en rendis compte moi-même à l'occasion d'une maladresse qui faillit me coûter cher. Les Nambikwara ont des connaissances toxicologiques. Ils fabriquent du curare pour leurs flèches à partir d'une infusion de la pellicule rouge revêtant la racine de certains *strychnos*, qu'ils font évaporer au feu jusqu'à ce que le mélange ait acquis une consistance pâteuse ; et ils emploient d'autres poisons végétaux que chacun transporte avec soi sous forme de poudres enfermées dans des tubes de plume ou de bambou, entourés de fils de coton ou d'écorce.

Ces poisons servent aux vengeances commerciales ou amoureuses ; j'y reviendrai.

Outre ces poisons de caractère scientifique, que les indigènes préparent ouvertement sans aucune de ces précautions et complications magiques qui accompagnent, plus au nord, la fabrication du curare, les Nambikwara en ont d'autres dont la nature est mystérieuse. Dans des tubes identiques à ceux contenant les poisons vrais, ils recueillent des particules de résine exsudée par un arbre du genre *bombax*, au tronc renflé dans sa partie moyenne ; ils croient qu'en projetant une particule sur un adversaire, ils provoqueront une condition physique semblable à celle de l'arbre : la victime enflera et mourra. Qu'il s'agisse de poisons véritables ou de substances magiques, les Nambikwara les désignent tous du même terme : *nandé.* Ce mot dépasse donc la signification étroite que nous attachons à celui de poison. Il connote toute espèce d'actions menaçantes ainsi que les produits ou objets susceptibles de servir à de telles actions[5].

Ces explications étaient nécessaires pour comprendre ce qui suit. J'avais emporté dans mes bagages quelques-uns de ces grands ballons multicolores en papier de soie qu'on emplit d'air chaud en suspendant à leur base une petite torche, et qu'on lance par centaines, au Brésil, à l'occasion de la fête de la Saint-Jean ; l'idée malencontreuse me vint un soir d'en offrir le spectacle aux indigènes. Un premier ballon qui prit feu au sol suscita une vive hilarité, comme si le

public avait eu la moindre notion de ce qui aurait dû se produire. Au contraire, le second réussit trop bien : il s'éleva rapidement, monta si haut que sa flamme se confondit avec les étoiles, erra longtemps au-dessus de nous et disparut. Mais la gaieté du début avait fait place à d'autres sentiments ; les hommes regardaient avec attention et hostilité, et les femmes, tête enfouie entre les bras et blotties l'une contre l'autre, étaient terrifiées. Le mot de *nandé* revenait avec insistance. Le lendemain matin, une délégation d'hommes se rendit auprès de moi, exigeant d'inspecter la provision de ballons afin de voir « s'il ne s'y trouvait pas du *nandé* ». Cet examen fut fait de façon minutieuse ; par ailleurs, grâce à l'esprit remarquablement positif (malgré ce qui vient d'être dit) des Nambikwara, une démonstration du pouvoir ascensionnel de l'air chaud à l'aide de petits fragments de papier lâchés au-dessus d'un feu, fut, sinon comprise, en tout cas acceptée. Comme à l'habitude quand il s'agit d'excuser un incident, on mit tout sur le dos des femmes « qui ne comprennent rien », « ont eu peur », et redoutaient mille calamités.

Je ne me faisais pas d'illusion : les choses auraient pu fort mal se terminer. Pourtant, cet incident, et d'autres que je conterai par la suite, n'ont rien enlevé à l'amitié que seule pouvait inspirer une intimité prolongée avec les Nambikwara. Aussi ai-je été bouleversé en lisant récemment, dans une publication d'un collègue étranger, la relation de sa rencontre avec la même bande indigène dont, dix ans avant qu'il ne la visitât, j'avais partagé l'existence à Utiarity. Quand il s'y rendit en 1949, deux missions étaient installées : les jésuites dont j'ai parlé, et des missionnaires américains protestants. La bande indigène ne comptait plus que dix-huit membres, au sujet desquels notre auteur s'exprime comme suit :

« De tous les Indiens que j'ai vus au Mato Grosso, cette bande rassemblait les plus misérables. Sur les huit hommes, un était syphilitique, un autre avait un flanc infecté, un autre une blessure au pied, un autre encore était couvert du haut en bas d'une maladie de peau squameuse, et il y avait aussi un sourd-muet. Pourtant, les femmes et les enfants paraissaient en bonne santé. Comme ils n'utilisent pas le hamac et dorment à même le sol, ils sont toujours couverts de terre. Quand les nuits sont froides, ils dispersent le feu et dorment dans les cendres chaudes [...] [Ils] portent des vêtements

seulement quand les missionnaires leur en donnent et exigent qu'ils les mettent. Leur dégoût du bain ne permet pas seulement la formation d'un enduit de poussière et de cendre sur leur peau et leur chevelure ; ils sont aussi couverts de parcelles pourries de viande et de poisson qui ajoutent leur odeur à celle de la sueur aigre, rendant leur voisinage repoussant. Ils semblent infectés par des parasites intestinaux car ils ont l'estomac distendu et ne cessent pas d'avoir des vents. À plusieurs reprises, travaillant avec des indigènes entassés dans une pièce étroite, j'étais obligé de m'interrompre pour aérer.

. . . .

« Les Nambikwara [...] sont hargneux et impolis jusqu'à la grossièreté. Quand je rendais visite à Julio à son campement, il arrivait souvent que je le trouve couché près du feu ; mais en me voyant approcher il me tournait le dos en déclarant qu'il ne désirait pas me parler. Les missionnaires m'ont raconté qu'un Nambikwara demandera plusieurs fois qu'on lui donne un objet, mais qu'en cas de refus il essayera de s'en emparer. Pour empêcher les Indiens d'entrer, ils rabattaient parfois le paravent de feuillage utilisé comme porte, mais si un Nambikwara voulait pénétrer, il défonçait cette cloison pour s'ouvrir un passage [...].

« Il n'est pas nécessaire de rester longtemps chez les Nambikwara pour prendre conscience de leurs sentiments profonds de haine, de méfiance et de désespoir qui suscitent chez l'observateur un état de dépression dont la sympathie n'est pas complètement exclue*. »

Pour moi, qui les ai connus à une époque où les maladies introduites par l'homme blanc les avaient déjà décimés, mais où — depuis les tentatives toujours humaines de Rondon — nul n'avait entrepris de les soumettre, je voudrais oublier cette description navrante et ne rien conserver dans la mémoire, que ce tableau repris de mes carnets de notes où je le griffonnai une nuit à la lueur de ma lampe de poche :

« Dans la savane obscure, les feux de campement brillent. Autour du foyer, seule protection contre le froid qui descend, derrière le frêle paravent de palmes et de branchages hâtivement planté dans le sol du côté d'où on redoute le

* Kalervo Oberg, *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*, Washington, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, publ. n° 15, 1953, p. 84-85.

vent ou la pluie; auprès des hottes emplies des pauvres objets qui constituent toute une richesse terrestre ; couchés à même la terre qui s'étend alentour, hantée par d'autres bandes également hostiles et craintives, les époux, étroitement enlacés, se perçoivent comme étant l'un pour l'autre le soutien, le réconfort, l'unique secours contre les difficultés quotidiennes et la mélancolie rêveuse qui, de temps à autre, envahit l'âme nambikwara. Le visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens, se sent pris d'angoisse et de pitié devant le spectacle de cette humanité si totalement démunie; écrasée, semble-t-il, contre le sol d'une terre hostile par quelque implacable cataclysme ; nue, grelottante auprès des feux vacillants. Il circule à tâtons parmi les broussailles, évitant de heurter une main, un bras, un torse, dont on devine les chauds reflets à la lueur des feux. Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue ; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et, rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine[6]. »

XXVIII

LEÇON D'ÉCRITURE

Au moins indirectement, je souhaitais me rendre compte du chiffre approximatif de la population nambikwara. En 1915, Rondon l'avait estimé à vingt mille, ce qui était probablement exagéré; mais à cette époque, les bandes atteignaient plusieurs centaines de membres et toutes les indications recueillies sur la ligne suggéraient un déclin rapide : il y a trente ans, la fraction connue du groupe sabané comprenait plus de mille individus ; quand le groupe visita la station télégraphique de Campos Novos en 1928, on recensa cent vingt-sept hommes, plus les femmes et les enfants. En novembre 1929 cependant, une épidémie de grippe se déclara alors que le groupe campait au lieu-dit Espirro. La

maladie évolua vers une forme d'œdème pulmonaire, et trois cents indigènes moururent en quarante-huit heures. Tout le groupe se débanda, laissant en arrière les malades et les mourants. Des mille Sabané jadis connus, dix-neuf hommes subsistaient seuls en 1938 avec leurs femmes et leurs enfants. À l'épidémie, il faut peut-être ajouter, pour expliquer ces chiffres, que les Sabané se mirent en guerre il y a quelques années contre certains voisins orientaux. Mais un large groupe installé non loin de Tres Buritis fut liquidé par la grippe en 1927, sauf six ou sept personnes dont trois seulement étaient encore vivantes en 1938. Le groupe Tarundé, jadis l'un des plus importants, comptait douze hommes (plus les femmes et les enfants) en 1936 ; de ces douze hommes, quatre survivaient en 1939.

Qu'en était-il à présent ? Guère plus de deux mille indigènes, sans doute dispersés à travers le territoire. Je ne pouvais songer à un recensement systématique en raison de l'hostilité permanente de certains groupes et de la mobilité de toutes les bandes pendant la période nomade. Mais j'essayai de convaincre mes amis d'Utiarity de m'emmener vers leur village après y avoir organisé une sorte de rendez-vous avec d'autres bandes, parentes ou alliées ; ainsi pourrais-je estimer les dimensions actuelles d'un rassemblement et les comparer en valeur relative avec ceux précédemment observés. Le chef de la bande hésitait : il n'était pas sûr de ses invités et si mes compagnons et moi-même venions à disparaître dans cette région où aucun Blanc n'avait pénétré depuis le meurtre des sept ouvriers de la ligne télégraphique en 1925, la paix précaire qui y régnait risquait d'être compromise pour longtemps[1].

Finalement, il accepta sous la condition que nous réduirions notre équipage : on prendrait seulement quatre bœufs pour porter les cadeaux. Même ainsi, il faudrait renoncer à emprunter les pistes habituelles, dans des fonds de vallée encombrés de végétation où les animaux ne passeraient pas. Nous irions par le plateau, en suivant un itinéraire improvisé pour la circonstance.

Ce voyage, qui était fort risqué, m'apparaît aujourd'hui comme un épisode grotesque. À peine venions-nous de quitter Juruena que mon camarade brésilien remarqua l'absence des femmes et des enfants : seuls les hommes nous accompagnaient, armés de l'arc et des flèches. Dans la littérature de voyage, de telles circonstances annoncent une

attaque imminente. Nous avancions donc en proie à des sentiments mélangés, vérifiant de temps à autre la position de nos revolvers Smith et Wesson (nos hommes prononçaient Cemite Vechetone) et de nos carabines. Vaines craintes : vers la mi-journée, nous retrouvions le reste de la bande que le chef prévoyant avait fait partir la veille, sachant que nos mulets marcheraient plus vite que les femmes chargées de leur hotte et ralenties par la marmaille.

Peu après cependant, les Indiens se perdirent : le nouvel itinéraire était moins simple qu'ils ne l'avaient imaginé. Vers le soir il fallut s'arrêter dans la brousse ; on nous avait promis du gibier, les indigènes comptaient sur nos carabines et n'avaient rien emporté, nous ne possédions que des provisions de secours qu'il était impossible de partager entre tous. Une troupe de cervidés qui paissaient aux bords d'une source s'enfuit à notre approche. Le lendemain matin régnait un mécontentement général, visant ostensiblement le chef tenu responsable d'une affaire que lui et moi nous avions combinée. Au lieu d'entreprendre une expédition de chasse ou de cueillette, chacun décida de se coucher à l'ombre des abris, et on laissa le chef découvrir seul la solution du problème. Il disparut, accompagné par l'une de ses femmes ; vers le soir, on les vit tous deux revenir, leurs lourdes hottes remplies de sauterelles qu'ils avaient passé la journée entière à récolter. Bien que le pâté de sauterelles ne soit pas un plat très apprécié, tout le monde mangea avec appétit et retrouva sa belle humeur. On se remit en route le lendemain[2].

Enfin, nous atteignîmes le lieu du rendez-vous. C'était une terrasse sableuse surplombant un cours d'eau bordé d'arbres entre lesquels se nichaient les jardins indigènes. Des groupes arrivaient par intermittence. Vers le soir, il y eut soixante-quinze personnes représentant dix-sept familles et groupées sous treize abris à peine plus solides que ceux des campements. On m'expliqua qu'au moment des pluies, tout ce monde se répartirait entre cinq huttes rondes construites pour durer quelques mois. Plusieurs indigènes semblaient n'avoir jamais vu de Blanc et leur accueil rébarbatif, la nervosité manifeste du chef suggéraient qu'il leur avait un peu forcé la main. Nous n'étions pas rassurés, les Indiens non plus ; la nuit s'annonçait froide ; comme il n'y avait pas d'arbres où accrocher nos hamacs, nous fûmes réduits à coucher par terre à la manière nambikwara. Personne ne dormit : on passa la nuit à se surveiller poliment.

Il eût été peu sage de prolonger l'aventure. J'insistai auprès du chef pour qu'on procédât aux échanges sans tarder. Alors se place un incident extraordinaire qui m'oblige à remonter un peu en arrière. On se doute que les Nambikwara ne savent pas écrire ; mais ils ne dessinent pas davantage, à l'exception de quelques pointillés ou zigzags sur leurs calebasses. Comme chez les Caduveo, je distribuai pourtant des feuilles de papier et des crayons dont ils ne firent rien au début ; puis un jour je les vis tous occupés à tracer sur le papier des lignes horizontales ondulées. Que voulaient-ils donc faire ? Je dus me rendre à l'évidence : ils écrivaient ou, plus exactement, cherchaient à faire de leur crayon le même usage que moi, le seul qu'ils pussent alors concevoir, car je n'avais pas encore essayé de les distraire par mes dessins. Pour la plupart, l'effort s'arrêtait là ; mais le chef de bande voyait plus loin. Seul, sans doute, il avait compris la fonction de l'écriture. Aussi m'a-t-il réclamé un bloc-notes et nous sommes pareillement équipés quand nous travaillons ensemble. Il ne me communique pas verbalement les informations que je lui demande, mais trace sur son papier des lignes sinueuses et me les présente, comme si je devais lire sa réponse. Lui-même est à moitié dupe de sa comédie ; chaque fois que sa main achève une ligne, il l'examine anxieusement comme si la signification devait en jaillir, et la même désillusion se peint sur son visage. Mais il n'en convient pas ; et il est tacitement entendu entre nous que son grimoire possède un sens que je feins de déchiffrer ; le commentaire verbal suit presque aussitôt et me dispense de réclamer les éclaircissements nécessaires[3].

Or, à peine avait-il rassemblé tout son monde qu'il tira d'une hotte un papier couvert de lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que je devais donner en retour des cadeaux offerts : à celui-ci, contre un arc et des flèches, un sabre d'abatis ! à tel autre, des perles ! pour ses colliers... Cette comédie se prolongea pendant deux heures. Qu'espérait-il ? Se tromper lui-même, peut-être ; mais plutôt étonner ses compagnons, les persuader que les marchandises passaient par son intermédiaire, qu'il avait obtenu l'alliance du Blanc et qu'il participait à ses secrets. Nous étions en hâte de partir, le moment le plus redoutable étant évidemment celui où toutes les merveilles que j'avais apportées seraient réunies dans d'autres mains. Aussi je ne cherchai pas à

approfondir l'incident et nous nous mîmes en route, toujours guidés par les Indiens.

Le séjour avorté, la mystification dont je venais à mon insu d'être l'instrument avaient créé un climat irritant ; au surplus, mon mulet avait de l'aphte et souffrait de la bouche. Il avançait avec impatience ou s'arrêtait brusquement ; nous nous querellâmes. Sans que je m'en aperçusse, je me trouvai soudain seul dans la brousse, ayant perdu ma direction.

Que faire ? Comme on le raconte dans les livres, alerter le gros de la troupe par un coup de fusil. Je descends de ma monture, je tire. Rien. Au deuxième coup, il me semble qu'on réplique. J'en tire un troisième, qui a le don d'effrayer le mulet ; il part au trot et s'arrête à quelque distance.

Méthodiquement, je me débarrasse de mes armes et de mon matériel photographique, et je dépose le tout au pied d'un arbre dont je repère l'emplacement. Je cours alors à la conquête du mulet que j'entrevois, dans de paisibles dispositions. Il me laisse approcher et fuit au moment où je crois saisir les rênes, recommence ce manège à plusieurs reprises et m'entraîne. Désespéré, je fais un bond et me pends des deux mains à sa queue. Surpris par ce procédé inhabituel, il renonce à m'échapper. Je remonte en selle et vais récupérer mon matériel. Nous avions tellement tournillé que je ne pus le trouver.

Démoralisé par cette perte, j'entrepris alors de rejoindre ma troupe. Ni le mulet ni moi ne savions où elle avait passé. Tantôt je me décidais pour une direction que le mulet prenait en renâclant ; tantôt je lui laissais la bride sur le cou et il se mettait à tourner en rond. Le soleil descendait sur l'horizon, je n'avais plus d'arme et je m'attendais tout le temps à recevoir une volée de flèches. Peut-être n'étais-je pas le premier à pénétrer dans cette zone hostile, mais mes prédécesseurs n'en étaient pas revenus, et même en me laissant de côté, mon mulet offrait une proie très désirable à des gens qui n'ont pas grand-chose à se mettre sous la dent. Tout en agitant ces sombres pensées, je guettais le moment où le soleil serait couché, projetant d'incendier la brousse, car j'avais au moins des allumettes. Peu avant de m'y résoudre, j'entendis des voix : deux Nambikwara étaient revenus sur leurs pas dès qu'on eut remarqué mon absence et me suivaient à la trace depuis la mi-journée ; retrouver mon matériel fut pour eux jeu d'enfant. À la nuit, ils me conduisirent au campement où la troupe attendait.

Encore tourmenté par cet incident ridicule, je dormis mal et trompai l'insomnie en me remémorant la scène des échanges. L'écriture avait donc fait son apparition chez les Nambikwara ; mais non point, comme on aurait pu l'imaginer, au terme d'un apprentissage laborieux. Son symbole avait été emprunté tandis que sa réalité demeurait étrangère. Et cela, en vue d'une fin sociologique plutôt qu'intellectuelle. Il ne s'agissait pas de connaître, de retenir ou de comprendre, mais d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu — ou d'une fonction — aux dépens d'autrui. Un indigène encore à l'âge de pierre avait deviné que le grand moyen de comprendre, à défaut de le comprendre, pouvait au moins servir à d'autres fins. Après tout, pendant des millénaires et même aujourd'hui dans une grande partie du monde, l'écriture existe comme institution dans des sociétés dont les membres, en immense majorité, n'en possèdent pas le maniement. Les villages où j'ai séjourné dans les collines de Chittagong au Pakistan oriental sont peuplés d'illettrés ; chacun a cependant son scribe qui remplit sa fonction auprès des individus et de la collectivité. Tous connaissent l'écriture et l'utilisent au besoin, mais du dehors et comme un médiateur étranger avec lequel ils communiquent par des méthodes orales. Or, le scribe est rarement un fonctionnaire ou un employé du groupe : sa science s'accompagne de puissance, tant et si bien que le même individu réunit souvent les fonctions de scribe et d'usurier, non point seulement qu'il ait besoin de lire et d'écrire pour exercer son industrie ; mais parce qu'il se trouve aussi, à double titre, être celui qui *a prise* sur les autres.

C'est une étrange chose que l'écriture. Il semblerait que son apparition n'eût pu manquer de déterminer des changements profonds dans les conditions d'existence de l'humanité ; et que ces transformations dussent être surtout de nature intellectuelle. La possession de l'écriture multiplie prodigieusement l'aptitude des hommes à préserver les connaissances. On la concevrait volontiers comme une mémoire artificielle, dont le développement devrait s'accompagner d'une meilleure conscience du passé, donc d'une plus grande capacité à organiser le présent et l'avenir. Après avoir éliminé tous les critères proposés pour distinguer la barbarie de la civilisation, on aimerait au moins retenir celui-là : peuples avec ou sans écriture, les uns capables de cumuler les acquisitions anciennes et progressant de plus en

plus vite vers le but qu'ils se sont assigné, tandis que les autres, impuissants à retenir le passé au-delà de cette frange que la mémoire individuelle suffit à fixer, resteraient prisonniers d'une histoire fluctuante à laquelle manqueraient toujours une origine et la conscience durable du projet.

Pourtant, rien de ce que nous savons de l'écriture et de son rôle dans l'évolution ne justifie une telle conception. Une des phases les plus créatrices de l'histoire de l'humanité se place pendant l'avènement du néolithique : responsable de l'agriculture, de la domestication des animaux et d'autres arts. Pour y parvenir, il a fallu que, pendant des millénaires, de petites collectivités humaines observent, expérimentent et transmettent le fruit de leurs réflexions. Cette immense entreprise s'est déroulée avec une rigueur et une continuité attestées par le succès, alors que l'écriture était encore inconnue. Si celle-ci est apparue entre le IVe et le IIIe millénaire avant notre ère, on doit voir en elle un résultat déjà lointain (et sans doute indirect) de la révolution néolithique, mais nullement sa condition. À quelle grande innovation est-elle liée ? Sur le plan de la technique, on ne peut guère citer que l'architecture. Mais celle des Égyptiens ou des Sumériens n'était pas supérieure aux ouvrages de certains Américains qui ignoraient l'écriture au moment de la découverte. Inversement, depuis l'invention de l'écriture jusqu'à la naissance de la science moderne, le monde occidental a vécu quelque cinq mille années pendant lesquelles ses connaissances ont fluctué plus qu'elles ne se sont accrues. On a souvent remarqué qu'entre le genre de vie d'un citoyen grec ou romain et celui d'un bourgeois européen du XVIIIe siècle il n'y avait pas grande différence. Au néolithique, l'humanité a accompli des pas de géant sans le secours de l'écriture ; avec elle, les civilisations historiques de l'Occident ont longtemps stagné. Sans doute concevrait-on mal l'épanouissement scientifique du XIXe et du XXe siècle sans écriture. Mais cette condition nécessaire n'est certainement pas suffisante pour l'expliquer.

Si l'on veut mettre en corrélation l'apparition de l'écriture avec certains traits caractéristiques de la civilisation, il faut chercher dans une autre direction. Le seul phénomène qui l'ait fidèlement accompagnée est la formation des cités et des empires, c'est-à-dire l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus et leur hiérarchisation en castes et en classes. Telle est, en tout cas, l'évo-

lution typique à laquelle on assiste, depuis l'Égypte jusqu'à la Chine, au moment où l'écriture fait son début : elle paraît favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination. Cette exploitation, qui permettait de rassembler des milliers de travailleurs pour les astreindre à des tâches exténuantes, rend mieux compte de la naissance de l'architecture que la relation directe envisagée tout à l'heure. Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre[4].

Il existe cependant des exceptions à la règle : l'Afrique indigène a possédé des empires groupant plusieurs centaines de milliers de sujets ; dans l'Amérique précolombienne, celui des Inca en réunissait des millions. Mais, dans les deux continents, ces tentatives se sont montrées également précaires. On sait que l'empire des Inca s'est établi aux environs du XII[e] siècle ; les soldats de Pizarre n'en auraient certainement pas triomphé aisément s'ils ne l'avaient trouvé, trois siècles plus tard, en pleine décomposition[5]. Si mal connue que nous soit l'histoire ancienne de l'Afrique, nous devinons une situation analogue : de grandes formations politiques naissaient et disparaissaient dans l'intervalle de quelques dizaines d'années. Il se pourrait donc que ces exemples vérifiassent l'hypothèse au lieu de la contredire. Si l'écriture n'a pas suffi à consolider les connaissances, elle était peut-être indispensable pour affermir les dominations. Regardons plus près de nous : l'action systématique des États européens en faveur de l'instruction obligatoire, qui se développe au cours du XIX[e] siècle, va de pair avec l'extension du service militaire et la prolétarisation. La lutte contre l'analphabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle des citoyens par le pouvoir. Car il faut que tous sachent lire pour que ce dernier puisse dire : nul n'est censé ignorer la loi.

Du plan national, l'entreprise est passée sur le plan international, grâce à cette complicité qui s'est nouée, entre de jeunes États — confrontés à des problèmes qui furent les nôtres il y a un ou deux siècles — et une société internationale de nantis, inquiète de la menace que représentent pour sa stabilité les réactions de peuples mal entraînés par la

parole écrite à penser en formules modifiables à volonté, et à donner prise aux efforts d'édification. En accédant au savoir entassé dans les bibliothèques, ces peuples se rendent vulnérables aux mensonges que les documents imprimés propagent en proportion encore plus grande. Sans doute les dés sont-ils jetés. Mais, dans mon village nambikwara, les fortes têtes étaient tout de même les plus sages. Ceux qui se désolidarisèrent de leur chef après qu'il eut essayé de jouer la carte de la civilisation (à la suite de ma visite il fut abandonné de la plupart des siens) comprenaient confusément que l'écriture et la perfidie pénétraient chez eux de concert. Réfugiés dans une brousse plus lointaine, ils se sont ménagé un répit. Le génie de leur chef, percevant d'un seul coup le secours que l'écriture pouvait apporter à son pouvoir, et atteignant ainsi le fondement de l'institution sans en posséder l'usage, inspirait cependant l'admiration. En même temps, l'épisode attirait mon attention sur un nouvel aspect de la vie nambikwara : je veux dire les relations politiques entre les personnes et les groupes. J'allais bientôt pouvoir les observer de façon plus directe.

Alors que nous nous trouvions encore à Utiarity, une épidémie d'ophtalmie purulente s'était déclenchée parmi les indigènes. Cette infection d'origine gonococcique les gagnait tous, provoquant des douleurs abominables et une cécité qui risquait d'être définitive. Pendant plusieurs jours, la bande fut complètement paralysée. Les indigènes se soignaient avec une eau où ils avaient laissé macérer une certaine écorce, instillée dans l'œil au moyen d'une feuille roulée en cornet. La maladie s'étendit à notre groupe : d'abord ma femme qui avait participé à toutes les expéditions antérieures avec en partage l'étude de la culture matérielle ; elle se trouva si gravement atteinte qu'il fallut l'évacuer définitivement ; puis la plupart des hommes de troupe et mon compagnon brésilien[6]. Bientôt il n'y eut plus moyen d'avancer ; je mis le gros de l'effectif au repos avec notre médecin pour donner les soins nécessaires, et je gagnai, avec deux hommes et quelques bêtes, la station de Campos Novos au voisinage de laquelle plusieurs bandes indigènes étaient signalées. Je passai là quinze jours dans une demi-oisiveté employée à cueillir à peine mûrs les fruits d'un verger redevenu sauvage : goyaves dont l'âpre saveur et la texture pierreuse sont toujours en retrait sur le parfum ; et cajus aussi vivement colorés que des perroquets, dont la pulpe rêche recèle dans

ses cellules spongieuses un suc astringent et de haut goût ; pour les repas, il suffisait de se rendre à l'aube dans un bosquet distant de quelques centaines de mètres du campement, où les palombes fidèles au rendez-vous se laissaient facilement abattre. C'est à Campos Novos que je rencontrai deux bandes venues du Nord et qu'avait attirées l'espoir de mes cadeaux.

Ces bandes étaient aussi mal disposées l'une envers l'autre qu'elles l'étaient toutes deux à mon égard. Dès le début, mes présents furent moins sollicités qu'exigés. Pendant les premiers jours une seule bande se trouvait sur les lieux, en même temps qu'un indigène d'Utiarity qui m'avait devancé. Témoignait-il trop d'intérêt à une jeune femme appartenant au groupe de ses hôtes ? Je le crois. Les rapports se gâtèrent presque tout de suite entre les étrangers et leur visiteur, et celui-ci prit l'habitude de venir à mon campement chercher une atmosphère plus cordiale : il partageait aussi mes repas. Le fait fut remarqué, et un jour qu'il était à la chasse, je reçus la visite de quatre indigènes formant une sorte de délégation. Sur un ton menaçant, ils m'invitèrent à mêler du poison à la nourriture de mon convive ; ils m'apportaient d'ailleurs ce qu'il fallait ; quatre petits tubes liés ensemble avec du fil de coton et remplis d'une poudre grise. J'étais fort ennuyé : en refusant nettement, je m'exposais à l'hostilité de la bande dont les intentions maléfiques m'incitaient à la prudence. Je préférai donc exagérer mon ignorance de la langue et feignis une incompréhension totale. Après plusieurs tentatives au cours desquelles on me répéta inlassablement que mon protégé était *kakoré*, très méchant, et qu'il fallait s'en débarrasser au plus vite, la délégation se retira en manifestant son mécontentement. Je prévins l'intéressé qui disparut aussitôt ; je ne devais le revoir que plusieurs mois plus tard, à mon retour dans la région[7].

Heureusement, la seconde bande arriva le lendemain, et les indigènes découvrirent en elle un autre objet vers quoi tourner leur hostilité. La rencontre eut lieu à mon campement qui était à la fois un terrain neutre et le but de tous ces déplacements. Je me trouvai donc aux premières loges. Les hommes étaient venus seuls ; très vite, une longue conversation s'engagea entre leurs chefs respectifs, consistant plutôt en une succession de monologues alternés, sur un ton plaintif et nasillard que je n'avais jamais entendu auparavant. « Nous sommes très irrités ! Vous êtes nos ennemis ! »

geignaient les uns ; à quoi les autres répondaient à peu près : « Nous ne sommes pas irrités ! Nous sommes vos frères ! Nous sommes amis ! Des amis ! Nous pouvons nous entendre ! », etc.[8]. Une fois terminé cet échange de provocations et de protestations, un campement commun s'organisa à côté du mien. Après quelques chants et danses au cours desquels chaque groupe dépréciait sa propre exhibition en la comparant à celle de l'adversaire — « Les Tamaindé chantent bien ! Nous, nous chantons mal ! » — la querelle reprit et le ton ne tarda pas à s'élever. La nuit n'était pas encore très avancée que les discussions mélangées aux chants faisaient un extraordinaire vacarme, dont la signification m'échappait. Des gestes de menace s'esquissaient, parfois même des rixes se produisaient, tandis que d'autres indigènes s'interposaient en médiateurs. Toutes les menaces se ramènent à des gestes mettant en cause les parties sexuelles. Un Nambikwara témoigne son antipathie en saisissant sa verge à deux mains et en la pointant vers l'adversaire. Ce geste prélude à une agression sur la personne visée, comme pour lui arracher la touffe en paille de *buriti* attachée sur le devant de la ceinture, au-dessus des parties sexuelles. Celles-ci « sont cachées par la paille », et « on se bat pour arracher la paille ». Cette action est purement symbolique car le cache-sexe masculin est fait d'une matière si fragile, et se réduit à si peu de chose qu'il n'assure ni protection ni même dissimulation des organes. On cherche aussi à s'emparer de l'arc et des flèches de l'adversaire et à les déposer à l'écart. Dans toutes ces conduites, l'attitude des indigènes est extrêmement tendue, comme dans un état de colère violente et contenue. Ces bagarres dégénèrent éventuellement en conflits généralisés ; cette fois pourtant, elles se calmèrent à l'aube. Toujours dans le même état d'irritation apparente, et avec des gestes sans douceur, les adversaires se mirent alors à s'examiner les uns les autres, palpant les pendants d'oreilles, les bracelets de coton, les petits ornements de plumes, et marmonnant des paroles rapides : « Donne… donne… vois… cela… c'est joli ! » tandis que le propriétaire protestait : « C'est laid… vieux… abîmé !… »

Cette *inspection de réconciliation* marque la conclusion du conflit. En effet, elle introduit un autre genre de relations entre les groupes : les échanges commerciaux. Si sommaire que soit la culture matérielle des Nambikwara, les produits de l'industrie de chaque bande sont hautement prisés

au-dehors. Les orientaux ont besoin de poteries et de semences ; les septentrionaux considèrent que leurs voisins plus au sud font des colliers particulièrement précieux. Aussi la rencontre de deux groupes, quand elle peut se dérouler de façon pacifique, a-t-elle pour conséquence une série de cadeaux réciproques ; le conflit fait place au marché.

À vrai dire, on a du mal à admettre que des échanges sont en cours ; le matin qui suivit la querelle, chacun vaquait à ses occupations habituelles, et les objets ou produits passaient de l'un à l'autre, sans que celui qui donnait fît remarquer le geste par lequel il déposait son présent, et sans que celui qui recevait prêtât attention à son nouveau bien. Ainsi s'échangeaient du coton décortiqué et des pelotes de fil ; des blocs de cire ou de résine ; de la pâte d'urucu ; des coquillages, des pendants d'oreilles, des bracelets et des colliers ; du tabac et des semences ; des plumes et des lattes de bambou destinées à faire les pointes de flèches ; des écheveaux de fibres de palmes, des piquants de porc-épic ; des pots entiers ou des débris de céramique ; des calebasses. Cette mystérieuse circulation de marchandises se prolongea pendant une demi-journée, après quoi les groupes se séparèrent, et chacun repartit dans sa direction.

Ainsi les Nambikwara s'en remettent-ils à la générosité du partenaire. L'idée qu'on puisse estimer, discuter ou marchander, exiger ou recouvrer leur est totalement étrangère. J'avais offert à un indigène un sabre d'abatis comme prix de transport d'un message à un groupe voisin. Au retour du voyageur, je négligeai de lui donner immédiatement la récompense convenue, pensant qu'il viendrait lui-même la chercher. Il n'en fut rien ; le lendemain, je ne pus le trouver ; il était parti, très irrité me dirent ses compagnons, et je ne l'ai plus revu. Il fallut confier le présent à un autre indigène. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que, les échanges terminés, l'un des groupes se retire mécontent de son lot et accumule pendant des semaines ou des mois (faisant l'inventaire de ses acquisitions et se rappelant ses propres présents) une amertume qui deviendra de plus en plus agressive. Bien souvent, les guerres n'ont pas d'autre origine ; il existe naturellement d'autres causes telles qu'un assassinat, ou un rapt de femme à entreprendre ou à venger ; mais il ne semble pas qu'une bande se sente collectivement tenue à des représailles pour un dommage fait à l'un de ses membres. Toutefois, en raison de l'animosité qui règne

entre les groupes, ces prétextes sont volontiers accueillis, surtout si l'on se sent en force. Le projet est présenté par un guerrier qui expose ses griefs sur le même ton et dans le même style où se feront les discours de rencontre : « Holà ! Venez ici ! Allons ! Je suis irrité ! très irrité ! des flèches ! des grandes flèches ! »

Revêtus de parures spéciales : touffes de paille de *buriti* bariolées de rouge, casques de peau de jaguar, les hommes se réunissent sous la conduite du chef et dansent. Un rite divinatoire doit être accompli ; le chef, ou le sorcier dans les groupes où il existe, cache une flèche dans un coin de brousse. La flèche est recherchée le lendemain. Quand elle est maculée de sang, la guerre est décidée, sinon on y renonce. Beaucoup d'expéditions ainsi commencées se terminent après quelques kilomètres de marche. L'excitation et l'enthousiasme tombent, et la troupe rentre au logis. Mais certaines sont poussées jusqu'à l'exécution et peuvent être sanglantes. Les Nambikwara attaquent à l'aube et tendent leur embuscade en se dispersant à travers la brousse. Le signal d'attaque est donné de proche en proche, grâce au sifflet que les indigènes portent pendu au cou. Cet instrument, composé de deux tubes de bambou liés avec du fil de coton, reproduit approximativement le cri du grillon et, pour cette raison sans doute, porte le même nom que cet insecte. Les flèches de guerre sont identiques à celles qu'on utilise normalement pour la chasse aux grands animaux ; mais on découpe en dents de scie leur pointe lancéolée. Les flèches empoisonnées au curare, qui sont d'un usage courant pour la chasse, ne sont jamais employées. Le blessé s'en débarrasserait avant que le poison n'ait eu le temps de se diffuser.

XXIX

HOMMES, FEMMES, CHEFS

Au-delà de Campos Novos[1], le poste de Vilhena — au point culminant du plateau — se composait en 1938 de quelques huttes au milieu d'une friche longue et large de quelques centaines de mètres, marquant l'emplacement où

(dans l'esprit des constructeurs de la ligne) devait s'élever la Chicago du Mato Grosso. Il paraît qu'on y trouve maintenant un champ d'aviation militaire; de mon temps, la population se réduisait à deux familles privées de tout ravitaillement depuis huit ans et qui, comme je l'ai conté, étaient parvenues à se maintenir en équilibre biologique avec une harde de petits cervidés dont elles vivaient parcimonieusement[2].

Je rencontrai là deux nouvelles bandes, dont l'une comprenait dix-huit personnes parlant un dialecte proche de ceux que je commençais à connaître, tandis que l'autre, forte de trente-quatre membres, faisait usage d'une langue inconnue; par la suite, il ne m'a pas été possible de l'identifier. Chacune était conduite par un chef, aux attributions purement profanes, semblait-il, dans le premier cas; mais le chef de la bande la plus importante allait bientôt se révéler comme une sorte de sorcier. Son groupe se désignait du nom de Sabané; les autres s'appelaient Tarundé.

À part la langue rien ne les distinguait: les indigènes avaient même apparence et même culture. C'était déjà le cas à Campos Novos; mais au lieu de se témoigner une hostilité réciproque les deux bandes de Vilhena vivaient en bonne intelligence. Bien que leurs feux de camp restassent séparés, elles voyageaient ensemble, campaient l'une à côté de l'autre et semblaient avoir uni leurs destins. Surprenante association, si l'on considère que les indigènes ne parlaient pas la même langue et que les chefs ne pouvaient pas communiquer, sinon par le truchement d'une ou deux personnes de chaque groupe qui jouaient le rôle d'interprètes.

Leur réunion devait être récente. J'ai expliqué qu'entre 1907 et 1930 les épidémies provoquées par l'arrivée des Blancs ont décimé les Indiens. En conséquence, plusieurs bandes ont dû se trouver réduites à si peu de chose qu'il leur devenait impossible de poursuivre une existence indépendante. À Campos Novos, j'avais observé les antagonismes internes de la société nambikwara, j'avais vu à l'œuvre les forces de désorganisation. À Vilhena, au contraire, j'assistai à une tentative de reconstruction. Car il n'y avait pas de doute que les indigènes avec lesquels je campais n'eussent élaboré un plan. Tous les hommes adultes d'une bande appelaient « sœurs » les femmes de l'autre, et celles-ci nommaient « frères » les hommes occupant la position symétrique. Quant aux hommes des deux bandes, ils se dési-

gnaient les uns les autres du terme qui, dans leurs langues respectives, signifie cousin du type croisé et correspond à la relation d'alliance que nous traduirions par « beau-frère ». Étant donné les règles du mariage nambikwara, cette nomenclature a pour résultat de placer tous les enfants d'une bande dans la situation d'« époux potentiels » des enfants de l'autre bande et réciproquement. Si bien que, par le jeu des intermariages, les deux bandes auraient fusionné dès la prochaine génération[3].

Des obstacles se dressaient encore sur la voie de ce grand dessein. Une troisième bande ennemie des Tarundé circulait dans les environs ; certains jours on apercevait ses feux de camp, et on se tenait prêt à toute éventualité. Comme je comprenais un peu le dialecte tarundé mais pas le sabané, je me trouvais plus proche du premier groupe ; l'autre, avec lequel je ne pouvais communiquer, me témoignait aussi moins de confiance. Il ne m'appartient donc pas de présenter son point de vue. En tout cas les Tarundé n'étaient pas très sûrs que leurs amis se fussent ralliés à la formule d'union sans arrière-pensée. Ils redoutaient le troisième groupe, et plus encore que les Sabané ne se décidassent brusquement à changer de camp.

À quel point leurs craintes étaient fondées, un curieux incident devait vite le montrer. Un jour que les hommes étaient partis à la chasse, le chef sabané ne revint pas à l'heure habituelle. Personne ne l'avait vu de la journée. La nuit tomba, et vers 9 ou 10 heures du soir la consternation régnait au campement, particulièrement au foyer du disparu dont les deux femmes et l'enfant se tenaient enlacés, en pleurant par avance la mort de leur époux et père. À ce moment, je décidai, accompagné par quelques indigènes, de faire une ronde alentour. Il ne nous fallut pas marcher deux cents mètres pour découvrir notre homme, accroupi sur le sol et grelottant dans l'obscurité ; il était entièrement nu, c'est-à-dire privé de ses colliers, bracelets, pendants d'oreilles et de sa ceinture ; à la lumière de ma lampe électrique, nous pouvions deviner son expression tragique et son teint décomposé. Il se laissa sans difficulté soutenir jusqu'au campement, où il s'assit muet et dans une attitude d'accablement tout à fait impressionnante.

Son histoire lui fut arrachée par un auditoire anxieux. Il expliqua qu'il avait été emporté par le tonnerre que les Nambikwara appellent *amon* (un orage — avant-coureur de

la saison des pluies — avait eu lieu la même journée) ; celui-ci l'avait enlevé dans les airs jusqu'à un point qu'il désigna, éloigné de vingt-cinq kilomètres du campement (Rio Ananaz), l'avait dépouillé de tous ses ornements, puis ramené par la même voie et déposé à l'endroit où nous l'avions découvert. Tout le monde s'endormit en commentant l'événement, et le lendemain matin le chef sabané avait retrouvé non seulement sa bonne humeur habituelle, mais aussi toutes ses parures, ce dont personne ne s'étonna, et dont il ne fournit aucune explication. Les jours suivants, une version très différente de l'événement commença d'être colportée par les Tarundé. Ils disaient que, sous le couvert de relations avec l'autre monde, le chef avait engagé des tractations avec la bande d'Indiens qui campaient dans le voisinage. Ces insinuations ne furent d'ailleurs jamais développées, et la version officielle de l'affaire resta admise ostensiblement. Néanmoins, en conversations privées, le chef tarundé laissait transparaître ses préoccupations. Comme les deux groupes nous quittèrent peu après, je ne sus jamais la fin de l'histoire[4].

Cet incident, joint aux observations précédentes, m'incitait à réfléchir sur la nature des bandes nambikwara et sur l'influence politique que leurs chefs pouvaient exercer dans leur sein. Il n'existe pas de structure sociale plus frêle et éphémère que la bande nambikwara. Si le chef paraît trop exigeant, s'il revendique pour lui-même trop de femmes ou s'il est incapable de donner une solution satisfaisante au problème du ravitaillement en période de disette, le mécontentement surgira. Des individus ou des familles entières se sépareront du groupe et iront rejoindre une autre bande jouissant d'une réputation meilleure. Il se peut que cette bande ait une alimentation plus abondante, grâce à la découverte de nouveaux terrains de chasse ou de ramassage ; ou qu'elle se soit enrichie en ornements et en instruments par des échanges commerciaux avec des groupes voisins, ou même qu'elle soit devenue plus puissante à la suite d'une expédition victorieuse. Un jour viendra où le chef se trouvera à la tête d'un groupe trop réduit pour faire face aux difficultés quotidiennes et pour protéger ses femmes contre la convoitise des étrangers. Dans ce cas, il n'aura pas d'autre recours que d'abandonner son commandement et de se rallier, avec ses derniers compagnons, à une faction plus heureuse. On voit donc que la structure sociale nambikwara est

dans un état fluide. La bande se forme et se désorganise, elle s'accroît et disparaît. Dans l'intervalle de quelques mois, sa composition, ses effectifs et sa distribution deviennent parfois méconnaissables. Des intrigues politiques à l'intérieur de la même bande et des conflits entre bandes voisines imposent leur rythme à ces variations, et la grandeur, la décadence des individus et des groupes se succèdent de façon souvent surprenante.

Sur quelles bases s'opère alors la répartition en bandes ? D'un point de vue économique, la pauvreté en ressources naturelles et la grande superficie nécessaire pour nourrir un individu pendant la période nomade rendent presque obligatoire la dispersion en petits groupes. Le problème n'est pas de savoir pourquoi cette dispersion se produit, mais comment. Dans le groupe initial, il y a des hommes qui sont reconnus comme des chefs : ce sont eux qui constituent les noyaux autour desquels les bandes s'agrègent. L'importance de la bande, son caractère plus ou moins permanent pendant une période donnée sont fonction du talent de chacun de ces chefs pour conserver son rang et améliorer sa position. Le pouvoir politique n'apparaît pas comme un résultat des besoins de la collectivité : c'est le groupe lui-même qui reçoit ses caractères : forme, volume, origine même, du chef potentiel qui lui pré-existe.

J'ai bien connu deux de ces chefs : celui d'Utiarity dont la bande s'appelait Wakletoçu ; et le chef tarundé. Le premier était remarquablement intelligent, conscient de ses responsabilités, actif et ingénieux. Il anticipait les conséquences d'une situation nouvelle, dressait un itinéraire spécialement adapté à mes besoins ; le décrivait, le cas échéant, en traçant sur le sable une carte géographique. Quand nous sommes arrivés à son village, nous avons trouvé les piquets destinés à attacher les bêtes, qu'il avait fait planter par une corvée envoyée à l'avance, sans que je l'eusse demandé.

C'est un précieux informateur, qui comprend les problèmes, perçoit les difficultés et s'intéresse au travail ; mais ses fonctions l'absorbent, il disparaît pendant des journées entières à la chasse, en reconnaissance ou pour vérifier l'état d'arbres à graines ou à fruits mûrs. D'autre part, ses femmes l'appellent souvent à des jeux amoureux auxquels il se laisse volontiers entraîner.

D'une façon générale, son attitude traduit une logique, une continuité dans les desseins, très exceptionnelle chez les

Nambikwara, souvent instables et fantasques. En dépit de conditions de vie précaires et avec des moyens dérisoires, c'est un organisateur de valeur, seul responsable des destinées de son groupe qu'il conduit avec compétence, bien que dans un esprit un peu spéculateur.

Le chef tarundé, âgé comme son collègue d'une trentaine d'années, était aussi intelligent que lui, mais de façon différente. Le chef wakletoçu m'était apparu comme un personnage avisé et plein de ressources, toujours méditant quelque combinaison politique. Le Tarundé n'était pas un homme d'action : plutôt un contemplatif doué d'un esprit séduisant et poétique et d'une vive sensibilité. Il avait conscience de la décadence de son peuple, et cette conviction imprégnait ses propos de mélancolie : « Je faisais autrefois la même chose ; maintenant, c'est fini... », dit-il en évoquant des jours plus heureux, quand son groupe, loin d'être réduit à une poignée d'individus incapables de maintenir les coutumes, comprenait plusieurs centaines de participants fidèles à toutes les traditions de la culture nambikwara. Sa curiosité envers nos mœurs, et envers celles que j'ai pu observer dans d'autres tribus, ne le cède en rien à la mienne. Avec lui, le travail ethnographique n'est jamais unilatéral : il le conçoit comme un échange d'informations, et celles que je lui apporte sont toujours bienvenues. Souvent même, il me demande — et conserve soigneusement — des dessins représentant des ornements de plumes, des coiffures, des armes, tels que je les ai vus chez des peuplades voisines ou éloignées. Entretenait-il l'espoir de perfectionner, grâce à ces informations, l'équipement matériel et intellectuel de son groupe ? C'est possible, bien que son tempérament rêveur ne le poussât guère aux réalisations. Pourtant, un jour que je l'interrogeais sur les flûtes de Pan, pour vérifier l'aire de diffusion de cet instrument, il répondit qu'il n'en avait jamais vu mais qu'il aimerait avoir un dessin. Guidé par mon croquis il parvint à fabriquer un instrument grossier, mais utilisable[5].

Les qualités exceptionnelles manifestées par ces deux chefs tenaient aux conditions de leur désignation.

Chez les Nambikwara, le pouvoir politique n'est pas héréditaire. Quand un chef devient vieux, tombe malade et se sent incapable d'assumer plus longtemps ses lourdes fonctions, il choisit lui-même son successeur : « Celui-ci sera le chef... » Cependant, ce pouvoir autocratique est plus apparent que réel. Nous verrons plus loin combien faible est

l'autorité du chef, et dans ce cas comme dans tous les autres, la décision définitive semble être précédée d'un sondage de l'opinion publique : l'héritier désigné est aussi le plus favorisé par la majorité. Mais ce ne sont pas seulement les vœux et les exclusives du groupe qui limitent le choix du nouveau chef ; ce choix doit aussi répondre aux plans de l'intéressé. Il n'est pas rare que l'offre du pouvoir se heurte à un refus véhément : « Je ne veux pas être le chef. » Dans ce cas, il faut procéder à un nouveau choix. En effet, le pouvoir ne semble pas faire l'objet d'une ardente compétition, et les chefs que j'ai connus se plaignaient plus volontiers de leurs lourdes charges et de leurs multiples responsabilités qu'ils n'en tiraient un sujet d'orgueil. Quels sont donc les privilèges du chef et quelles sont ses obligations ?

Quand, aux environs de 1560, Montaigne rencontra à Rouen trois Indiens brésiliens ramenés par un navigateur, il demanda à l'un d'eux quels étaient les privilèges du chef (il avait dit « le roi ») dans son pays ; et l'indigène, chef lui-même, répondit que c'était « marcher le premier à la guerre »[6]. Montaigne relata l'histoire dans un célèbre chapitre des *Essais* en s'émerveillant de cette fière définition. Mais ce fut pour moi un plus grand motif d'étonnement et d'admiration que de recevoir quatre siècles plus tard exactement la même réponse. Les pays civilisés ne témoignent pas d'une égale constance dans leur philosophie politique ! Si frappante qu'elle soit, la formule est moins significative encore que le nom qui sert à désigner le chef dans la langue nambikwara. *Uilikandé* semble vouloir dire « celui qui unit » ou « celui qui lie ensemble ». Cette étymologie suggère que l'esprit indigène est conscient de ce phénomène que j'ai déjà souligné, c'est-à-dire que le chef apparaît comme la cause du désir du groupe de se constituer comme groupe, et non comme l'effet du besoin d'une autorité centrale ressenti par un groupe déjà constitué.

Le prestige personnel et l'aptitude à inspirer confiance sont le fondement du pouvoir dans la société nambikwara. Tous deux sont indispensables à celui qui deviendra le guide de cette aventureuse expérience : la vie nomade de la saison sèche. Pendant six ou sept mois, le chef sera entièrement responsable de la direction de sa bande. C'est lui qui organise le départ pour la vie errante, choisit les itinéraires, fixe les étapes et la durée des stations. Il décide les expéditions de chasse, de pêche, de collecte et de ramassage, et il arrête

la politique de la bande vis-à-vis des groupes voisins. Lorsque le chef de bande est en même temps un chef de village (en donnant au mot village le sens restreint d'installation semi-permanente pour la saison des pluies), ses obligations vont plus loin. C'est lui qui détermine le moment et le lieu de la vie sédentaire ; il dirige le jardinage et choisit les cultures ; plus généralement, il oriente les occupations en fonction des besoins et des possibilités saisonnières.

Il faut noter immédiatement que le chef ne trouve d'appui, pour ces fonctions multiples, ni dans un pouvoir précisé, ni dans une autorité publiquement reconnue. Le consentement est à l'origine du pouvoir, et c'est aussi le consentement qui entretient sa légitimité. Une conduite répréhensible (du point de vue indigène s'entend), ou des manifestations de mauvaise volonté de la part d'un ou deux mécontents, peuvent compromettre le programme du chef et le bien-être de sa petite communauté. Dans une pareille éventualité cependant, le chef ne dispose d'aucun pouvoir de coercition. Il ne peut se débarrasser des éléments indésirables que dans la mesure où il est capable de faire partager son opinion par tous. Il lui faut donc faire preuve d'une habileté qui relève du politicien cherchant à conserver une majorité indécise, plutôt que d'un souverain tout-puissant. Il ne suffit même pas qu'il maintienne la cohérence de son groupe. Bien que la bande vive pratiquement isolée pendant la période nomade, elle n'oublie pas l'existence des groupes voisins. Le chef ne doit pas seulement bien faire ; il doit essayer — et son groupe compte sur lui pour cela — de faire mieux que les autres.

Comment le chef remplit-il ces obligations ? Le premier et le principal instrument du pouvoir consiste dans sa générosité. La générosité est un attribut essentiel du pouvoir chez la plupart des peuples primitifs et très particulièrement en Amérique ; elle joue un rôle, même dans ces cultures élémentaires où tous les biens se réduisent à des objets grossiers. Bien que le chef ne semble pas jouir d'une situation privilégiée au point de vue matériel, il doit avoir sous la main des excédents de nourriture, d'outils, d'armes et d'ornements qui, pour être infimes, n'acquièrent pas moins une valeur considérable du fait de la pauvreté générale. Lorsqu'un individu, une famille, ou la bande tout entière ressent un désir ou un besoin, c'est au chef qu'on fait appel pour le satisfaire. Ainsi, la générosité est la qualité essentielle qu'on

attend d'un nouveau chef. C'est la corde, constamment frappée, dont le son harmonieux ou discordant donne au consentement son degré. On ne saurait douter qu'à cet égard, les capacités du chef ne soient exploitées jusqu'au bout. Les chefs de bande étaient mes meilleurs informateurs et, conscient de leur position difficile, j'aimais les récompenser libéralement, mais j'ai rarement vu un de mes présents rester dans leurs mains pour une période supérieure à quelques jours. Chaque fois que je prenais congé d'une bande après quelques semaines de vie commune, les indigènes avaient eu le temps de devenir les heureux propriétaires de haches, de couteaux, de perles, etc. Mais en règle générale, le chef se trouvait dans le même état de pauvreté qu'au moment de mon arrivée. Tout ce qu'il avait reçu (qui était considérablement au-dessus de la moyenne attribuée à chacun) lui avait déjà été extorqué. Cette avidité collective accule souvent le chef à une sorte de désespoir. Le refus de donner tient alors à peu près la même place, dans cette démocratie primitive, que la question de confiance dans un parlement moderne. Quand un chef en vient à dire : « C'est fini de donner ! C'est fini d'être généreux ! Qu'un autre soit généreux à ma place ! », il doit vraiment être sûr de son pouvoir, car son règne est en train de passer par sa crise la plus grave.

L'ingéniosité est la forme intellectuelle de la générosité. Un bon chef fait preuve d'initiative et d'adresse. C'est lui qui prépare le poison des flèches. C'est lui aussi qui fabrique la balle de caoutchouc sauvage employée dans les jeux auxquels on se livre à l'occasion. Le chef doit être un bon chanteur et un bon danseur, un joyeux luron toujours prêt à distraire la bande et à rompre la monotonie de la vie quotidienne. Ces fonctions conduiraient facilement au chamanisme, et certains chefs sont également des guérisseurs et des sorciers. Cependant les préoccupations mystiques restent toujours à l'arrière-plan chez les Nambikwara, et lorsqu'elles se manifestent, les aptitudes magiques sont réduites au rôle d'attributs secondaires du commandement. Plus fréquemment, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel sont partagés entre deux individus. À cet égard, les Nambikwara diffèrent de leurs voisins du Nord-Ouest, les Tupi-Kawahib, chez lesquels le chef est aussi un chaman adonné aux rêves prémonitoires, aux visions, aux transes et aux dédoublements[7].

Mais bien qu'orientées dans une direction plus positive, l'adresse et l'ingéniosité du chef nambikwara n'en sont pas moins étonnantes. Il doit avoir une connaissance consommée des territoires fréquentés par son groupe et par les groupes voisins, être un habitué des terrains de chasse et des bosquets d'arbres à fruits sauvages, savoir pour chacun d'eux la période la plus favorable, se faire une idée approximative des itinéraires des bandes voisines : amicales ou hostiles. Il est constamment parti en reconnaissance ou en exploration et semble voltiger autour de sa bande plutôt que la conduire.

À part un ou deux hommes sans autorité réelle, mais qui sont prêts à collaborer contre récompense, la passivité de la bande fait un singulier contraste avec le dynamisme de son conducteur. On dirait que la bande, ayant cédé certains avantages au chef, attend de lui qu'il veille entièrement sur ses intérêts et sur sa sécurité.

Cette attitude est bien illustrée par l'épisode déjà relaté du voyage au cours duquel, nous étant égarés avec des provisions insuffisantes, les indigènes se couchèrent au lieu de partir en chasse, laissant au chef et à ses femmes le soin de remédier à la situation.

J'ai fait plusieurs fois allusion aux femmes du chef. La polygamie, qui est pratiquement son privilège, constitue la compensation morale et sentimentale de ses lourdes obligations en même temps qu'elle lui donne un moyen de les remplir. Sauf de rares exceptions, le chef et le sorcier seuls (et encore, quand ces fonctions se partagent entre deux individus) peuvent avoir plusieurs femmes. Mais il s'agit là d'un type de polygamie assez spéciale. Au lieu d'un mariage plural au sens propre du terme, on a plutôt un mariage monogame auquel s'ajoutent des relations de nature différente. La première femme joue le rôle habituel de la seule épouse dans les mariages ordinaires. Elle se conforme aux usages de la division du travail entre les sexes, prend soin des enfants, fait la cuisine et ramasse les produits sauvages. Les unions postérieures sont reconnues comme des mariages, elles relèvent cependant d'un autre ordre. Les femmes secondaires appartiennent à une génération plus jeune. La première femme les appelle « filles » ou « nièces ». De plus, elles n'obéissent pas aux règles de la division sexuelle du travail, mais prennent indifféremment part aux occupations masculines ou féminines. Au camp, elles dédaignent les travaux domestiques et restent oisives, tantôt jouant avec les enfants

qui sont en fait de leur génération, tantôt caressant leur mari pendant que la première femme s'affaire autour du foyer et de la cuisine. Mais quand le chef part en expédition de chasse ou d'exploration, ou pour quelque autre entreprise masculine, ses femmes secondaires l'accompagnent et lui prêtent une assistance physique et morale. Ces filles d'allure garçonnière, choisies parmi les plus jolies et les plus saines du groupe, sont pour le chef des maîtresses plutôt que des épouses. Il vit avec elles sur la base d'une camaraderie amoureuse qui offre un frappant contraste avec l'atmosphère conjugale de la première union.

Alors que les hommes et les femmes ne se baignent pas en même temps, on voit parfois le mari et ses jeunes femmes prendre ensemble un bain, prétexte à de grandes batailles dans l'eau, à des tours et à d'innombrables plaisanteries. Le soir, il joue avec elles, soit amoureusement — se roulant dans le sable enlacés à deux, trois ou quatre —, soit de façon puérile : par exemple le chef wakletoçu et ses deux plus jeunes femmes, étendus sur le dos, de manière à dessiner sur le sol une étoile à trois branches, lèvent leurs pieds en l'air et les heurtent mutuellement, plante des pieds contre plante des pieds, sur un rythme régulier.

L'union polygame se présente ainsi comme une superposition d'une forme pluraliste de camaraderie amoureuse au mariage monogame, et en même temps comme un attribut du commandement doté d'une valeur fonctionnelle, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue économique. Les femmes vivent habituellement en très bonne intelligence et, bien que le sort de la première femme semble parfois ingrat — travaillant pendant qu'elle entend à ses côtés les éclats de rire de son mari et de ses petites amoureuses et assiste même à de plus tendres ébats[8] —, elle ne manifeste pas d'aigreur. Cette distribution des rôles n'est, en effet, ni immuable ni rigoureuse, et, à l'occasion, bien que plus rarement, le mari et sa première femme joueront aussi ; elle n'est en aucune façon exclue de la vie gaie. De plus, sa participation moindre aux relations de camaraderie amoureuse est compensée par une plus grande respectabilité, et une certaine autorité sur ses jeunes compagnes[9].

Ce système entraîne de graves conséquences pour la vie du groupe. En retirant périodiquement des jeunes femmes du cycle régulier des mariages, le chef provoque un déséquilibre entre le nombre de garçons et de filles d'âge matri-

monial. Les jeunes hommes sont les principales victimes de cette situation et se voient condamnés soit à rester célibataires pendant plusieurs années, soit à épouser des veuves ou de vieilles femmes répudiées par leurs maris.

Les Nambikwara résolvent aussi le problème d'autre manière : par les relations homosexuelles qu'ils appellent poétiquement : *tamindige kihandige*, c'est-à-dire « l'amour mensonge ». Ces relations sont fréquentes entre jeunes gens et se déroulent avec une publicité beaucoup plus grande que les relations normales. Les partenaires ne se retirent pas dans la brousse comme les adultes de sexes opposés. Ils s'installent auprès d'un feu de campement sous l'œil amusé des voisins. L'incident donne lieu à des plaisanteries généralement discrètes ; ces relations sont considérées comme infantiles, et l'on n'y prête guère attention. La question reste douteuse de savoir si ces exercices sont conduits jusqu'à la satisfaction complète, ou se limitent à des effusions sentimentales accompagnées de jeux érotiques tels que ceux et celles qui caractérisent, pour la plus large part, les relations entre conjoints[10].

Les rapports homosexuels sont permis seulement entre adolescents qui se trouvent dans le rapport de cousins croisés, c'est-à-dire dont l'un est normalement destiné à épouser la sœur de l'autre à laquelle, par conséquent, le frère sert provisoirement de substitut. Quand on s'informe auprès d'un indigène sur des rapprochements de ce type, la réponse est toujours la même : « Ce sont des cousins (ou beaux-frères) qui font l'amour. » À l'âge adulte, les beaux-frères continuent à manifester une grande liberté. Il n'est pas rare de voir deux ou trois hommes, mariés et pères de famille, se promener le soir tendrement enlacés.

Quoi qu'il en soit de ces solutions de remplacement, le privilège polygame qui les rend nécessaires représente une concession importante que le groupe fait à son chef. Que signifie-t-il du point de vue de ce dernier ? L'accès à de jeunes et jolies filles lui apporte d'abord une satisfaction, non point tant physique (pour les raisons déjà exposées) que sentimentale. Surtout, le mariage polygame et ses attributs spécifiques constituent le moyen mis par le groupe à la disposition du chef, pour l'aider à remplir ses devoirs. S'il était seul, il pourrait difficilement faire plus que les autres. Ses femmes secondaires, libérées par leur statut particulier des servitudes de leur sexe, lui apportent assistance et réconfort.

Elles sont en même temps la récompense du pouvoir et son instrument. Peut-on dire, du point de vue indigène, que le prix en vaut la peine ? Pour répondre à cette question, nous devons envisager le problème sous un angle plus général et nous demander ce que la bande nambikwara, considérée comme une structure sociale élémentaire, apprend sur l'origine et la fonction du pouvoir.

On passera rapidement sur une première remarque. Les faits nambikwara s'ajoutent à d'autres pour récuser la vieille théorie sociologique, temporairement ressuscitée par la psychanalyse, selon laquelle le chef primitif trouverait son prototype dans un père symbolique, les formes élémentaires de l'État s'étant progressivement développées, dans cette hypothèse, à partir de la famille[11]. À la base des formes les plus grossières du pouvoir, nous avons discerné une démarche décisive, qui introduit un élément nouveau par rapport aux phénomènes biologiques : cette démarche consiste dans le *consentement*. Le consentement est à la fois l'origine et la limite du pouvoir. Des relations en apparence unilatérales, telles qu'elles s'expriment dans la gérontocratie, l'autocratie ou toute autre forme de gouvernement, peuvent se constituer dans des groupes de structure déjà complexe. Elles sont inconcevables dans des formes simples d'organisation sociale, telles que celle qu'on a essayé de décrire ici. Dans ce cas, au contraire, les relations politiques se ramènent à une sorte d'arbitrage entre, d'une part, les talents et l'autorité du chef, de l'autre, le volume, la cohérence et la bonne volonté du groupe ; tous ces facteurs exercent les uns sur les autres une influence réciproque.

On aimerait pouvoir montrer l'appui considérable que l'ethnologie contemporaine apporte, à cet égard, aux thèses des philosophes du XVIIIe siècle. Sans doute le schéma de Rousseau diffère-t-il des relations quasi contractuelles qui existent entre le chef et ses compagnons. Rousseau avait en vue un phénomène tout différent, à savoir la renonciation, par les individus, à leur autonomie propre au profit de la volonté générale. Il n'en reste pas moins vrai que Rousseau et ses contemporains ont fait preuve d'une intuition sociologique profonde quand ils ont compris que des attitudes et des éléments culturels tels que le « contrat » et le « consentement » ne sont pas des formations secondaires, comme le prétendaient leurs adversaires et particulièrement Hume : ce sont les matières premières de la vie sociale, et il est impos-

sible d'imaginer une forme d'organisation politique dans laquelle ils ne seraient pas présents[12].

Une seconde remarque découle des considérations précédentes : le *consentement* est le fondement psychologique du pouvoir, mais dans la vie quotidienne il s'exprime par un jeu de prestations et de contre-prestations qui se déroule entre le chef et ses compagnons, et qui fait de la notion de *réciprocité* un autre attribut fondamental du pouvoir. Le chef a le pouvoir, mais il doit être généreux. Il a des devoirs, mais il peut obtenir plusieurs femmes. Entre lui et le groupe s'établit un équilibre perpétuellement renouvelé de prestations et de privilèges, de services et d'obligations[13].

Mais, dans le cas du mariage, il se passe quelque chose de plus. En concédant le privilège polygame à son chef, le groupe échange les *éléments individuels de sécurité* garantis par la règle monogame contre une *sécurité collective*, attendue de l'autorité. Chaque homme reçoit sa femme d'un autre homme, mais le chef reçoit plusieurs femmes du groupe. En revanche, il offre une garantie contre le besoin et le danger, non pas aux individus dont il épouse les sœurs ou les filles, non pas même à ceux qui se trouveront privés de femmes en conséquence du droit polygame ; mais au groupe considéré comme un tout, car c'est le groupe considéré comme un tout qui a suspendu le droit commun à son profit. Ces réflexions peuvent présenter un intérêt pour une étude théorique de la polygamie ; mais surtout, elles rappellent que la conception de l'État comme un système de garanties, renouvelée par les discussions sur un régime national d'assurances (tel que le plan Beveridge et d'autres[14]), n'est pas un phénomène purement moderne. C'est un retour à la nature fondamentale de l'organisation sociale et politique.

Tel est le point de vue du groupe sur le pouvoir. Quelle est, maintenant, l'attitude du chef lui-même vis-à-vis de sa fonction ? Quels mobiles le poussent à accepter une charge qui n'est pas toujours réjouissante ? Le chef de bande nambikwara se voit imposer un rôle difficile ; il doit se dépenser pour maintenir son rang. Bien plus, s'il ne l'améliore pas constamment il court le risque de perdre ce qu'il a mis des mois ou des années à conquérir. Ainsi s'explique que beaucoup d'hommes se dérobent au pouvoir. Mais pourquoi d'autres l'acceptent-ils et même le recherchent-ils ? Il est toujours difficile de juger des mobiles psychologiques, et la tâche devient presque impossible en présence d'une culture

très différente de la nôtre. Cependant, on peut dire que le privilège polygame, quel que soit son attrait du point de vue sexuel, sentimental ou social, serait insuffisant pour inspirer une vocation. Le mariage polygame est une condition technique du pouvoir ; il ne peut offrir, sous l'angle des satisfactions intimes, qu'une signification accessoire. Il doit y avoir quelque chose de plus ; quand on essaie de se remémorer les traits moraux et psychologiques des divers chefs nambikwara, et quand on tente aussi de saisir ces nuances fugitives de leur personnalité (qui échappent à l'analyse scientifique, mais qui reçoivent une valeur du sentiment intuitif de la communication humaine et de l'expérience de l'amitié), on se sent impérieusement conduit à cette conclusion : il y a des chefs parce qu'il y a, dans tout groupe humain, des hommes qui, à la différence de leurs compagnons, aiment le prestige pour lui-même, se sentent attirés par les responsabilités, et pour qui la charge des affaires publiques apporte avec elle sa récompense. Ces différences individuelles sont certainement développées et mises en œuvre par les diverses cultures, et dans une mesure inégale. Mais leur existence dans une société aussi peu animée par l'esprit de compétition que la société nambikwara suggère que leur origine n'est pas entièrement sociale. Elles font plutôt partie de ces matériaux psychologiques bruts au moyen desquels toute société s'édifie. Les hommes ne sont pas tous semblables, et même dans les tribus primitives, que les sociologues ont dépeintes comme écrasées par une tradition toute-puissante, ces différences individuelles sont perçues avec autant de finesse, et exploitées avec autant d'application, que dans notre civilisation dite « individualiste ».

Sous une autre forme, c'était bien là le « miracle » évoqué par Leibniz à propos des sauvages américains dont les mœurs, retracées par les anciens voyageurs, lui avaient enseigné à « ne jamais prendre pour des démonstrations les hypothèses de la philosophie politique[15] ». Quant à moi, j'étais allé jusqu'au bout du monde à la recherche de ce que Rousseau appelle « les progrès presque insensibles des commencements ». Derrière le voile des lois trop savantes des Caduveo et des Bororo, j'avais poursuivi ma quête d'un état qui — dit encore Rousseau — « n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent[16] ». Plus heureux que lui, je croyais l'avoir

découvert dans une société agonisante, mais dont il était inutile de me demander si elle représentait ou non un vestige : traditionnelle ou dégénérée, elle me mettait tout de même en présence d'une des formes d'organisation sociale et politique les plus pauvres qu'il soit possible de concevoir. Je n'avais pas besoin de m'adresser à l'histoire particulière qui l'avait maintenue dans cette condition élémentaire ou qui, plus vraisemblablement, l'y avait ramenée. Il suffisait de considérer l'expérience sociologique qui se déroulait sous mes yeux.

Mais c'était elle qui se dérobait. J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était au point que j'y trouvai seulement des hommes.

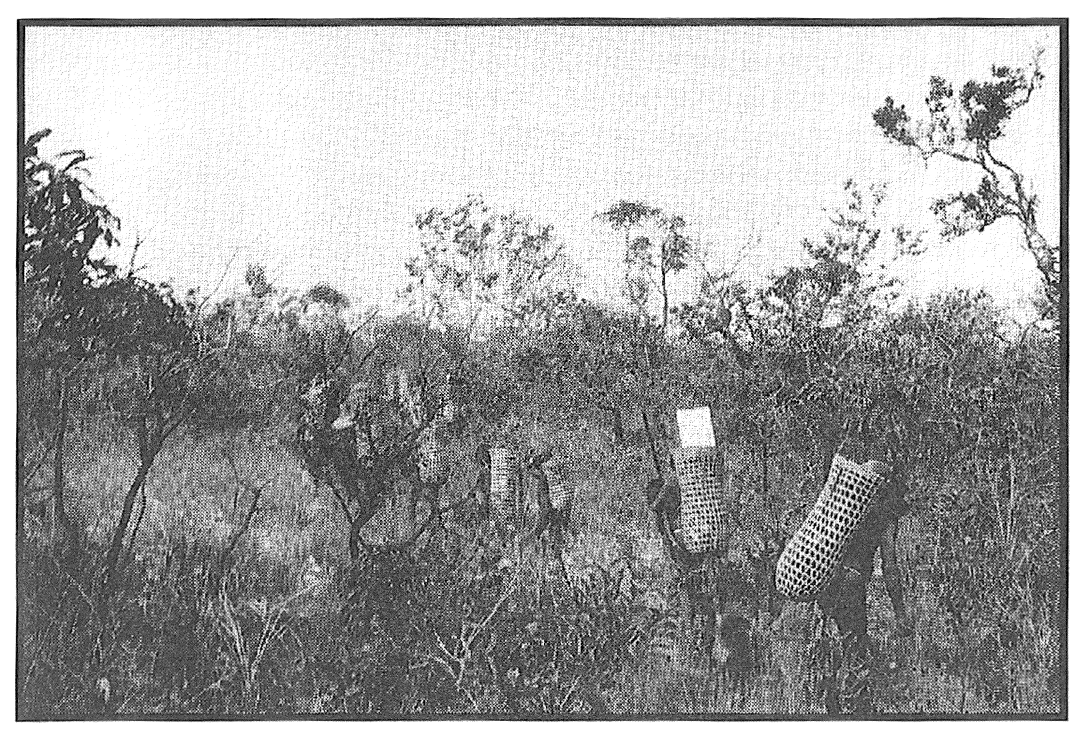
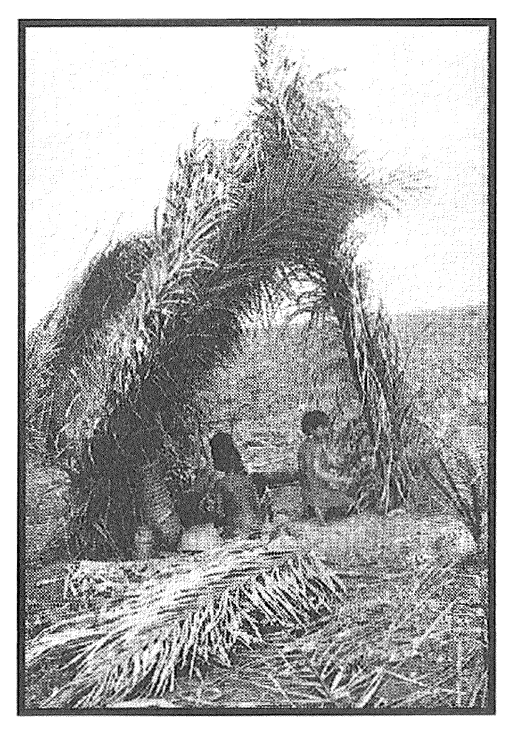




Fig. 19. *La bande nambikwara en voyage…*
Fig. 20. … *et au repos.*



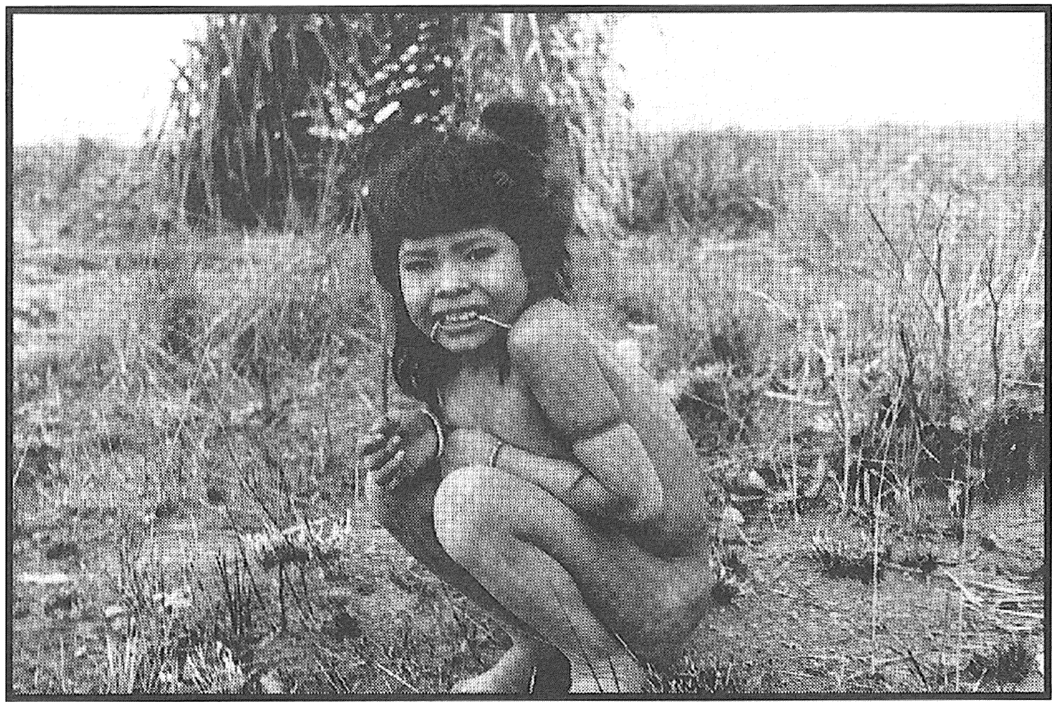


Fig. 21. *Un abri de feuillage en saison sèche.*
Fig. 22. *Fillette au singe.*

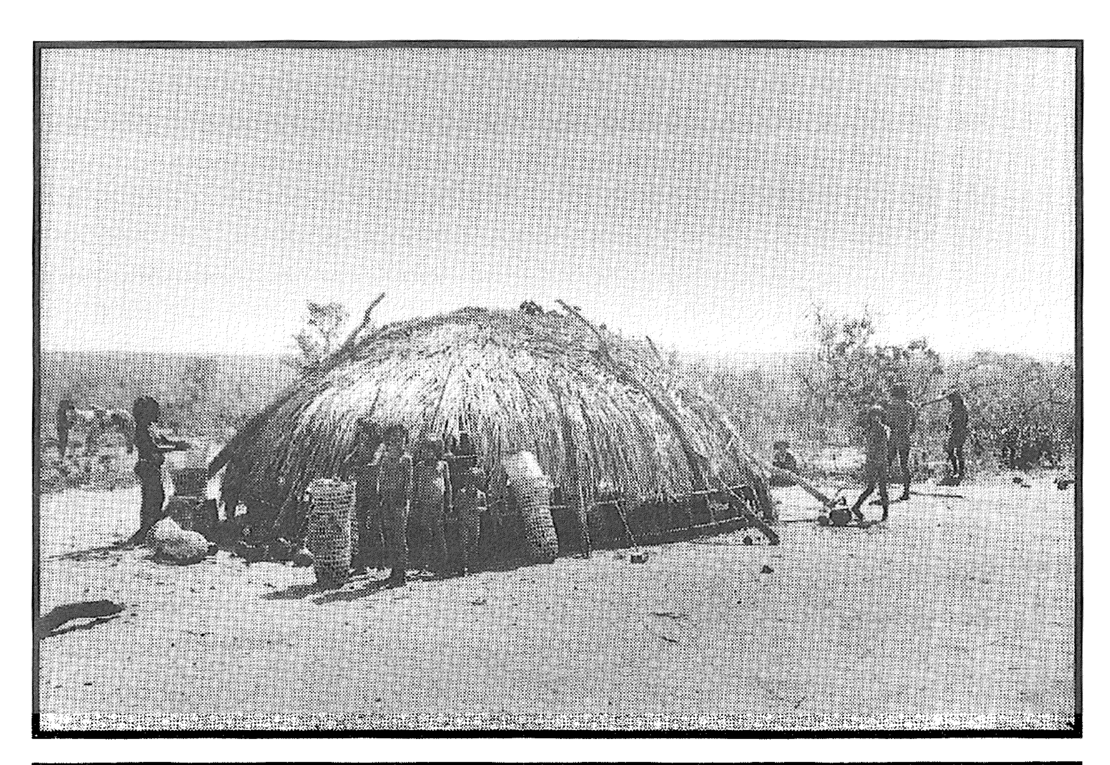




Fig. 23. *Construction de la hutte pour la saison des pluies.*
Fig. 24. *Deux hommes nambikwara (on remarquera la cigarette roulée dans une feuille passée dans le bracelet de biceps).*

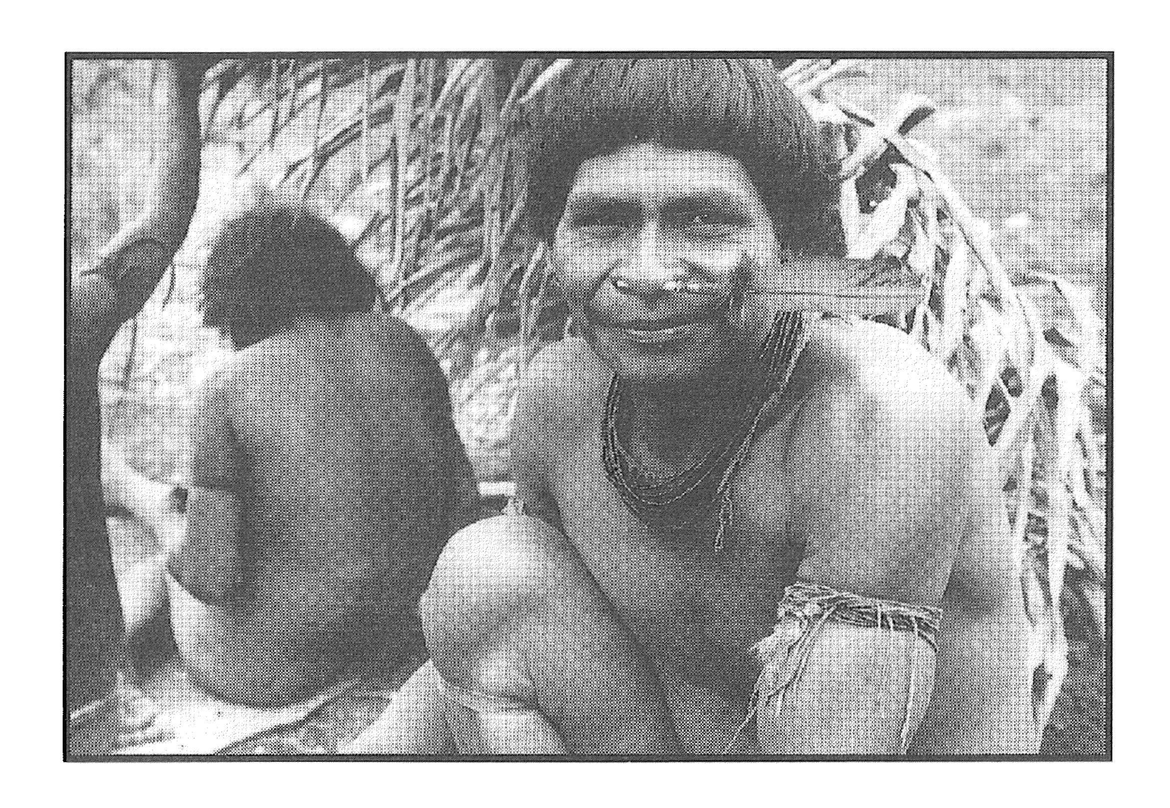


Fig. 25. *Le sorcier sabané.*

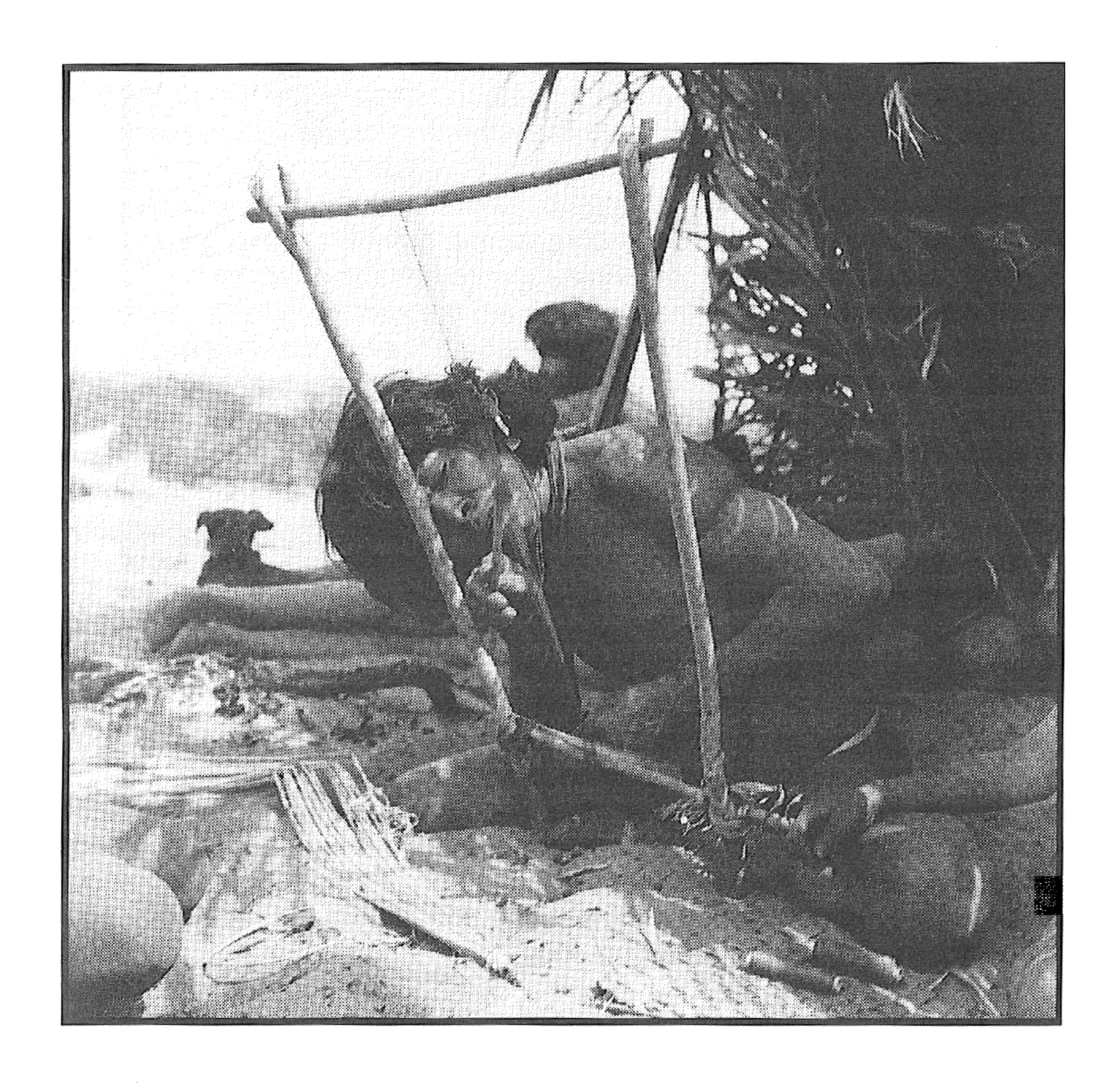


Fig. 26. *Homme tissant un bracelet.*



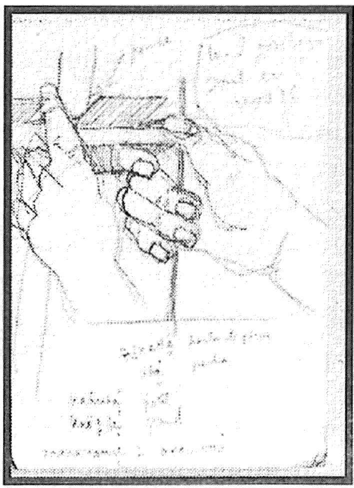


Fig. 27. *Préparation du curare.*
Fig. 28. *Position nambikwara de la main droite pour le tir à l'arc (dite « position secondaire », comparer avec fig. 52, p. 395).*



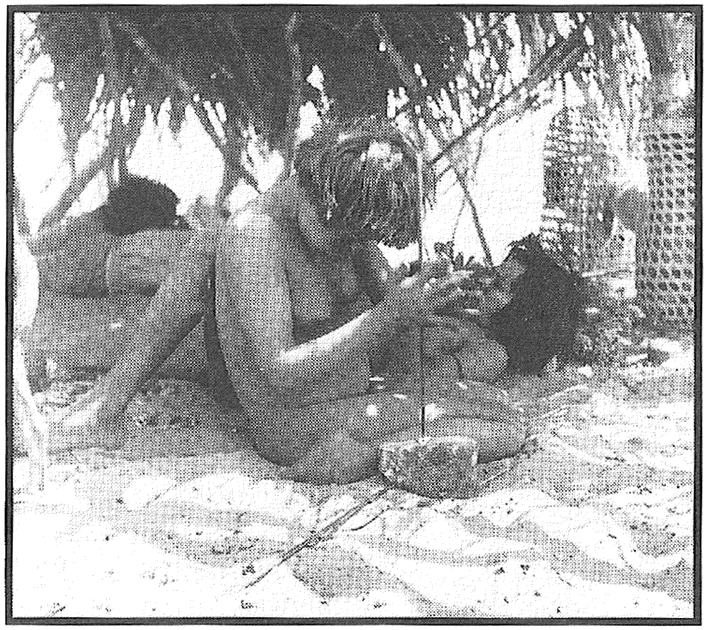
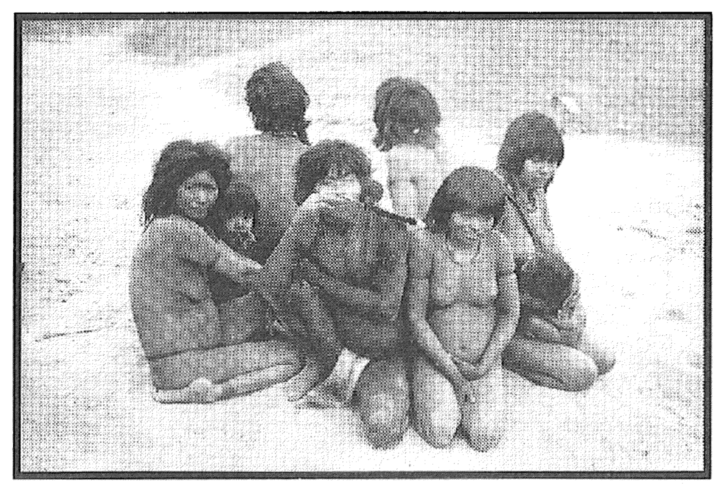
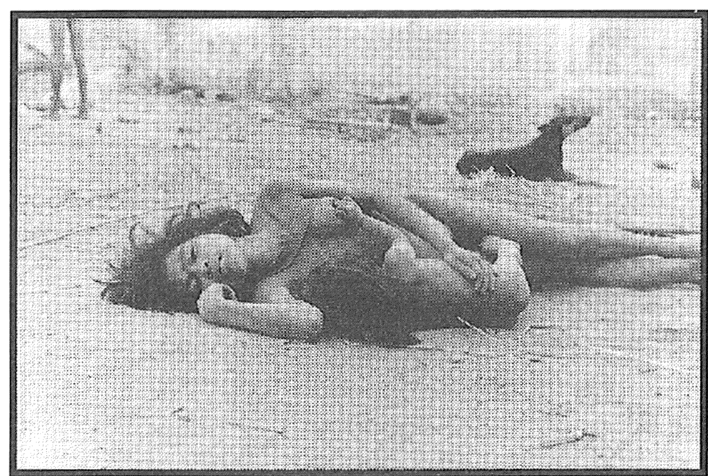


Fig. 29. *Déjeuner nambikwara.*
Fig. 30. *Femme nambikwara forant des pendants d'oreilles en nacre fluviale.*





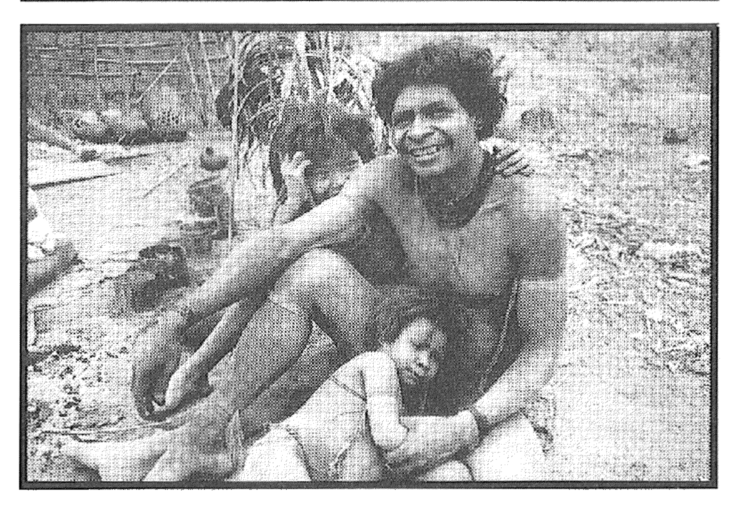
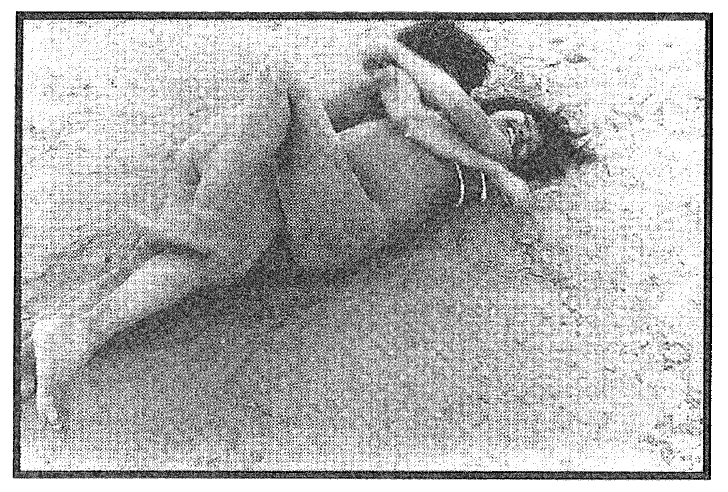


Fig. 31. *Une famille polygame.*
Fig. 32. *Femme allaitant dans la position indigène.*
Fig. 33. *Intimité.*





Fig. 34. *La sieste.*
Fig. 35. *Badinage conjugal.*



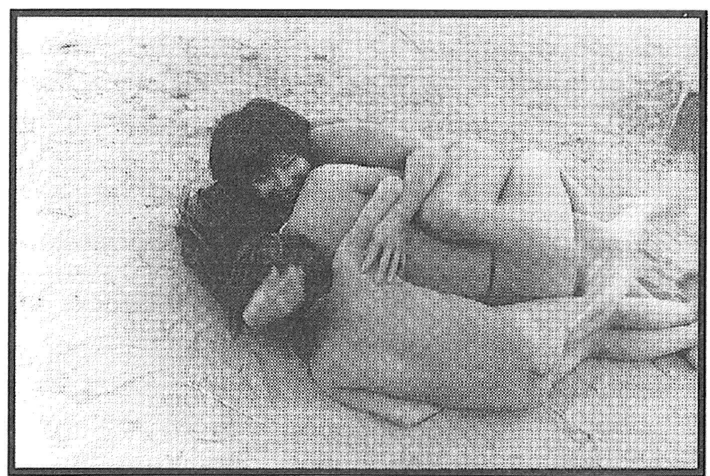




Fig. 36. *Tendres ébats…*
Fig. 37. … *et luttes amicales.*
Fig. 38. *L'épouillage.*



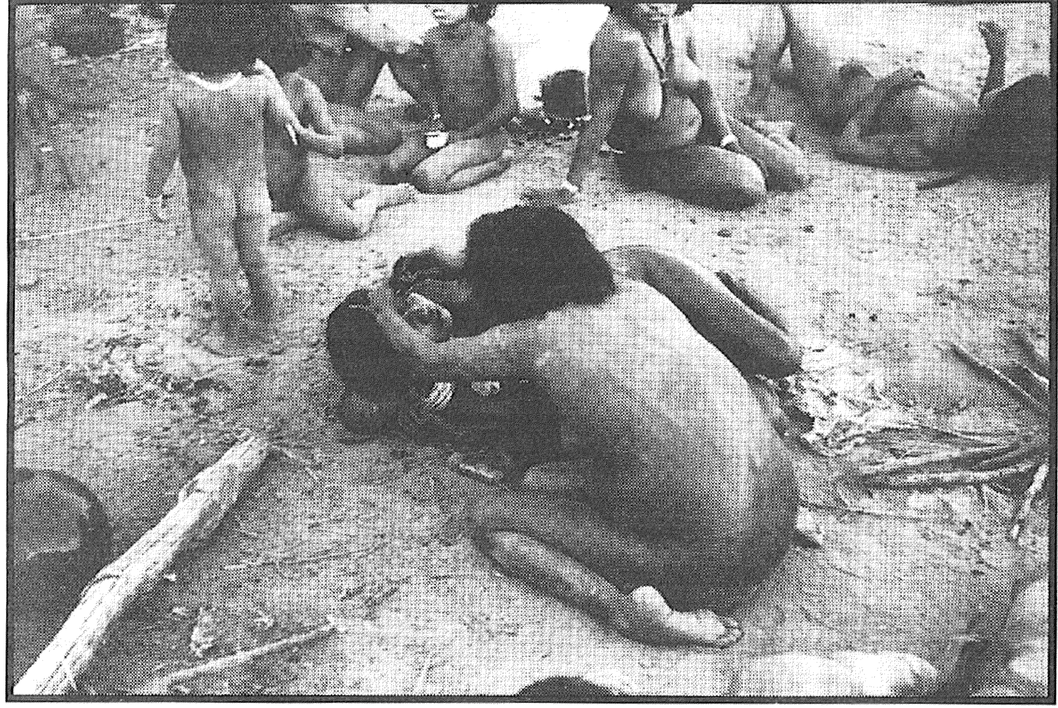


Fig. 39. *Jeune fille au singe.*
Fig. 40. *Soins à une malade d'ophtalmie.*



Fig. 41. *Retour de chasse.*



Fig. 42. *Les indispensables hottes.*







Fig. 43. *Les deux jeunes femmes du sorcier en conversation.*

Fig. 44. *Garçonnet nambikwara portant une barrette nasale et une fibre rigide en guise de labret.*

Fig. 45. *La rêveuse.*

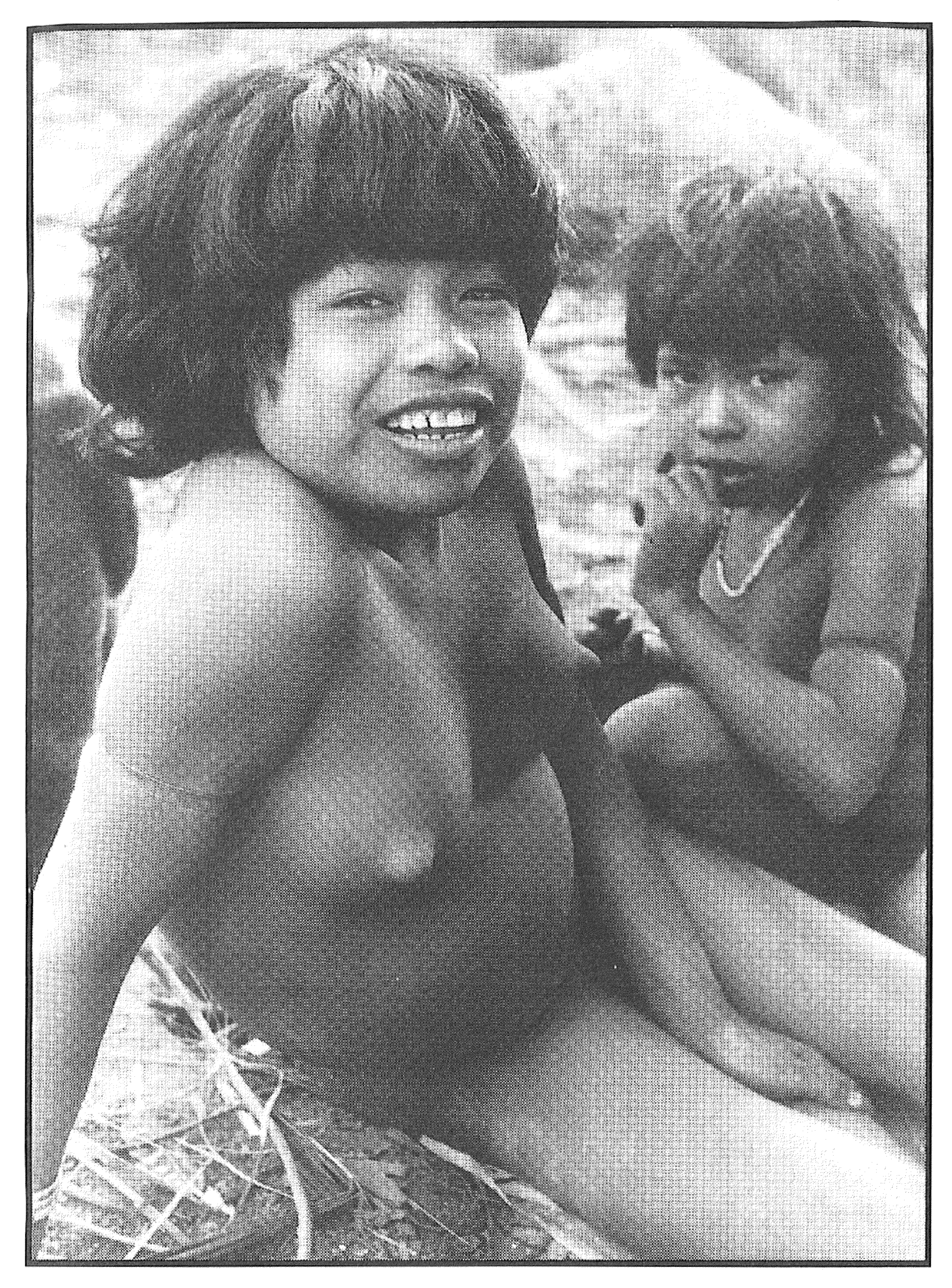


Fig. 46. *Sourire nambikwara.*

Huitième partie

TUPI-KAWAHIB

XXX

EN PIROGUE

J'avais quitté Cuiaba en juin ; voici septembre. Depuis trois mois, j'erre à travers le plateau, campant avec les Indiens pendant que les bêtes reposent, ou mettant bout à bout les étapes en m'interrogeant sur le sens de mon entreprise, tandis que l'amble saccadé du mulet entretient des meurtrissures devenues si familières qu'elles se sont en quelque sorte incorporées à mon être physique, et me manqueraient si je ne les retrouvais chaque matin. L'aventure s'est délayée dans l'ennui. Voilà des semaines que la même savane austère se déroule sous mes yeux, si aride que les plantes vivantes sont peu discernables des fanes subsistant çà et là d'un campement abandonné. Les traces noircies des feux de brousse paraissent l'aboutissement naturel de cette marche unanime vers la calcination.

Nous sommes allés d'Utiarity à Juruena puis à Juina, Campos Novos et Vilhena ; nous progressons maintenant vers les derniers postes du plateau : Tres Buritis, et Barão de Melgaço qui se trouve déjà à son pied[1]. À chaque étape ou presque, nous avons perdu un ou deux bœufs : de soif, de fatigue ou *hervado*, c'est-à-dire empoisonné par des pâturages vénéneux. En traversant une rivière sur une passerelle pourrie, plusieurs sont tombés à l'eau avec les bagages, et nous avons sauvé à grand-peine le trésor de l'expédition. Mais de tels incidents sont rares ; chaque jour, on répète les mêmes gestes : installation du campement, accrochage des hamacs et des moustiquaires, disposition des bagages et des bâts à l'abri des termites, surveillance des animaux, et

préparatifs en ordre inverse le lendemain. Ou bien, quand survient une bande indigène, une autre routine s'établit : recensement, noms des parties du corps, termes de parenté, généalogies, inventaires. Je me sens devenu bureaucrate de l'évasion.

Il n'a pas plu depuis cinq mois et le gibier a fui. Heureux encore quand nous avons réussi à tirer un perroquet étique ou à capturer un gros lézard *tupinambis* pour le faire bouillir dans notre riz, à rôtir dans sa carapace une tortue terrestre ou un tatou à chair huileuse et noire. Le plus souvent il faut se contenter du *xarque* : cette même viande séchée préparée il y a des mois par un boucher de Cuiaba et dont nous déroulons chaque matin au soleil, pour les assainir, les épais feuillets grouillant de vers, quitte à les trouver dans le même état le lendemain. Une fois pourtant, quelqu'un tua un porc sauvage ; cette chair saignante nous parut plus enivrante que le vin ; chacun en dévora une bonne livre, et je compris alors cette prétendue gloutonnerie des sauvages, citée par tant de voyageurs comme preuve de leur grossièreté[2]. Il suffisait d'avoir partagé leur régime pour connaître de telles fringales, dont l'apaisement procure plus que la réplétion : le bonheur.

Peu à peu le paysage se modifiait. Les vieilles terres cristallines ou sédimentaires qui forment le plateau central faisaient place à des sols argileux. Après la savane, on commença à traverser des zones de forêt sèche à châtaigniers (non pas le nôtre, mais celui du Brésil : *Bertholletia excelsa*) et à copayers, qui sont de grands arbres sécrétant un baume. De limpides, les ruisseaux deviennent bourbeux avec des eaux jaunes et putrides. Partout, on remarque les effondrements : coteaux rongés par l'érosion, au pied desquels se forment des marécages à *sapezals* (hautes herbes) et *buritizals* (palmeraies). Sur leurs berges, les mulets piétinent à travers des champs d'ananas sauvages : petits fruits à couleur jaune tirant sur l'orangé, à pulpe remplie de gros pépins noirs disséminés, et dont la saveur est intermédiaire entre celle de l'espèce cultivée et la plus riche framboise. Du sol monte cette odeur oubliée depuis des mois, de chaude tisane chocolatée, qui n'est autre que l'odeur de la végétation tropicale et de la décomposition organique. Une odeur qui fait comprendre subitement comment ce sol peut être celui qui donne naissance au cacao, ainsi qu'en haute Provence parfois, les relents d'un champ de lavande à demi fanée

expliquent que la même terre puisse aussi produire la truffe. Un dernier ressaut conduit au bord d'une prairie qui dévale à pic sur le poste télégraphique de Barão de Melgaço : et c'est, à perte de vue, la vallée du Machado qui s'étire dans la forêt amazonienne ; celle-ci ne s'interrompra plus qu'à mille cinq cents kilomètres, sur la frontière vénézuélienne.

À Barão de Melgaço, il y avait des prairies d'herbe verte entourées de forêt humide où résonnaient les vigoureux coups de trompette du *jacu*, l'oiseau-chien. Il suffisait d'y passer deux heures pour rentrer au camp les bras chargés de gibier. Nous fûmes pris d'une frénésie alimentaire ; pendant trois jours, on ne fit que la cuisine, et manger. Désormais nous ne manquerions plus de rien. Les réserves précieusement ménagées de sucre et d'alcool fondirent, en même temps que nous tâtions des nourritures amazoniennes : surtout les *tocari* ou noix du Brésil, dont la pulpe râpée épaissit les sauces d'une crème blanche et onctueuse. Voici le détail de ces exercices gastronomiques tel que je le retrouve dans mes notes :

— colibris (que le portugais nomme *beija-flor*, baise-fleur) rôtis sur l'aiguille et flambés au whisky ;
— queue de caïman grillée ;
— perroquet rôti et flambé au whisky ;
— salmis de *jacu* dans une compote de fruits du palmier *açaí* ;
— ragoût de *mutum* (sorte de dindon sauvage) et de bourgeons de palmier, à la sauce de tocari et au poivre ;
— *jacu* rôti au caramel[3].

Après ces débauches et les ablutions non moins nécessaires — car nous avions souvent passé plusieurs jours sans pouvoir retirer les combinaisons, qui constituaient notre tenue avec les bottes et le casque — j'entrepris de dresser les plans pour la seconde partie du voyage. Dorénavant, les rivières seront préférables aux *picadas* de la forêt, envahies par la végétation. Au surplus, il ne me reste que dix-sept bœufs sur les trente et un emmenés au départ et leur état est tel qu'ils seraient incapables de poursuivre même sur un terrain facile. Nous nous diviserons en trois groupes. Mon chef de troupe et quelques hommes poursuivront par terre vers les premiers centres de chercheurs de caoutchouc, où nous espérons vendre les chevaux et une partie des mulets. D'autres hommes resteront avec les bœufs à Barão de Melgaço, pour leur laisser le temps de se refaire dans les pâtu-

rages de *capim-gordura*, l'herbe-graisse. Tiburcio, leur vieux cuisinier, les commandera d'autant mieux qu'il eśt aimé de tous ; on dit de lui — car il eśt fortement métissé d'Africain — *preto na feição, branco na acção*, « noir par la couleur, blanc par la valeur », ce qui montre, soit dit en passant, que le paysan brésilien n'eśt pas exempt de préjugés raciaux. En Amazonie, une fille blanche courtisée par un Noir s'écrie volontiers : « Suis-je donc une charogne si blanche pour qu'un *urubu* vienne percher sur mes tripes ! » Elle évoque ainsi le speċtacle familier d'un crocodile mort dérivant sur le fleuve, tandis qu'un charognard à plumes noires navigue pendant des jours sur le cadavre et s'en nourrit.

Quand les bœufs seront rétablis, la troupe retournera sur ses pas jusqu'à Utiarity, sans difficulté pensons-nous puisque les bêtes seront libérées de leur charge et que les pluies, maintenant imminentes, auront transformé le désert en prairie. Enfin, le personnel scientifique de l'expédition et les derniers hommes se chargeront des bagages qu'ils convoieront en pirogue jusqu'aux régions habitées où nous nous disperserons. Je compte moi-même passer en Bolivie par le Madeira, traverser le pays en avion, rentrer au Brésil par Corumba et de là rejoindre Cuiaba, puis Utiarity, aux environs du mois de décembre où je retrouverai ma *comitiva* — mon équipe et mes bêtes — pour liquider l'expédition[4].

Le chef de pośte de Melgaço nous prête deux galiotes — légères barques de planches[5] — et des pagayeurs : adieu mulets ! Il n'y a plus qu'à se laisser descendre au fil du Rio Machado. Rendus insouciants par les mois de sécheresse, nous négligeons le premier soir d'abriter nos hamacs, nous contentant de les suspendre entre les arbres de la berge. L'orage se déclenche en pleine nuit avec le fracas d'un cheval au galop ; avant même que nous soyons réveillés, les hamacs se transforment en baignoires ; nous déplions à tâtons une bâche pour nous abriter sans qu'il soit possible de la tendre sous ce déluge. Pas queśtion de dormir ; accroupis dans l'eau et supportant la toile de nos têtes, il faut surveiller conśtamment les poches qui se remplissent, et les déverser avant que l'eau ne pénètre. Pour tuer le temps, les hommes racontent des hiśtoires ; j'ai retenu celle dite par Emydio.

HISTOIRE D'EMYDIO

Un veuf avait un seul fils, déjà adolescent. Un jour, il l'appelle, lui explique qu'il est grand temps de se marier. « Que faut-il faire pour se marier ? demande le fils. — C'est très simple, lui dit son père, tu n'as qu'à rendre visite aux voisins et tâcher de plaire à la fille. — Mais je ne sais pas comment on plaît à une fille ! — Eh bien, joue de la guitare, sois gai, ris et chante ! » Le fils s'exécute, arrive au moment où le père de la demoiselle vient de mourir ; son attitude est jugée indécente, on le chasse à coups de pierres. Il retourne auprès de son père, se plaint ; le père lui explique la conduite à suivre en pareil cas. Le fils part à nouveau chez les voisins ; justement, on tue un porc. Mais fidèle à sa dernière leçon, il sanglote : « Quelle tristesse ! Il était si bon. Nous l'aimions tant ! Jamais on n'en trouvera un meilleur ! » Exaspérés, les voisins le chassent ; il raconte à son père cette nouvelle mésaventure, et reçoit de lui des indications sur la conduite appropriée. À sa troisième visite, les voisins sont occupés à écheniller le jardin. Toujours en retard d'une leçon, le jeune homme s'exclame : « Quelle merveilleuse abondance ! Je souhaite que ces animaux se multiplient sur vos terres ! Puissent-ils ne jamais vous manquer ! » On le chasse.

Après ce troisième échec, le père ordonne à son fils de construire une cabane. Il va dans la forêt pour abattre le bois nécessaire. Le loup-garou passe par là pendant la nuit et juge l'endroit à son goût pour y bâtir sa demeure, se met au travail. Le lendemain matin, le garçon retourne au chantier et trouve l'ouvrage bien avancé : « Dieu m'aide ! » pense-t-il avec satisfaction. Ainsi bâtissent-ils de concert, le garçon pendant le jour et le loup-garou pendant la nuit. La cabane est finie.

Pour l'inaugurer, le garçon décide de s'offrir en repas un chevreuil, et le loup-garou un mort. L'un apporte le chevreuil durant le jour, l'autre le cadavre à la faveur de la nuit. Et quand le père vient le lendemain pour participer au festin, il voit sur la table un mort en guise de rôti : « Décidément, mon fils, tu ne seras jamais bon à rien[6]... »

Un jour après, il pleuvait toujours, et nous arrivâmes au poste de Pimenta Bueno en écopant les barques. Ce poste est situé au confluent de la rivière qui lui donne son nom et du Rio Machado. Il comprenait une vingtaine de personnes ; quelques Blancs de l'intérieur, et des Indiens d'extractions diverses qui travaillaient à l'entretien de la ligne : Cabishiana de la vallée du Guaporé[7], et Tupi-Kawahib du Rio Machado. Ils allaient me fournir des informations importantes. Les

unes concernaient les Tupi-Kawahib encore sauvages que, sur la foi d'anciens rapports, on croyait complètement disparus ; j'y reviendrai. Les autres étaient relatives à une tribu inconnue qui vivait, disait-on, à plusieurs jours de pirogue sur le Rio Pimenta Bueno. Je formai immédiatement le projet de les reconnaître, mais comment ? Une circonstance favorable se présentait ; de passage au poste se trouvait un Noir nommé Bahia[8], commerçant ambulant un peu aventurier qui accomplissait chaque année un prodigieux voyage : il descendait jusqu'au Madeira se procurer des marchandises dans les entrepôts riverains, remontait le Machado en pirogue et, pendant deux jours, le Pimenta Bueno. Là, une piste connue de lui permettait de traîner trois jours les pirogues et les marchandises à travers la forêt, jusqu'à un petit affluent du Guaporé où il pouvait écouler son stock à des prix d'autant plus exorbitants que la région où il aboutissait n'était pas approvisionnée. Bahia se déclara prêt à remonter le Pimenta Bueno au-delà de son itinéraire habituel, à la condition que je le paye en marchandises plutôt qu'en argent. Bonne spéculation pour lui, puisque les prix de gros amazoniens sont supérieurs à ceux auxquels j'avais fait mes achats à São Paulo. Je lui cédai donc plusieurs pièces de flanelle rouge dont je m'étais dégoûté depuis qu'à Vilhena, en ayant offert aux Nambikwara, je vis le lendemain ceux-ci couverts de flanelle rouge des pieds à la tête, y compris les chiens, les singes et les sangliers apprivoisés ; il est vrai qu'une heure après, le plaisir de la farce étant épuisé, les lambeaux de flanelle traînaient dans la brousse où personne n'y fit plus attention.

Deux pirogues empruntées au poste, quatre pagayeurs et deux de nos hommes constituaient notre équipage. Nous étions prêts à partir pour cette aventure improvisée.

Il n'y a pas de perspective plus exaltante pour l'ethnographe que celle d'être le premier Blanc à pénétrer dans une communauté indigène. Déjà, en 1938, cette récompense suprême ne pouvait s'obtenir que dans quelques régions du monde suffisamment rares pour qu'on les compte sur les doigts d'une main. Depuis lors, ces possibilités se sont encore restreintes. Je revivrais donc l'expérience des anciens voyageurs et, à travers elle, ce moment crucial de la pensée moderne où, grâce aux grandes découvertes, une humanité qui se croyait complète et parachevée reçut tout à coup, comme une contre-révélation, l'annonce qu'elle n'était pas

seule, qu'elle formait une pièce d'un plus vaste ensemble, et que, pour se connaître, elle devait d'abord contempler sa méconnaissable image en ce miroir dont une parcelle oubliée par les siècles allait, pour moi seul, lancer son premier et dernier reflet.

Cet enthousiasme est-il encore de mise au XXe siècle ? Si peu connus que fussent les Indiens du Pimenta Bueno, je ne pouvais attendre d'eux le choc ressenti par les grands auteurs : Léry, Staden, Thevet, qui, il y a quatre cents ans, mirent le pied sur le territoire brésilien[9]. Ce qu'ils virent alors, nos yeux ne l'apercevront jamais plus. Les civilisations qu'ils furent les premiers à considérer s'étaient développées selon d'autres lignes que les nôtres, elles n'en avaient pas moins atteint toute la plénitude et toute la perfection compatibles avec leur nature, tandis que les sociétés que nous pouvons étudier aujourd'hui — dans des conditions qu'il serait illusoire de comparer à celles prévalant il y a quatre siècles — ne sont plus que des corps débiles et des formes mutilées. Malgré d'énormes distances et toutes sortes d'intermédiaires (d'une bizarrerie souvent déconcertante quand on parvient à en reconstituer la chaîne), elles ont été foudroyées par ce monstrueux et incompréhensible cataclysme que fut, pour une si large et si innocente fraction de l'humanité, le développement de la civilisation occidentale ; celle-ci aurait tort d'oublier qu'il lui fait un second visage, pas moins véridique et indélébile que l'autre.

À défaut des hommes, pourtant, les conditions du voyage étaient restées les mêmes. Après la désespérante chevauchée à travers le plateau, je m'offrais au charme de cette navigation sur une rivière riante dont les cartes ignorent le cours, mais dont les moindres détails rappelaient à ma mémoire le souvenir des récits qui me sont chers.

Il fallait d'abord retrouver l'entraînement à la vie fluviale acquis, trois ans auparavant, sur le São Lourenço[10] : connaissance des différents types et mérites respectifs des pirogues — taillées dans un tronc d'arbre ou faites de planches assemblées — qui s'appellent, selon la forme et la taille, *montaria*, *canoa*, *ubá* ou *igarité* ; l'habitude de passer des heures accroupi dans l'eau qui s'insinue à travers les crevasses du bois et qu'on écope continuellement avec une petite calebasse ; une extrême lenteur et beaucoup de prudence, pour chaque mouvement provoqué par l'ankylose et qui risque de faire chavirer l'embarcation : *água não tem cabellos*, « l'eau n'a pas de

cheveux », si l'on tombe par-dessus bord, il n'y a rien pour se rattraper ; la patience, enfin, à chaque accident du lit de la rivière, de décharger les provisions et le matériel si minutieusement arrimés, de les transporter par la berge rocheuse en même temps que les pirogues, pour recommencer l'opération quelques centaines de mètres plus loin.

Ces accidents sont de divers types : *seccos*, lit sans eau ; *cachoeiras*, rapides ; *saltos*, chutes. Chacun est vite baptisé par les rameurs d'un nom évocateur : détail du paysage tel que *castanhal*, *palmas* ; un incident de chasse, *veado*, *queixada*, *araras*, ou traduisant une relation plus personnelle au voyageur *criminosa*, « la criminelle » ; *encrenca*, substantif intraduisible qui exprime le fait d'être « coincé », *apertada hora*, « l'heure resserrée » (avec le sens étymologique d'angoissante) ; *vamos a ver*, « on va voir… ».

Aussi, le départ n'a rien d'inédit. Nous laissons les rameurs échelonner les rythmes prescrits : d'abord une série de petits coups : plouf, plouf, plouf… puis la mise en route, où deux battements secs sur le bord de la pirogue sont intercalés entre les coups de rame : tra-plouf, tra ; tra-plouf, tra… enfin le rythme de voyage où la rame ne plonge qu'une fois sur deux, retenue la fois prochaine pour une simple caresse de la surface, mais toujours accompagnée d'un battement et séparée du mouvement suivant par un autre : tra-plouf, tra, sh, tra ; tra-plouf, tra, sh, tra… Ainsi les rames exposent alternativement la face bleue et la face orange de leur palette, aussi légères sur l'eau que le reflet, auquel on les dirait réduites, des grands vols d'aras qui traversent le fleuve, faisant étinceler tous ensemble, à chaque virage, leur ventre d'or ou leur dos azur. L'air a perdu sa transparence de la saison sèche. À l'aube, tout est confondu dans une épaisse mousse rose, brume matinale qui monte lentement du fleuve. On a déjà chaud, mais peu à peu cette chaleur indirecte se précise. Ce qui n'était qu'une température diffuse devient coup de soleil sur telle partie du visage ou des mains. On commence à savoir pourquoi l'on sue. Le rose s'accroît de nuances. Des îlots bleus apparaissent. Il semble que la brume s'enrichisse encore, alors qu'elle ne fait que se dissoudre.

On remonte durement vers l'amont, et il faut que les rameurs se reposent. La matinée passe à sortir de l'eau, au bout d'une ligne grossière appâtée avec des baies sauvages, la quantité de poissons nécessaire à la *peixada*, qui est la bouillabaisse amazonienne : *pacus* jaunes de graisse qu'on

mange en tranches tenues par l'arête, comme un manche de côtelette ; *piracanjubas* argentés et à chair rouge ; daurades vermeilles ; *cascudos* aussi cuirassés qu'un homard, mais de noir ; *piaparas* tachetées ; *mandi*, *piava*, *curimbata*, *jatuarama*, *matrinchã*… mais gare aux raies venimeuses et aux poissons électriques — *purake* — qu'on pêche sans appât mais dont la décharge assomme un mulet ; et plus encore, prétendent les hommes, à ces poissons minuscules qui, remontant le jet, pénétreraient dans la vessie de l'imprudent qui se soulagerait au fil de l'eau… Ou bien on guette, à travers la géante moisissure verte que forme la forêt sur la berge, l'animation subite d'une bande de singes aux mille noms : *guariba* hurleur, *coatá* aux membres arachnéens, capucin ou singe « à clou », *zog-zog*, qui, une heure avant l'aube, éveille la forêt de ses appels : avec ses grands yeux en amande, son port humain, son manteau soyeux et bouffant, on dirait un prince mongol[11] ; et toutes les tribus des petits singes : *saguin*, pour nous ouistiti ; *macaco da noite*, « singe de nuit » aux yeux de gélatine sombre ; *macaco de cheiro*, « singe à parfum » ; *gogó de sol*, « gosier de soleil », etc. Il suffit d'une balle dans leurs troupes bondissantes pour abattre à coup presque sûr une pièce de ce gibier ; rôtie, elle devient une momie d'enfant aux mains crispées, et offre en ragoût la saveur de l'oie[12].

Vers 3 heures de l'après-midi, le tonnerre gronde, le ciel s'obscurcit et la pluie masque d'une large barre verticale la moitié du ciel. Viendra-t-elle ? La barre se strie et s'effiloche, et de l'autre côté paraît une lueur, dorée d'abord, puis d'un bleu délavé. Le milieu de l'horizon seul est encore occupé par la pluie. Mais les nuages fondent, la nappe se réduit par la droite et par la gauche, enfin s'évanouit. Il n'y a plus qu'un ciel composite, formé de masses bleu-noir surimposées à un fond bleu et blanc. C'est le moment, avant le prochain orage, d'accoster une berge où la forêt paraît un peu moins dense. On ouvre rapidement une petite clairière à l'aide du sabre d'abatis : *facão* ou *terçado* ; on inspecte les arbres ainsi dégagés pour voir s'il se trouve parmi eux le *pau de novato*, l'arbre du novice, ainsi nommé parce que le naïf qui y attacherait son hamac verrait se répandre sur lui une armée de fourmis rouges ; le *pau d'alho*, à l'odeur d'ail ; ou encore la *cannela merda*, dont le nom suffit. Peut-être aussi, avec de la chance, la *soveira* dont le tronc incisé en cercle déverse en quelques minutes plus de lait qu'une vache, crémeux et mousseux, mais qui, absorbé cru, tapisse insidieusement la

bouche d'une pellicule caoutchouteuse ; l'*araçá* au fruit violacé, gros comme une cerise, à la saveur de térébenthine accompagnée d'une acidité si légère que l'eau où on l'a écrasé paraît gazeuse ; l'*ingá* aux cosses remplies d'un fin duvet sucré ; le *bacuri* qui est comme une poire volée aux vergers du Paradis ; enfin l'*açaí*, délice suprême dans la forêt, dont la décoction aussitôt absorbée forme un épais sirop framboisé mais qui, après une nuit, caille et devient fromage fruité et aigrelet.

Pendant que les uns se livrent à ces travaux culinaires, les autres installent les hamacs sous des auvents de branchages couverts d'un léger toit de palmes. C'est le moment des histoires autour du feu de camp, toutes pleines d'apparitions et de fantômes : le *lobis-homem*, loup-garou ; le cheval sans tête ou la vieille femme à tête de squelette. Il y a toujours dans la troupe un ancien *garimpeiro* qui a gardé la nostalgie de cette vie misérable, chaque jour illuminée par l'espoir de la fortune : « J'étais en train d'"écrire" — c'est-à-dire de trier le gravier — et j'ai vu couler dans la batée un petit grain de riz, mais c'était comme une vraie lumière. *Que cousa bounita* !* je ne crois pas qu'il puisse exister *cousa mais bounita*, plus jolie chose… À le regarder, c'était comme si l'électricité se déchargeait dans le corps des gens ! » Une discussion s'engage : « Entre Rosario et Laranjal, il y a, sur une colline, une pierre qui étincelle. On l'aperçoit à des kilomètres, mais surtout la nuit. — C'est peut-être du cristal ? — Non, le cristal n'éclaire pas la nuit, seulement le diamant. — Et personne ne va le chercher ? — Oh, des diamants comme ceux-là, l'heure de leur découverte et le nom de celui qui doit les posséder sont marqués depuis longtemps[13] ! »

Ceux qui ne souhaitent pas le sommeil vont se poster, parfois jusqu'à l'aube, au bord de la rivière où ils ont relevé les traces du sanglier, du *capivara* ou du tapir ; ils essayent — vainement — la chasse au *batuque* qui consiste à frapper le sol avec un gros bâton, à intervalles réguliers : poum… poum… poum. Les animaux croient à des fruits qui tombent et ils arrivent, paraît-il, dans un ordre immuable : sanglier d'abord, jaguar ensuite.

Souvent aussi on se borne à alimenter le feu pour la nuit. Il ne reste plus pour chacun, après avoir commenté les incidents du jour et passé le maté à la ronde, qu'à se glisser dans

* En respectant la prononciation rustique de *coisa bonita.*

le hamac, isolé par la moustiquaire tendue au moyen d'un jeu compliqué de baguettes et de ficelles, moitié cocon et moitié cerf-volant, dont il a soin, après avoir pris place à l'intérieur, de relever la jupe pour que nulle partie ne frôle le sol, en la formant en une sorte de poche que le lourd revolver tiendra close par son poids, tout en restant à portée de main. Bientôt la pluie commence à tomber.

XXXI

ROBINSON

Pendant quatre jours, nous avons remonté la rivière[1] ; les rapides étaient si nombreux qu'il fallut décharger, porter et recharger jusqu'à cinq fois dans la même journée. L'eau coulait entre des formations rocheuses qui la divisaient en plusieurs bras ; au milieu, les récifs avaient retenu des arbres à la dérive avec toutes leurs branches, de la terre et des paquets de végétation. Sur ces îlots improvisés, cette végétation retrouvait si rapidement la vie qu'elle n'était même pas affectée par l'état chaotique où la dernière crue l'avait laissée. Les arbres poussaient dans tous les sens, les fleurs s'épanouissaient en travers des cascades ; on ne savait plus si la rivière servait à irriguer ce prodigieux jardin ou si elle allait être comblée par la multiplication des plantes et des lianes auxquelles toutes les dimensions de l'espace, et non plus seulement la verticale, semblaient être rendues accessibles par l'abolition des distinctions habituelles entre la terre et l'eau. Il n'y avait plus de rivière, il n'y avait plus de berge, mais un dédale de bosquets rafraîchis par le courant, tandis que le sol croissait à même l'écume. Cette amitié entre les éléments s'étendait jusqu'aux êtres. Les tribus indigènes ont besoin d'énormes surfaces pour subsister ; mais ici une surabondance de vie animale attestait que depuis des siècles, l'homme avait été impuissant à troubler l'ordre naturel. Les arbres frémissaient de singes presque plus que de feuilles, on eût dit que des fruits vivants dansaient sur leurs branches. Vers les rochers à fleur d'eau, il suffisait d'étendre la main pour frôler le plumage de jais des grands *mutum* au bec d'ambre ou de corail, et les *jacamin* moirés de bleu comme

le labrador. Ces oiseaux ne vous fuyaient pas ; vivantes pierreries errant parmi les lianes ruisselantes et les torrents feuillus, ils contribuaient à reconstituer devant mes yeux étonnés ces tableaux de l'atelier des Brueghel où le Paradis, illustré par une intimité tendre entre les plantes, les bêtes et les hommes, ramène à l'âge où l'univers des êtres n'avait pas encore accompli sa scission[2].

Dans l'après-midi du cinquième jour, une mince pirogue amarrée à la berge signala l'arrivée. Un boqueteau clairsemé s'offrait pour le campement. Le village indien se trouvait à un kilomètre vers l'intérieur : jardin d'une centaine de mètres dans sa plus grande longueur, occupant une friche ovale où s'élevaient trois huttes collectives de forme hémisphérique, au-dessus desquelles le poteau central se prolongeait à la façon d'un mât. Les deux huttes principales se faisaient face dans la partie large de l'œuf, bordant un terrain de danse au sol battu. La troisième se trouvait à la pointe, réunie à la place par un sentier traversant le jardin.

La population comprenait vingt-cinq personnes, plus un garçonnet d'une douzaine d'années qui parlait une autre langue et dont je crus comprendre qu'il était prisonnier de guerre, traité d'ailleurs comme les enfants de la tribu[3]. Le costume des hommes et des femmes était aussi réduit que celui des Nambikwara, sauf que les hommes avaient tous l'étui pénien conique, pareil à celui des Bororo, et que l'usage du pompon en paille au-dessus des parties sexuelles, connu aussi des Nambikwara, était chez eux plus général. Hommes et femmes portaient aux lèvres des labrets de résine durcie offrant l'aspect de l'ambre, et des colliers de disques ou de plaques de nacre brillante, ou encore de coquillages entiers polis. Les poignets, les biceps, les mollets et les chevilles étaient comprimés par des bandelettes de coton. Enfin, les femmes avaient le septum nasal percé pour admettre une barrette composée de disques alternativement blancs et noirs enfilés et serrés sur une fibre rigide.

L'apparence physique était très différente de celle des Nambikwara : corps trapus, jambes courtes et peau très claire. Celle-ci contribuait, avec les traits faiblement mongoliques, à donner à quelques indigènes une apparence caucasienne. Les Indiens s'épilaient de façon très méticuleuse : les cils, à la main ; les sourcils, avec de la cire qu'ils laissaient durcir en place pendant plusieurs jours avant de l'arracher. Par-devant, les cheveux étaient coupés (ou, plus exactement,

brûlés) en frange arrondie dégageant le front. Les tempes étaient dégarnies par un procédé que je n'ai rencontré nulle part ailleurs, consistant à glisser les cheveux dans la boucle d'une cordelette tordue sur elle-même. Une extrémité est prise dans les dents de l'opérateur, d'une main il tient la boucle ouverte, de l'autre il tire sur le bout libre, de sorte que les deux brins de la cordelette s'enroulent plus étroitement et arrachent les cheveux en se resserrant.

Ces Indiens, qui se désignaient eux-mêmes du nom de Mundé, n'avaient jamais été mentionnés dans la littérature ethnographique[4]. Ils parlent une langue joyeuse où les mots se terminent par des syllabes accentuées : *zip*, *zep*, *pep*, *zet*, *tap*, *kat*, soulignant leurs discours comme des coups de cymbales. Cette langue ressemble à des dialectes du bas Xingu, aujourd'hui disparus, et à d'autres qui ont été recueillis récemment sur les affluents de la rive droite du Guaporé, des sources desquels les Mundé sont très proches. Personne, à ma connaissance, n'a revu les Mundé depuis ma visite, sauf une femme missionnaire qui en a rencontré quelques-uns peu avant 1950 sur le haut Guaporé où trois familles s'étaient réfugiées[5]. J'ai passé chez eux une plaisante semaine, car rarement hôtes se sont montrés plus simples, plus patients et plus cordiaux. Ils me faisaient admirer leurs jardins où poussaient le maïs, le manioc, la patate douce, l'arachide, le tabac, le calebassier et diverses espèces de fèves et de haricots. Quand ils défrichent, ils respectent les souches de palmiers où prolifèrent de grosses larves blanches dont ils se régalent : curieuse basse-cour où l'agriculture et l'élevage se trouvent confondus.

Les huttes rondes laissaient passer une lumière diffuse, pailletée par le soleil traversant les interstices. Elles étaient soigneusement construites avec des perches piquées en cercle et courbées dans la fourche de poteaux plantés en oblique et formant arcs-boutants à l'intérieur, entre lesquels une dizaine de hamacs de coton noué étaient suspendus. Toutes les perches se rejoignaient à quatre mètres de hauteur environ, attachées à un poteau central qui traversait la toiture. Des cercles horizontaux en branchages complétaient la charpente qui supportait une coupole de palmes dont les folioles avaient été rabattues du même côté, et qui se recouvraient à la façon de tuiles. Le diamètre de la plus grande hutte était de douze mètres ; quatre familles y vivaient, disposant chacune d'un secteur compris entre deux arcs-boutants.

Ceux-ci étaient au nombre de six, mais les deux secteurs correspondant aux portes opposées restaient libres, pour permettre la circulation. Je passais là mes journées assis sur un de ces petits bancs de bois qu'utilisent les indigènes, formés d'une demi-bûche de palmier évidée, posée la face plate en dessous. Nous mangions des grains de maïs grillés sur une platine en poterie et buvions de la *chicha* de maïs — qui est une boisson intermédiaire entre la bière et la soupe — dans des calebasses noircies à l'intérieur d'un enduit charbonneux et décorées sur leur paroi externe de lignes, zigzags, cercles et polygones incisés ou pyrogravés.

Même sans connaître la langue et privé d'interprète, je pouvais essayer de pénétrer certains aspects de la pensée et de la société indigènes : composition du groupe, relations et nomenclature de parenté, noms des parties du corps, vocabulaire des couleurs d'après une échelle dont je ne me séparais jamais. Les termes de parenté, ceux qui désignent les parties du corps, les couleurs et les formes (ainsi celles gravées sur les calebasses) ont souvent des propriétés communes qui les placent à mi-chemin entre le vocabulaire et la grammaire : chaque groupe forme un système, et la manière dont les différentes langues choisissent de séparer ou de confondre les relations qui s'y expriment autorise un certain nombre d'hypothèses, quand ce ne serait que dégager les caractères distinctifs, sous ce rapport, de telle ou telle société.

Pourtant, cette aventure commencée dans l'enthousiasme me laissait une impression de vide.

J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie ; n'étais-je pas comblé, chez ces gracieux indigènes que nul n'avait vus avant moi, que personne peut-être ne verrait plus après ? Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop. Leur existence ne m'ayant été révélée qu'au dernier moment, je n'avais pu leur réserver le temps indispensable pour les connaître. Les ressources mesurées dont je disposais, le délabrement physique où nous nous trouvions mes compagnons et moi-même — et que les fièvres consécutives aux pluies allaient encore aggraver — ne me permettaient qu'une brève école buissonnière au lieu de mois d'étude. Ils étaient là, tout prêts à m'enseigner leurs coutumes et leurs croyances, et je ne savais pas leur langue. Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre. Je recevais du même coup ma récompense et mon châtiment. Car

n'était-ce pas ma faute et celle de ma profession, de croire que des hommes ne sont pas toujours des hommes ? Que certains méritent davantage l'intérêt et l'attention parce que la couleur de leur peau et leurs mœurs nous étonnent ? Que je parvienne seulement à les deviner, et ils se dépouilleront de leur étrangeté : j'aurais aussi bien pu rester dans mon village. Ou que, comme ici, ils la conservent : et alors, elle ne me sert à rien, puisque je ne suis pas même capable de saisir ce qui la fait telle. Entre ces deux extrêmes, quels cas équivoques nous apportent les excuses dont nous vivons ? De ce trouble engendré chez nos lecteurs par des observations — juste assez poussées pour les rendre intelligibles, et cependant interrompues à mi-chemin puisqu'elles surprennent des êtres semblables à ceux pour qui ces usages vont de soi —, qui est finalement la vraie dupe ? Le lecteur qui croit en nous, ou nous-mêmes, qui n'avons aucun droit d'être satisfaits avant de parvenir à dissoudre ce résidu qui fournit un prétexte à notre vanité ?

Qu'il parle donc, ce sol, à défaut des hommes qui se refusent. Par-delà les prestiges qui m'ont séduit au long de cette rivière, qu'il me réponde enfin et me livre la formule de sa virginité. Où gît-elle, derrière ces confuses apparences qui sont tout et qui ne sont rien ? Je prélève des scènes, je les découpe ; est-ce cet arbre, cette fleur ? Ils pourraient être ailleurs. Est-ce aussi un mensonge, ce tout qui me transporte et dont chaque partie, prise isolément, se dérobe ? Si je dois le confesser pour réel, je veux au moins l'atteindre au complet dans son dernier élément. Je récuse l'immense paysage, je le cerne, je le restreins jusqu'à cette plage d'argile et ce brin d'herbe : rien ne prouve que mon œil, élargissant son spectacle, ne reconnaîtrait pas le bois de Meudon autour de cette insignifiante parcelle journellement piétinée par les plus véridiques sauvages, mais où manque pourtant l'empreinte de Vendredi[6].

La descente se fit remarquablement vite. Encore sous le charme de nos hôtes, les rameurs dédaignaient le portage. À chaque rapide, ils pointaient le nez de la pirogue vers la masse tourbillonnante. Pendant quelques secondes, nous nous croyions arrêtés et violemment secoués, tandis que le paysage fuyait. Brusquement, tout se calmait : nous étions dans les eaux mortes, le rapide franchi, et c'est alors seulement que le vertige nous gagnait.

En deux jours, nous arrivions à Pimenta Bueno, où je for-

mai un nouveau dessein qui ne peut être jugé sans quelques éclaircissements. Vers la fin de son exploration, en 1915, Rondon découvrit plusieurs groupements indigènes de langue tupi et réussit à prendre contact avec trois d'entre eux, les autres se montrant irréductiblement hostiles. Le plus important de ces groupes était installé sur le cours supérieur du Rio Machado, à deux jours de marche de la rive gauche et sur un affluent secondaire, l'Igarapé do Leitão (ou « ruisseau du cochon de lait »). C'était la bande, ou le clan, takwatip, « du bambou ». Il n'est pas certain que le terme clan convienne, car les bandes tupi-kawahib formaient généralement un seul village, possédaient un territoire de chasse aux frontières jalousement gardées, et pratiquaient l'exogamie par souci de contracter des alliances avec les bandes voisines plutôt qu'en application d'une règle stricte. Les Takwatip étaient commandés par le chef Abaitara. Du même côté de la rivière se trouvaient : au nord une bande inconnue, sauf par le nom de son chef Pitsara. Au sud, sur le Rio Tamuripa, les Ipotiwat (nom d'une liane) dont le chef se nommait Kamandjara ; puis, entre cette dernière rivière et l'Igarapé du Cacoal, les Jabotifet (« gens de la Tortue »), chef Maira. Sur la rive gauche du Machado, dans la vallée du Rio Muqui, résidaient les Paranawat (« gens du fleuve ») qui existent toujours, mais répondent à coups de flèche aux tentatives de contact, et, un peu plus au sud, sur l'Igarapé de Itapici, une autre bande inconnue. Tels sont au moins les renseignements qu'il me fut possible de recueillir en 1938 des chercheurs de caoutchouc installés dans la région depuis l'époque des explorations de Rondon, celui-ci n'ayant donné, dans ses rapports sur les Tupi-Kawahib, que des informations fragmentaires[7].

En conversant avec les Tupi-Kawahib civilisés du poste de Pimenta Bueno, je parvins à porter cette liste de noms de clans à une vingtaine[8]. D'autre part, les recherches de Curt Nimuendaju, érudit autant qu'ethnographe, éclairent un peu le passé de la tribu. Le terme Kawahib évoque le nom d'une ancienne tribu tupi, les Cabahiba, souvent citée dans les documents des XVIII[e] et XIX[e] siècles et localisée alors sur le cours supérieur et moyen du Rio Tapajoz. Il semble qu'elle en ait été chassée progressivement par une autre tribu tupi, les Mundurucu, et qu'en se déplaçant vers l'ouest elle ait éclaté en plusieurs groupes, dont les seuls connus sont les Parintintin du cours inférieur du Machado et les Tupi-Kawahib, plus au sud[9]. Il y a donc de fortes chances

pour que ces Indiens soient les derniers descendants des grandes populations tupi du cours moyen et inférieur de l'Amazone, elles-mêmes parentes de celles de la côte que connurent, au temps de leur splendeur, les voyageurs du XVIe et du XVIIe siècle dont les récits sont à l'origine de la prise de conscience ethnographique des temps modernes : car ce fut sous leur involontaire influence que la philosophie politique et morale de la Renaissance s'engagea sur la voie qui devait la conduire jusqu'à la Révolution française. Pénétrer, le premier peut-être, dans un village tupi encore intact, c'était rejoindre, par-delà quatre cents ans, Léry, Staden, Soares de Sousa, Thevet, Montaigne même, qui médita dans *Les Essais*, au chapitre des Cannibales, sur une conversation avec des Indiens Tupi rencontrés à Rouen*[10]. Quelle tentation !

Au moment où Rondon prit contact avec les Tupi-Kawahib, les Takwatip, sous l'impulsion d'un chef ambitieux et énergique, étaient en train d'étendre leur hégémonie sur plusieurs autres bandes. Après des mois passés dans les solitudes presque désertiques du plateau, les compagnons de Rondon furent éblouis par les « kilomètres » (mais le langage du *sertão* use volontiers d'hyperboles) de plantations ouvertes par les gens d'Abaitara dans la forêt humide ou sur les *igapos*, berges inondables, et grâce auxquelles ces derniers purent ravitailler sans difficulté les explorateurs qui avaient vécu jusqu'alors sous la menace de la famine.

Deux ans après les avoir rencontrés, Rondon persuada les Takwatip de transférer leur village sur la rive droite du Machado, à l'endroit toujours indiqué *aldeia dos Indios*, en face de l'embouchure du Rio São Pedro (11°5' S et 62°3' O) sur la carte internationale du monde au millionième. Cela était plus commode pour la surveillance, le ravitaillement, et pour s'assurer la collaboration des Indiens comme piroguiers. Car, sur ces rivières coupées de rapides, de chutes et de détroits, ils se montraient navigateurs experts dans leurs légères nefs d'écorce.

Il me fut encore possible d'obtenir une description de ce nouveau village, aujourd'hui disparu[11]. Comme l'avait noté Rondon au moment de sa visite au village de la forêt, les huttes étaient rectangulaires, sans mur, consistant en une toiture de palmes à deux pans supportée par des troncs

* *Cf.* plus haut, p. 311.

plantés en terre. Une vingtaine de huttes (d'environ quatre mètres sur six mètres) étaient disposées sur un cercle de vingt mètres de diamètre, autour de deux habitations spacieuses (dix-huit mètres sur quatorze mètres) occupées, l'une par Abaitara, ses femmes et ses jeunes enfants, l'autre par son plus jeune fils, marié. Les deux aînés célibataires vivaient comme le reste de la population dans les huttes périphériques et, comme les autres célibataires, recevaient leur nourriture dans l'habitation du chef. Plusieurs poulaillers étaient disposés dans l'espace libre entre les habitations centrales et celles du pourtour.

On est loin des vastes demeures tupi décrites par les auteurs du XVIe siècle[12], mais il y a plus loin encore des cinq ou six cents habitants du village d'Abaitara à la situation présente. En 1925, Abaitara était assassiné. La mort de cet empereur du haut Machado allait ouvrir une période de violences dans un village déjà réduit, par l'épidémie de grippe de 1918-1920, à vingt-cinq hommes, vingt-cinq femmes et douze enfants[13]. La même année 1925, quatre personnes (dont l'assassin d'Abaitara) trouvèrent la mort dans des vengeances, le plus souvent d'origine amoureuse. Peu après, les survivants décidaient d'abandonner le village et de rejoindre, à deux jours de pirogue en amont, le poste de Pimenta Bueno ; en 1938, leur effectif n'était plus que de cinq hommes, une femme et une petite fille, parlant un portugais rustique et apparemment confondus avec la population néo-brésilienne de l'endroit. On pouvait croire que l'histoire des Tupi-Kawahib était terminée, au moins en ce qui concerne la rive droite du Machado et exception faite d'un groupe irréductible de Paranawat sur la rive gauche, dans la vallée du Rio Muqui.

Pourtant, en arrivant à Pimenta Bueno au mois d'octobre 1938, j'appris que, trois ans auparavant, un groupe inconnu de Tupi-Kawahib était apparu sur la rivière ; on les avait revus deux ans plus tard, et le dernier fils survivant d'Abaitara (qui portait le même nom que son père et sera désormais ainsi désigné dans ce récit), installé à Pimenta Bueno, s'était rendu dans leur village, lequel se trouvait isolé en pleine forêt, à deux jours de marche de la rive droite du Machado et sans aucun sentier pour y conduire. Il avait alors obtenu du chef de ce petit groupe la promesse de venir avec ses gens lui rendre visite l'année suivante, c'est-à-dire à peu près à l'époque où nous-mêmes arrivions à Pimenta Bueno. Cette

promesse avait une grande importance aux yeux des indigènes du poste, car, souffrant d'un manque de femmes (une femme adulte pour cinq hommes), ils avaient été particulièrement attentifs au compte rendu d'Abaitara jeune, qui signalait un excédent de femmes dans le village inconnu. Veuf lui-même depuis plusieurs années, il comptait que l'établissement de relations cordiales avec ses sauvages congénères lui permettrait de se procurer une épouse. C'est dans ces conditions que, non sans peine (car il craignait les conséquences de l'aventure), je le décidai à devancer le rendez-vous et à me servir de guide.

Le point d'où nous devons pénétrer en forêt pour atteindre les Tupi-Kawahib se trouve à trois jours de pirogue en aval du poste de Pimenta Bueno, à l'embouchure de l'Igarapé do Porquinho. C'est un mince ruisseau qui se jette dans le Machado. Non loin du confluent, nous repérons une petite clairière naturelle à l'abri des inondations, la berge étant à cet endroit surélevée de quelques mètres. Nous y débarquons notre matériel : quelques caissettes de présents pour les indigènes et des provisions de viande séchée, haricots et riz. Nous dressons un campement un peu plus stable que d'habitude, puisque celui-ci devra durer jusqu'à notre retour. La journée se passe à ces travaux et à l'organisation du voyage. La situation est assez compliquée. Comme je l'ai raconté, je me suis séparé d'une partie de ma troupe. Par malchance supplémentaire, Jehan Vellard, médecin de l'expédition, atteint d'une crise de paludisme, a dû nous devancer dans un petit centre de chercheurs de caoutchouc où il est au repos, à trois jours de pirogue vers l'aval (il faut doubler ou tripler les temps quand on remonte ces rivières difficiles). Notre effectif sera donc réduit à Luiz de Castro Faria mon compagnon brésilien, Abaitara, moi-même et cinq hommes dont deux garderont le campement, et trois nous suivront en forêt. Ainsi limités, et chacun portant hamac, moustiquaire et couverture en plus de ses armes et munitions, il est hors de question de se charger d'autres vivres qu'un peu de café, de viande séchée et de *farinha d'agua.* Celle-ci est faite de manioc macéré dans la rivière (d'où son nom) puis fermenté, et se présente sous forme de parcelles dures comme du gravier, mais qui, convenablement détrempées, dégagent un savoureux goût de beurre. Pour le reste, nous comptons sur les *tocari* — noix du Brésil — abondantes en ces parages et dont un seul *ouriço,* « hérisson » (cette coquille sphérique et dure

qui peut tuer son homme lorsqu'elle se détache des hautes branches à vingt ou trente mètres du sol), tenu entre les pieds et adroitement fracassé d'un coup de *terçado* fournit à plusieurs personnes un repas de trente à quarante grosses noix triangulaires, à pulpe laiteuse et bleutée.

Le départ a lieu avant l'aube. Nous traversons d'abord des *lageiros*, espaces presque dénudés où la roche du plateau qui s'enfonce progressivement sous le sol alluvial affleure encore en plaques, puis des champs de hautes herbes lancéolées, les *sapezals* ; au bout de deux heures, nous pénétrons en forêt.

XXXII

EN FORÊT

Depuis l'enfance, la mer m'inspire des sentiments mélangés. Le littoral et cette frange périodiquement cédée par le reflux qui le prolonge, disputant à l'homme son empire, m'attirent par le défi qu'ils lancent à nos entreprises, l'univers imprévu qu'ils recèlent, la promesse qu'ils font d'observations et de trouvailles flatteuses pour l'imagination. Comme Benvenuto Cellini, envers qui j'éprouve plus d'inclination que je n'en ai pour les maîtres du Quattrocento, j'aime errer sur la grève délaissée par la marée et suivre aux contours d'une côte abrupte l'itinéraire qu'elle impose, en ramassant des cailloux percés, des coquillages dont l'usure a réformé la géométrie, ou des racines de roseau figurant des chimères, et me faire un musée de tous ces débris[1] : pour un bref instant, il ne le cède en rien à ceux où l'on a assemblé des chefs-d'œuvre ; ces derniers proviennent d'ailleurs d'un travail qui — pour avoir son siège dans l'esprit et non au-dehors — n'est peut-être pas fondamentalement différent de celui à quoi la nature se complaît.

Mais n'étant ni marin, ni pêcheur, je me sens lésé par cette eau qui dérobe la moitié de mon univers et même davantage, puisque sa grande présence retentit en deçà de la côte, modifiant souvent le paysage dans le sens de l'austérité. La diversité habituelle à la terre, il me semble seulement que la mer la détruit ; offrant à l'œil de vastes espaces et des coloris

supplémentaires ; mais au prix d'une monotonie qui accable, et d'une platitude où nulle vallée cachée ne tient en réserve les surprises dont mon imagination se nourrit.

Au surplus, les charmes que je reconnais à la mer nous sont aujourd'hui refusés. Comme un animal vieillissant dont la carapace s'épaissit, formant autour de son corps une croûte imperméable qui ne permet plus à l'épiderme de respirer et accélère ainsi le progrès de sa sénescence, la plupart des pays européens laissent leurs côtes s'obstruer de villas, d'hôtels et de casinos. Au lieu que le littoral ébauche, comme autrefois, une image anticipée des solitudes océaniques, il devient une sorte de front où les hommes mobilisent périodiquement toutes leurs forces, pour donner l'assaut à une liberté dont ils démentent l'attrait par les conditions dans lesquelles ils acceptent de se la ravir. Les plages, où la mer nous livrait les fruits d'une agitation millénaire, étonnante galerie où la nature se classait toujours à l'avant-garde, sous le piétinement des foules ne servent plus guère qu'à la disposition et à l'exposition des rebuts.

Je préfère donc la montagne à la mer ; et pendant des années ce goût a revêtu la forme d'un amour jaloux. Je haïssais ceux qui partageaient ma prédilection, puisqu'ils menaçaient cette solitude à quoi j'attachais tant de prix ; et je méprisais les autres, pour qui la montagne signifiait surtout des fatigues excessives et un horizon bouché, donc incapables d'éprouver les émotions qu'elle suscitait en moi. Il eût fallu que la société entière confessât la supériorité des montagnes, et m'en reconnût la possession exclusive. J'ajoute que cette passion ne s'appliquait pas à la haute montagne ; celle-ci m'avait déçu par le caractère ambigu des joies pourtant indiscutables qu'elle apporte : intensément physique et même organique, quand on considère l'effort à accomplir ; mais cependant formel et presque abstrait dans la mesure où l'attention captivée par des tâches trop savantes se laisse, en pleine nature, enfermer dans des préoccupations qui relèvent de la mécanique et de la géométrie. J'aimais cette montagne dite « à vaches » ; et surtout, la zone comprise entre mille quatre cents et deux mille deux cents mètres : trop moyenne encore pour appauvrir le paysage ainsi qu'elle fait plus haut, l'altitude y semble provoquer la nature à une vie plus heurtée et plus ardente, en même temps qu'elle décourage les cultures. Sur ces hauts balcons elle préserve le spectacle d'une terre moins domestiquée que celle des

vallées et telle qu'on se plaît — faussement sans doute — à imaginer que l'homme a pu la connaître à ses débuts.

Si la mer offre à mon regard un paysage délayé, la montagne m'apparaît comme un monde concentré. Elle l'est au sens propre, puisque la terre plissée et pliée y rassemble plus de surface pour une même étendue. Les promesses de cet univers plus dense sont aussi plus lentes à s'épuiser ; le climat instable qui y règne et les différences dues à l'altitude, à l'exposition et à la nature du sol favorisent les oppositions tranchées entre les versants et les niveaux, ainsi qu'entre les saisons. Je n'étais pas, comme tant de gens, déprimé par le séjour dans une vallée étroite où les pentes, en raison de leur proximité, prennent un aspect de muraille et ne laissent apercevoir qu'un fragment de ciel que le soleil franchit en quelques heures ; bien au contraire. Il me semblait que ce paysage debout était vivant. Au lieu de se soumettre passivement à ma contemplation, à la manière d'un tableau dont il est possible d'appréhender les détails à distance et sans y mettre du sien, il m'invitait à une sorte de dialogue où nous devrions, lui et moi, fournir le meilleur de nous-mêmes. L'effort physique que je dépensais à le parcourir était quelque chose que je cédais, et par quoi son être me devenait présent. Rebelle et provocant à la fois, me dérobant toujours une moitié de lui-même mais pour renouveler l'autre par la perspective complémentaire qui accompagne l'ascension ou la descente, le paysage de montagne s'unissait à moi dans une sorte de danse que j'avais le sentiment de conduire d'autant plus librement que j'avais mieux réussi à pénétrer les grandes vérités qui l'inspiraient.

Et pourtant, aujourd'hui, je suis bien obligé de le reconnaître : sans que je me sente changé, cet amour de la montagne se déprend de moi comme un flot reculant sur le sable. Mes pensées sont restées les mêmes, c'est la montagne qui me quitte. Des joies toutes pareilles me deviennent moins sensibles pour les avoir trop longtemps et trop intensément recherchées. Sur ces itinéraires souvent suivis, même la surprise est devenue familière ; je ne grimpe plus dans les fougères et les rochers, mais parmi les fantômes de mes souvenirs. Ceux-ci perdent doublement leur attrait ; d'abord en raison d'un usage qui les a vidés de leur nouveauté ; et surtout, parce qu'un plaisir un peu plus émoussé chaque fois est obtenu au prix d'un effort qui s'accroît avec les années. Je vieillis, rien ne m'en avertit sinon cette usure aux angles,

jadis vifs, de mes projets et de mes entreprises. Je suis encore capable de les répéter ; mais il ne dépend plus de moi que leur accomplissement m'apporte la satisfaction qu'ils m'avaient si souvent et si fidèlement procurée.

C'est la forêt, maintenant, qui m'attire. Je lui trouve les mêmes charmes qu'à la montagne, mais sous une forme plus paisible et plus accueillante. D'avoir tant parcouru les savanes désertiques du Brésil central a redonné son charme à cette nature agreste qu'ont aimée les anciens : la jeune herbe, les fleurs et la fraîcheur humide des halliers. Dès lors, il ne m'était plus possible de conserver aux Cévennes pierreuses le même amour intransigeant ; je comprenais que l'enthousiasme de ma génération pour la Provence était une ruse, dont nous étions devenus les victimes après en avoir été les auteurs. Pour découvrir — joie suprême que notre civilisation nous retirait — nous sacrifiions à la nouveauté l'objet qui doit la justifier. Cette nature avait été négligée tant qu'il était loisible de se repaître d'une autre. Privés de la plus gracieuse, il nous fallait réduire nos ambitions à la mesure de celle qui restait disponible, glorifier la sécheresse et la dureté, puisque ces formes seules nous étaient offertes désormais.

Mais, dans cette marche forcée, nous avions oublié la forêt. Aussi dense que nos villes, elle était peuplée par d'autres êtres formant une société qui nous avait plus sûrement tenus à l'écart que les déserts où nous avancions follement : que ce soient les hautes cimes ou les garrigues ensoleillées. Une collectivité d'arbres et de plantes éloigne l'homme, s'empresse de recouvrir les traces de son passage. Souvent difficile à pénétrer, la forêt réclame de celui qui s'y enfonce ces concessions que, de façon plus brutale, la montagne exige du marcheur. Moins étendu que celui des grandes chaînes, son horizon vite clos enferme un univers réduit, qui isole aussi complètement que les échappées désertiques. Un monde d'herbes, de fleurs, de champignons et d'insectes y poursuit librement une vie indépendante, à laquelle il dépend de notre patience et de notre humilité d'être admis. Quelques dizaines de mètres de forêt suffisent pour abolir le monde extérieur, un univers fait place à un autre, moins complaisant à la vue, mais où l'ouïe et l'odorat, ces sens plus proches de l'âme, trouvent leur compte. Des biens qu'on croyait disparus renaissent : le silence, la fraîcheur et la paix. L'intimité avec le monde végétal concède ce que la mer main-

tenant nous refuse, et ce dont la montagne fait payer trop chèrement le prix.

Pour m'en convaincre, peut-être fallait-il pourtant que la forêt m'imposât d'abord sa forme la plus virulente, grâce à quoi ses traits universels me deviendraient apparents. Car, entre la forêt où je m'enfonçais à la rencontre des Tupi-Kawahib et celle de nos climats, l'écart est tel qu'on a du mal à trouver les mots pour l'exprimer.

Vue du dehors, la forêt amazonienne semble un amas de bulles figées, un entassement vertical de boursouflures vertes ; on dirait qu'un trouble pathologique a uniformément affligé le paysage fluvial. Mais quand on crève la pellicule et qu'on passe au-dedans, tout change : vue de l'intérieur, cette masse confuse devient un univers monumental. La forêt cesse d'être un désordre terrestre ; on la prendrait pour un nouveau monde planétaire, aussi riche que le nôtre et qui l'aurait remplacé.

Dès que l'œil s'est habitué à reconnaître ces plans rapprochés et que l'esprit a pu surmonter la première impression d'écrasement, un système compliqué se dégage. On distingue des étages superposés, qui, malgré les ruptures de niveau et les brouillages intermittents, reproduisent la même construction : d'abord la cime des plantes et des herbes qui s'arrêtent à hauteur d'homme ; au-dessus, les troncs pâles des arbres et les lianes jouissant brièvement d'un espace libre de toute végétation ; un peu plus haut, ces troncs disparaissent, masqués par le feuillage des arbustes ou la floraison écarlate des bananiers sauvages, les *pacova* ; les troncs rejaillissent un instant de cette écume pour se perdre à nouveau dans la frondaison des palmiers ; ils en sortent à un point plus élevé encore où se détachent leurs premières branches horizontales, dépourvues de feuilles mais surchargées de plantes épiphytes — orchidées et broméliacées — comme les navires de leur gréement ; et c'est presque hors d'atteinte pour la vue que cet univers se clôt par de vastes coupoles, tantôt vertes et tantôt effeuillées, mais alors recouvertes de fleurs blanches, jaunes, orangées, pourpres ou mauves ; le spectateur européen s'émerveille d'y reconnaître la fraîcheur de ses printemps, mais à une échelle si disproportionnée que le majestueux épanouissement des flambées automnales s'impose à lui comme seul terme de comparaison.

À ces étages aériens en répondent d'autres, sous les pas mêmes du voyageur. Car ce serait une illusion de croire

qu'on marche sur le sol, enfoui sous un enchevêtrement instable de racines, de surgeons, de touffes et de mousses ; chaque fois que le pied manque un point ferme, on risque la chute, dans des profondeurs parfois déconcertantes. Et la présence de Lucinda complique encore la progression.

Lucinda est un petit singe femelle à queue prenante, à peau mauve et fourrure de petit-gris, de l'espèce *Lagothrix*, communément appelée *barrigudo* à cause du gros ventre qui la caractérise[2]. Je l'ai obtenue, âgée de quelques semaines, d'une Indienne Nambikwara qui lui donnait la becquée et la portait jour et nuit cramponnée à sa chevelure remplaçant pour le petit animal le pelage et l'échine maternels (les mères singes portent leur petit sur le dos). Les biberons de lait condensé eurent raison de la becquée, ceux de whisky, qui foudroyaient de sommeil la pauvre bête, me libérèrent progressivement pour la nuit. Mais, durant la journée, il fut impossible d'obtenir de Lucinda plus qu'un compromis : elle consentit à renoncer à mes cheveux au profit de ma botte gauche, à laquelle, du matin au soir, elle se tenait accrochée des quatre membres, juste au-dessus du pied. À cheval, cette position était possible, et parfaitement acceptable en pirogue. Pour voyager à pied, ce fut une autre affaire, car chaque ronce, chaque branche, chaque fondrière arrachaient à Lucinda des cris stridents. Tous les efforts pour l'inciter à accepter mon bras, mon épaule, mes cheveux même, furent vains. Il lui fallait la botte gauche, unique protection et seul point de sécurité dans cette forêt où elle était née et avait vécu, mais qu'il avait suffi de quelques mois auprès de l'homme pour lui rendre aussi étrangère que si elle avait grandi dans les raffinements de la civilisation[3]. C'est ainsi que, boitant de la jambe gauche et les oreilles blessées de lancinants reproches à chaque faux pas, j'essayais de ne pas perdre de vue le dos d'Abaitara, dans la pénombre verte où notre guide progressait d'un pas rapide et court, contournant de gros arbres qui, par instants, faisaient croire qu'il avait disparu, taillant à coups de sabre, infléchissant à droite ou à gauche un itinéraire pour nous incompréhensible, mais qui nous enfonçait toujours plus avant.

Pour oublier la fatigue, je laissais mon esprit travailler à vide. Au rythme de la marche, des petits poèmes se formaient dans ma tête où je les retournais pendant des heures comme une bouchée sans saveur à force d'avoir été mastiquée, mais qu'on hésite à cracher ou à déglutir à cause de la

menue compagnie entretenue par sa présence. L'ambiance d'aquarium qui régnait dans la forêt engendrait ce quatrain :

Dans la forêt céphalopode
gros coquillage chevelu
de vase, sur des rochers roses qu'érode
le ventre des poissons-lunes d'Honolulu

Ou bien par contraste sans doute, j'évoquais le souvenir ingrat des banlieues :

On a nettoyé l'herbe paillasson
les pavés luisent savonnés
sur l'avenue les arbres sont
de grands balais abandonnés

Il y eut enfin celui-ci qui ne m'a jamais paru achevé bien qu'il fût de circonstance ; aujourd'hui encore, il me tourmente dès que j'entreprends une longue marche :

Amazone, chère amazone
vous qui n'avez pas de sein droit
vous nous en racontez de bonnes
mais vos chemins sont trop étroits[4]

Vers la fin de la matinée, au détour d'un buisson, nous nous trouvâmes subitement en face de deux indigènes qui voyageaient dans la direction opposée. L'aîné, âgé d'une quarantaine d'années, vêtu d'un pyjama déchiré, avait les cheveux longs jusqu'aux épaules ; l'autre, aux cheveux coupés court, était complètement nu, hors le petit cornet de paille coiffant son pénis ; il portait sur le dos, dans une hotte de palmes vertes étroitement ficelée autour du corps de l'animal, un grand aigle-harpie troussé comme un poulet, qui offrait un aspect lamentable malgré son plumage strié gris et blanc et sa tête au puissant bec jaune, surmontée d'une couronne de plumes hérissées. Chaque indigène tenait arc et flèches à la main.

De la conversation qui s'engagea entre eux et Abaitara résulta qu'ils étaient, respectivement, le chef du village que nous cherchions à atteindre et son lieutenant ; ils précédaient les autres habitants, qui erraient quelque part dans la forêt ; tous allaient vers le Machado pour rendre au poste de

Pimenta Bueno la visite promise depuis un an ; enfin, l'aigle était un cadeau destiné à leurs hôtes. Tout cela ne faisait pas notre affaire, car nous ne tenions pas seulement à rencontrer les indigènes, mais à visiter le village. Il fallut donc, par la promesse des nombreux présents qui les attendaient au campement du Porquinho, persuader nos interlocuteurs de faire demi-tour, de nous accompagner et de nous accueillir dans le village (ce à quoi ils manifestèrent une extrême répugnance) ; ensuite, nous reprendrions tous ensemble le chemin de la rivière. L'accord une fois réalisé, l'aigle empaqueté fut jeté sans façon au bord d'un ruisseau, où il semblait inévitable qu'il dût rapidement mourir de faim ou être la proie des fourmis. On n'en parla plus pendant les quinze jours qui suivirent, sauf pour dresser rapidement son acte de décès : « Il est mort, l'aigle. » Les deux Kawahib disparurent dans la forêt pour annoncer notre arrivée à leurs familles, et la marche reprit.

L'incident de l'aigle donnait à réfléchir. Plusieurs auteurs anciens relatent que les Tupi élevaient les aigles et les nourrissaient de singes pour les déplumer périodiquement ; Rondon avait signalé cet usage chez les Tupi-Kawahib, et d'autres observateurs, chez certaines tribus du Xingu et de l'Araguaya[5]. Il n'était donc pas surprenant qu'un groupe de Tupi-Kawahib l'ait préservé, ni que l'aigle, considéré comme leur propriété la plus précieuse, fût apporté en présent, si nos indigènes avaient vraiment résolu (comme je commençai à le soupçonner et le vérifiai par la suite) de quitter définitivement leur village pour se rallier à la civilisation. Mais cela n'en rendait que plus incompréhensible la décision d'abandonner l'aigle à un pitoyable destin. Pourtant, toute l'histoire de la colonisation, en Amérique du Sud et ailleurs, doit tenir compte de ces renonciations radicales aux valeurs traditionnelles, de ces désagrégations d'un genre de vie où la perte de certains éléments entraîne la dépréciation immédiate de tous les autres, phénomène dont je venais peut-être d'observer un exemple caractéristique.

Un repas sommaire, fait de quelques lambeaux grillés et non dessalés de *xarque*, s'agrémenta des récoltes de la forêt : noix *tocari* ; fruits à pulpe blanche, acide et comme mousseuse, du cacao sauvage ; baies de l'arbre *pama* ; fruits et graines du *caju* des bois. Il plut toute la nuit sur les auvents de palmes qui protégeaient les hamacs. À l'aube, la forêt, silencieuse toute la journée, retentit pendant quelques minutes

du cri des singes et des perroquets. Nous reprîmes cette progression où chacun cherche à ne pas perdre de vue le dos qui le précède, convaincu qu'il suffirait de s'écarter de quelques mètres pour que tout repère disparaisse et qu'aucun appel ne soit entendu. Car un des traits les plus frappants de la forêt est qu'elle semble immergée dans un milieu plus dense que l'air : la lumière ne perce que verdie et affaiblie, et la voix ne porte pas. L'extraordinaire silence qui règne, résultat peut-être de cette condition, gagnerait par contagion le voyageur, si l'intense attention qu'il doit consacrer à la route ne l'incitait déjà à se taire. Sa situation morale conspire avec l'état physique pour créer un sentiment d'oppression difficilement tolérable.

De temps à autre, notre guide se penchait au bord de son invisible piste pour soulever d'un geste preste une feuille et nous signaler au-dessous un éclat lancéolé de bambou planté obliquement dans le sol afin qu'un pied ennemi s'y empale. Ces engins sont nommés : *min* par les Tupi-Kawahib, qui protègent ainsi les abords de leur village ; les anciens Tupi en utilisaient de plus grands[6].

Au cours de l'après-midi, on atteignit un *castanhal*, groupe de châtaigniers autour desquels les indigènes (qui exploitent méthodiquement la forêt) avaient ouvert une petite clairière pour récolter plus aisément les fruits tombés. Là se trouvait campé l'effectif du village, hommes nus portant l'étui pénien déjà observé sur le compagnon du chef, femmes également nues sauf pour un fourreau de coton tissé, jadis teint en rouge à l'urucu et devenu roussâtre à l'usage, qui leur ceignait les reins.

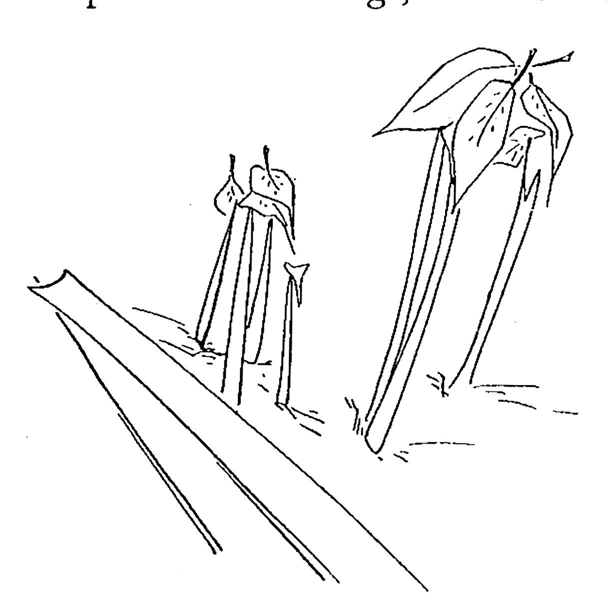


Fig. 51. *Éclats de bambou protégeant la piste d'accès au village.*

On comptait en tout six femmes, sept hommes dont un adolescent, et trois petites filles paraissant âgées de un, deux et trois

ans ; sans doute un des groupes les plus restreints dont on pût concevoir qu'il eût réussi, pendant au moins treize ans (c'est-à-dire depuis la disparition du village d'Abaitara), à subsister, coupé de tout contact avec le monde extérieur. Sur ce nombre il y avait d'ailleurs deux paralysés des membres inférieurs : une jeune femme qui se soutenait à l'aide de deux bâtons et un homme, jeune également, qui se traînait sur le sol à la manière d'un cul-de-jatte. Ses genoux saillaient au-dessus de jambes décharnées, enflés sur leur face interne et comme remplis de sérosités ; les orteils du pied gauche étaient inertes, tandis que ceux du pied droit avaient conservé leur motilité. Pourtant, les deux infirmes parvenaient à se déplacer dans la forêt, et même à accomplir de longs parcours avec une apparente aisance. Était-ce la poliomyélite, ou quelque autre virus ? Il était affligeant d'évoquer devant ces malheureux, livrés à eux-mêmes, dans la nature la plus hostile que puisse affronter l'homme, ces pages de Thevet, qui visita les Tupi de la côte au XVIe siècle, où il admire que ce peuple, « composé des mêmes éléments que nous [...] jamais [...] n'est atteint de lèpre, paralysie, léthargie, maladies chancreuses, ni ulcères, ou autres vices du corps qui se voyent superficiellement et en l'extérieur[7] ». Il ne se doutait guère que lui et ses compagnons étaient les courriers avancés de ces maux.

XXXIII

LE VILLAGE AUX GRILLONS

Vers la fin de l'après-midi, nous arrivions au village. Il était établi dans une clairière artificielle surplombant l'étroite vallée d'un torrent que je devais identifier plus tard avec l'Igarapé do Leitão, affluent de la rive droite du Machado, où il se jette à quelques kilomètres en aval du confluent du Muqui.

Le village consistait en quatre maisons approximativement carrées et placées sur la même ligne, parallèlement au cours du torrent. Deux maisons — les plus grandes — servaient à l'habitation, comme on pouvait le voir aux hamacs de cordelettes en coton nouées, suspendus entre les poteaux ;

les deux autres (dont une intercalée entre les deux premières) n'avaient pas été occupées depuis longtemps, et offraient l'aspect de hangars ou d'abris. Un examen superficiel aurait pu faire croire ces maisons du même type que les habitations brésiliennes de la région. En réalité, leur conception était différente, car le plan des poteaux supportant la haute toiture de palmes à double pente était inscrit à l'intérieur de celui de la toiture et plus petit que lui, de sorte que le bâtiment affectait la forme d'un champignon carré. Toutefois, cette structure n'était pas apparente, en raison de la présence de faux murs, élevés à l'aplomb du toit sans le rejoindre. Ces palissades — car c'en étaient — consistaient en troncs de palmiers refendus et plantés les uns à côté des autres (et liés entre eux), la face convexe au-dehors. Dans le cas de la maison principale — celle placée entre les deux hangars — les troncs étaient échancrés pour ménager des meurtrières pentagonales, et la paroi extérieure était couverte de peintures sommairement exécutées en rouge et noir avec de l'urucu et une résine. Ces peintures représentaient dans l'ordre, d'après le commentaire indigène, un personnage, des femmes, un aigle-harpie, des enfants, un objet en forme de meurtrière, un crapaud, un chien, un grand quadrupède non identifié, deux bandes de traits en zigzag, deux poissons, deux quadrupèdes, un jaguar, enfin un motif symétrique composé de carrés, de croissants et d'arceaux.

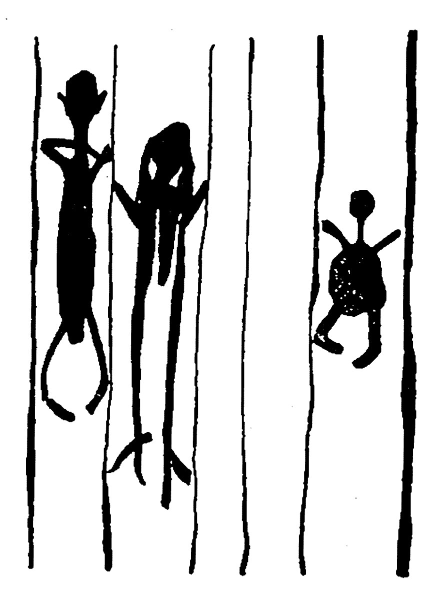


Fig. 52. *Détail des peintures sur une paroi de hutte.*

Ces maisons ne ressemblaient en rien aux habitations indigènes des tribus voisines. Il est probable pourtant qu'elles reproduisent une forme traditionnelle. Quand Rondon découvrit les Tupi-Kawahib, leurs maisons étaient déjà carrées ou rectangulaires avec un toit à double pente. De plus, la structure en champignon ne correspond à aucune technique néo-brésilienne. Ces maisons à haute toiture sont d'ailleurs

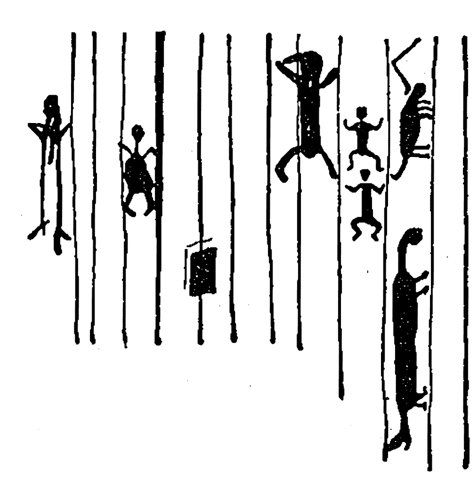


Fig. 53. *Autre détail des mêmes peintures.*

attestées par divers documents archéologiques relevant de plusieurs civilisations précolombiennes.

Autre originalité des Tupi-Kawahib : comme leurs cousins parintintin, ils ne cultivent ni ne consomment le tabac. En nous voyant déballer notre provision de tabac en corde, le chef du village s'écriait avec sarcasme : *ianeapit*, « ce sont des excréments !... ». Les rapports de la commission Rondon indiquent même qu'à l'époque des premiers contacts les indigènes se montraient si irrités de la présence des fumeurs qu'ils leur arrachaient cigares et cigarettes[1]. Pourtant, à la différence des Parintintin, les Tupi-Kawahib possèdent un terme pour le tabac : *tabak*, c'est-à-dire le même que le nôtre, dérivé des anciens parlers indigènes des Antilles et vraisemblablement d'origine carib. Un relais éventuel peut être trouvé dans les dialectes du Guaporé qui possèdent le même terme, soit qu'ils l'aient emprunté à l'espagnol (le portugais dit : *fumo*), soit que les cultures du Guaporé représentent la pointe la plus avancée en direction sud-ouest d'une vieille civilisation antillo-guyanaise (comme tant d'indices le suggèrent), qui aurait aussi laissé les traces de son passage dans la basse vallée du Xingu[2]. Il faut ajouter que les Nambikwara sont des fumeurs de cigarette invétérés tandis que les autres voisins des Tupi-Kawahib : Kepkiriwat et Mundé, prisent le tabac au moyen de tubes insufflateurs[3]. Ainsi, la présence, au cœur du Brésil, d'un groupe de tribus sans tabac pose une énigme, surtout si on considère que les anciens Tupi faisaient grand usage de ce produit.

À défaut de pétun, nous allions être accueillis dans le village par ce que les voyageurs du XVIe siècle appelaient un cahouin — *kahui*, disent les Tupi-Kawahib — c'est-à-dire une beuverie de chicha de ce maïs dont les indigènes cultivaient plusieurs variétés dans les brûlis ouverts à la lisière du village. Les anciens auteurs ont décrit les marmites aussi hautes que des hommes où se préparait le liquide, et le rôle dévolu

aux vierges de la tribu qui y crachaient une abondante salive pour provoquer la fermentation[4]. Les marmites des Tupi-Kawahib étaient-elles trop petites ou le village manquait-il d'autres vierges ? On amena les trois petites filles, et on les fit expectorer dans la décoction de grains pilés. Comme l'exquise boisson, à la fois nourrissante et rafraîchissante, fut consommée le soir même, la fermentation n'était guère avancée.

La visite des jardins permit de noter — autour de la grande cage de bois précédemment occupée par l'aigle et encore jonchée d'ossements — des arachides, des haricots, divers piments, des petites ignames, des patates douces, du manioc et du maïs. Les indigènes complétaient ces ressources par la collecte des produits sauvages. Ils exploitent ainsi une graminée de la forêt dont ils attachent plusieurs tiges par le sommet, de façon que les graines tombées s'accumulent en petits tas. Ces graines sont chauffées sur une platine de poterie jusqu'à ce qu'elles éclatent à la façon du *popcorn* dont elles rappellent le goût.

Pendant que le cahouin traversait son cycle compliqué de mélanges et d'ébullitions, brassé par les femmes au moyen de louches en demi-calebasses, je profitais des dernières heures du jour pour examiner les Indiens.

À part le fourreau de coton, les femmes portaient des bandelettes, étroitement serrées autour des poignets et des chevilles, et des colliers de dents de tapir ou de plaquettes d'os de cervidé. Leur visage était tatoué au suc bleu-noir du *genipa* : sur les joues, une épaisse ligne oblique, allant du lobe de l'oreille jusqu'à la commissure des lèvres marquée de quatre petits traits verticaux et, sur le menton, quatre lignes horizontales superposées, chacune agrémentée par-dessous d'une frange de stries. Les cheveux, généralement courts, étaient fréquemment peignés avec un démêloir ou un instrument plus fin, fait de bâtonnets de bois assemblés avec du fil de coton.

Les hommes avaient pour seul vêtement l'étui pénien conique auquel il a été fait allusion plus haut. Justement, un indigène était en train d'en confectionner un. Les deux côtés d'une feuille fraîche de *pacova* furent arrachés de la nervure centrale et débarrassés du rebord extérieur coriace, puis pliés en deux dans le sens de la longueur. En imbriquant les deux pièces (d'environ sept centimètres sur trente centimètres) l'une dans l'autre, de façon que les pliures se joignent à angle

droit, on obtient une sorte d'équerre faite de deux épaisseurs de feuille pour les côtés, et de quatre au sommet où les deux bandes s'entrecroisent ; cette partie est alors rabattue sur elle-même selon sa diagonale et les deux bras coupés et jetés, si bien que l'ouvrier n'a plus entre les mains qu'un petit triangle isocèle formé de huit épaisseurs ; celui-ci est arrondi autour du pouce, d'avant en arrière, les sommets de deux angles inférieurs sont sectionnés et les bords latéraux cousus à l'aide d'une aiguille de bois et de fil végétal. L'objet est prêt ; il n'y a plus qu'à le mettre en place, en étirant le prépuce à travers l'ouverture pour que l'étui ne risque pas de tomber et que la tension de la peau maintienne le membre relevé. Tous les hommes portent cet accessoire et, si l'un d'eux a perdu le sien, il s'empresse de serrer l'extrémité étirée de son prépuce sous la cordelette qui lui ceint les reins.

Les habitations étaient presque vides. On y remarquait les hamacs en ficelle de coton ; quelques marmites de terre et une bassine pour faire sécher au feu la pulpe de maïs et de manioc ; des récipients en calebasse ; des mortiers et des pilons de bois ; des râpes à manioc en bois incrusté d'épines ; des tamis de vannerie ; des burins en dent de rongeur ; des fuseaux, quelques arcs longs d'environ 1,70 m. Les flèches appartenaient à plusieurs types : soit à pointe de bambou — lancéolée pour la chasse, ou découpée en dents de scie pour la guerre —, soit à pointes multiples, pour la pêche. Enfin, on notait quelques instruments de musique : flûtes de Pan à treize tuyaux et flageolets à quatre trous.

À la nuit, le chef nous apporta en grande cérémonie le cahouin et un ragoût de haricots géants et de piments, qui emportait la bouche ; plat réconfortant après six mois passés au milieu des Nambikwara qui ignorent le sel et les piments, et dont le délicat palais exige même que les mets soient aspergés d'eau pour les refroidir avant consommation. Une petite calebasse contenait le sel indigène, eau brunâtre si amère que le chef, qui se contentait de nous regarder manger, tint à le goûter en notre présence pour nous rassurer, tant on aurait pu croire à quelque poison. Ce condiment se prépare avec la cendre de bois du *tauari branco.* Malgré la modestie du repas, la dignité avec laquelle il fut offert me rappelait que les anciens chefs tupi devaient tenir table ouverte, selon l'expression d'un voyageur[5].

Détail plus saisissant encore, après une nuit passée dans un des hangars, je constatai que ma ceinture de cuir avait été

rongée par les grillons. Jamais je n'avais subi les méfaits de ces insectes restés inaperçus dans toutes les tribus dont j'avais partagé l'existence : Kaingang, Caduveo, Bororo, Paressi, Nambikwara, Mundé. Et c'était chez les Tupi que j'étais destiné à vivre une mésaventure qu'avaient déjà connue Yves d'Évreux et Jean de Léry, quatre cents ans avant moi : « Et à fin aussi que, tout d'un fil, je descrive ces bestioles [...] n'étant pas plus grosses que nos grillets, mesmes sortans ainsi la nuict par troupes auprès du feu, si elles trouvent quelque chose elles ne faudront point le ronger. Mais principalement outre ce qu'elles se jettoyent de telle façon sur les collets et souliers de maroquins, que mangeans tout le dessus, ceux qui en avoyent, les trouvoyent le matin à leur lever tous blancs et effleurez[6]... » Comme les grillons (à la différence des termites et d'autres insectes destructeurs) se contentent de ronger la pellicule superficielle du cuir, c'est en effet « toute blanche et effleurée » que je retrouvai ma ceinture, témoin d'une association étrange et exclusive, plusieurs fois séculaire, entre une espèce d'insectes et un groupement humain.

Sitôt le soleil levé, un de nos hommes partit en forêt pour abattre quelques palombes qui voletaient à la lisière. Peu de temps après, on entendit un coup de feu auquel nul ne prêta attention, mais bientôt un indigène accourut, livide et dans un état d'excitation intense : il essaya de nous expliquer quelque chose ; Abaitara n'était pas à portée pour servir d'interprète. Du côté de la forêt, cependant, on percevait de grands cris qui se rapprochaient, et bientôt l'homme traversa en courant les cultures, tenant dans la main gauche son avant-bras droit d'où pendait une extrémité en lambeaux : il s'était appuyé sur son fusil, et le coup était parti. Luiz et moi délibérâmes sur ce qu'il fallait faire. Trois doigts étaient presque sectionnés, et la paume paraissait fracassée, il semblait que l'amputation s'imposât. Pourtant, nous n'avions pas le courage de l'entreprendre, et de laisser ainsi infirme ce compagnon que nous avions recruté avec son frère dans un petit village des environs de Cuiaba, dont nous nous sentions particulièrement responsables à cause de sa jeunesse, et auquel nous avaient attachés sa loyauté et sa finesse paysannes. Pour lui, dont le métier était de s'occuper de bêtes de somme et réclamait une grande habileté manuelle pour l'arrimage des charges sur le dos des mulets et des bœufs, l'amputation eût été une catastrophe. Non sans crainte, nous

décidâmes de remettre approximativement les doigts en place, de faire un pansement avec les moyens dont nous disposions, et de prendre le chemin du retour ; aussitôt arrivés au campement, Luiz conduirait le blessé à Urupa où se trouvait notre médecin, et si les indigènes voulaient bien se prêter à ce projet, je resterais avec eux, campé au bord de la rivière, en attendant que la galiote revînt me chercher quinze jours plus tard (il fallait trois jours pour descendre la rivière et une semaine environ pour la remonter). Terrifiés par un accident dont ils paraissaient craindre qu'il ne modifiât nos dispositions amicales, les Indiens acceptèrent tout ce qu'on leur proposa ; et, les devançant pendant qu'ils recommençaient leurs préparatifs, nous retournâmes en forêt[7].

Le voyage s'effectua dans une atmosphère de cauchemar et peu de souvenirs en ont subsisté. Le blessé délira tout le long du chemin, marchant à si vive allure que nous ne parvenions pas à le suivre ; il avait pris la tête, en avant même du guide, sans éprouver la moindre hésitation sur un itinéraire qui semblait s'être refermé derrière nous. On parvint à le faire dormir la nuit à force de somnifères. Heureusement, il n'avait aucune accoutumance aux médicaments et ceux-ci produisaient leur plein effet. Quand nous atteignîmes le campement, dans l'après-midi du lendemain, on constata que sa main était pleine de vers, cause d'insupportables douleurs. Mais quand, trois jours plus tard, il fut confié au médecin, la plaie était sauvée de la gangrène, les vers ayant consommé au fur et à mesure les chairs putréfiées. L'amputation devenait inutile et une longue série de menues interventions chirurgicales, qui durèrent près d'un mois et où Vellard mit à profit son habileté de vivisecteur et d'entomologiste, rendit à Emydio une main acceptable. Arrivant au Madeira en décembre, je l'expédiai encore convalescent à Cuiaba par avion, pour ménager ses forces. Retournant dans ces parages au mois de janvier pour y rencontrer le gros de ma troupe, je visitai ses parents et les trouvai pleins de reproche à mon endroit ; non certes pour les souffrances de leur fils, qui étaient considérées comme un incident banal de la vie du *sertão*, mais pour avoir eu la barbarie de l'exposer au milieu des airs, situation diabolique à laquelle ils ne concevaient pas qu'on pût soumettre un chrétien.

XXXIV

LA FARCE DU JAPIM

Voici comment se composait ma nouvelle famille. D'abord Taperahi, le chef du village, et ses quatre femmes : Maruabai, la plus âgée, et Kunhatsin, sa fille d'un lit précédent, Takwame, et Ianopamoko, la jeune paralytique. Ce ménage polygame élevait cinq enfants : Kamini et Pwereza, garçons paraissant âgés respectivement de dix-sept et quinze ans ; et trois fillettes en bas âge : Paerai, Topekea et Kupekahi.

Le lieutenant du chef, Potien, avait environ vingt ans et était le fils d'un précédent mariage de Maruabai. Il y avait aussi une vieille femme, Wirakaru ; ses deux fils adolescents Takwari et Karamua, le premier célibataire, le second marié à sa nièce à peine nubile, Penhana ; enfin leur cousin, un jeune homme paralytique : Walera.

À l'inverse des Nambikwara, les Tupi-Kawahib ne font pas mystère de leurs noms qui ont d'ailleurs un sens, comme l'avaient noté chez les Tupi les voyageurs du XVIe siècle : « Comme nous faisons aux chiens et autres bêtes, remarque Léry, ils baillent indifféremment tels noms de choses qui leur sont connues comme Sarigoy qui est un animal à quatre pieds ; Arignan, une poule ; Arabouten, l'arbre du Brésil, Pindo, une grande herbe et autres semblables[1]. »

Il en était de même dans les cas où les indigènes me fournirent une explication de leurs noms. Taperahi serait un petit oiseau au plumage blanc et noir ; Kunhatsin signifierait : femme blanche, ou à peau claire ; Takwame et Takwari seraient des termes dérivés de *takwara*, une espèce de bambou ; Potien désignerait une crevette d'eau douce ; Wirakaru, un petit parasite de l'homme (portugais : *bicho de pé*) ; Karamua, une plante ; Walera, aussi une espèce de bambou.

Staden, autre voyageur du XVIe siècle, dit que les femmes « prennent ordinairement des noms d'oiseaux, de poissons et de fruis[2] » ; et il ajoute que chaque fois que le mari tue un prisonnier, lui et sa femme adoptent un nouveau nom. Mes compagnons pratiquaient cet usage ; ainsi Karamua s'appelle

également Janaku, parce que, m'explique-t-on, « il a déjà tué un homme ».

Les indigènes acquièrent aussi des noms en passant de l'enfance à l'adolescence, puis à l'âge adulte. Chacun en possède donc deux, trois ou quatre qu'il me communique volontiers. Ces noms offrent un intérêt considérable, parce que chaque lignée utilise de préférence certains lots formés à partir des mêmes racines et qui se rapportent au clan. Le village dont j'étudiais les habitants était en majorité du clan *mialat* (« du sanglier ») ; mais il s'était formé par intermariage avec d'autres clans : *Paranawat* (« du fleuve »), *Takwatip* (« du bambou ») et quelques autres. Or, tous les membres du dernier clan cité s'appelaient de termes dérivés de l'éponyme : Takwame, Takwari, Walera (qui est un gros bambou), Topehi (fruit de la même famille) et Karamua (une plante aussi, mais non identifiée).

Le trait le plus frappant de l'organisation sociale de nos Indiens était le quasi-monopole exercé par le chef sur les femmes du groupe. Sur six femmes ayant passé la puberté, quatre étaient ses épouses. Si l'on considère que, des deux restant, l'une — Penhana — est une sœur, donc prohibée ; et l'autre — Wirakaru — une vieille femme qui n'intéresse plus personne, il apparaît que Taperahi détient autant de femmes qu'il lui est matériellement possible de le faire. Dans son ménage, le rôle principal revient à Kunhatsin, qui, sauf Ianopamoko l'infirme, est aussi la plus jeune et — le jugement indigène confirmant celui de l'ethnographe — d'une grande beauté[3]. Au point de vue hiérarchique, Maruabai est une épouse secondaire et sa fille a le pas sur elle.

La femme principale semble assister son mari plus directement que les autres. Celles-ci vaquent aux besognes domestiques : la cuisine, les enfants, qui sont élevés en commun, passant indifféremment d'un sein à l'autre, sans qu'il m'ait été possible de déterminer avec certitude quelles étaient leurs mères respectives. Par contre, la femme principale accompagne son mari dans ses déplacements, l'aide à recevoir les étrangers, garde les présents reçus, gouverne la maisonnée. La situation est inverse de celle que j'avais observée chez les Nambikwara, où c'est la femme principale qui joue le rôle de gardienne du foyer, tandis que les jeunes concubines sont étroitement associées à l'activité masculine.

Le privilège du chef sur les femmes du groupe paraît reposer d'abord sur l'idée que le chef a une nature hors du

commun. On lui reconnaît un tempérament excessif ; il est sujet à des transes, au cours desquelles il est parfois nécessaire de le maîtriser pour l'empêcher de se livrer à des actes homicides (j'en donnerai plus loin un exemple) ; il possède le don prophétique et d'autres talents ; enfin son appétit sexuel dépasse l'ordinaire et demande, pour se satisfaire, un grand nombre d'épouses. Au cours des deux semaines où j'ai partagé le campement indigène, j'ai été souvent frappé par la conduite anormale — par rapport à celle de ses compagnons — du chef Taperahi. Il semble atteint de manie ambulatoire ; trois fois par jour au moins, il déplace son hamac et l'auvent de palmes qui le protège de la pluie, suivi chaque fois par ses femmes, son lieutenant Potien et ses bébés. Tous les matins, il disparaît dans la forêt avec femmes et enfants ; c'est, disent les indigènes, afin de copuler. On les voit revenir, une demi-heure ou une heure plus tard, et préparer un nouveau déménagement.

En second lieu, le privilège polygame du chef est compensé dans une certaine mesure par le prêt de femmes à ses compagnons et aux étrangers. Potien n'est pas seulement un aide de camp ; il participe à l'existence de la famille du chef, en reçoit sa subsistance, sert à l'occasion de nourrice sèche aux bébés et jouit d'autres faveurs. Quant aux étrangers, tous les auteurs du XVIe siècle se sont étendus sur le libéralisme dont les chefs tupinamba faisaient preuve à leur endroit[4]. Ce devoir d'hospitalité devait jouer dès mon arrivée au village, au bénéfice d'Abaitara qui obtint en prêt Ianopamoko, laquelle se trouvait d'ailleurs enceinte et, jusqu'à mon départ, partagea son hamac et reçut de lui sa nourriture.

D'après les confidences d'Abaitara, cette générosité n'était pas sans calcul. Taperahi proposait à Abaitara de lui céder Ianopamoko à titre définitif, en échange de sa fillette Topehi, âgée à l'époque de huit ans environ ; *karijiraen taleko ehi nipoka*, « le chef veut épouser ma fille ». Abaitara n'était pas enthousiaste, car Ianopamoko, infirme, ne pouvait guère faire une compagne : « Même pas capable, disait-il, d'aller chercher l'eau à la rivière. » Ensuite, l'échange paraissait trop inégal, entre une adulte physiquement diminuée et une fillette saine et pleine de promesses. Abaitara avait d'autres prétentions : contre Topehi, il souhaitait recevoir la petite Kupekahi, âgée de deux ans, soulignant qu'elle était fille de Takwame, membre comme lui du clan takwatip, et sur

laquelle il pouvait exercer son privilège d'oncle utérin. Takwame elle-même devait être cédée, selon ces plans, à un autre indigène du poste de Pimenta Bueno. L'équilibre matrimonial se serait donc partiellement rétabli, car Takwari était de son côté « fiancé » à la petite Kupekahi, et, une fois achevées toutes ces transactions, Taperahi aurait perdu deux femmes sur quatre, mais, avec Topehi, en aurait regagné une troisième.

Quelle fut l'issue de ces discussions, je l'ignore ; mais pendant les quinze jours de vie commune, elles suscitèrent des tensions entre les protagonistes, et la situation devint parfois inquiétante. Abaitara tenait éperdument à sa fiancée de deux ans qui paraissait, bien qu'il eût lui-même trente ou trente-cinq ans, une épouse selon son cœur. Il lui faisait de menus présents et, quand elle gambadait le long du rivage, il ne se lassait pas d'admirer et de me faire admirer ses robustes petites formes : quelle belle fille elle ferait dans dix ou douze ans ! Malgré ses années de veuvage cette longue attente ne l'effrayait pas ; il est vrai qu'il comptait sur Ianopamoko pour assurer l'intérim. Dans les tendres émotions que lui inspirait la fillette se mêlaient innocemment des rêveries érotiques tournées vers l'avenir, un sentiment très paternel de sa responsabilité envers le petit être, et la camaraderie affectueuse d'un grand frère à qui une sœur-bébé serait venue sur le tard.

Un autre correctif à l'inégalité dans la répartition des femmes est fourni par le lévirat — héritage de la femme par le frère. C'est de cette façon qu'avait été marié Abaitara avec la femme de son frère aîné mort, et contre sa volonté, mais il avait dû céder aux ordres de son père et à l'insistance de la femme qui « tournait sans cesse autour de lui ». En même temps que le lévirat, les Tupi-Kawahib pratiquent la polyandrie fraternelle dont un exemple était fourni par la petite Penhana, toute maigrelette et à peine pubère, qui se partageait entre son mari Karamua et ses beaux-frères, Takwari et Walera ; ce dernier, frère classificatoire seulement de deux autres : « Il prête (sa femme) à son frère », car « le frère n'est pas jaloux de son frère ». D'habitude, les beaux-frères et les belles-sœurs, sans s'éviter, observent une attitude réservée. Quand la femme a été prêtée, on s'en aperçoit à ce que, ce jour-là, une certaine familiarité règne dans ses rapports avec son beau-frère. Ils bavardent, rient ensemble, et le beau-frère lui donne à manger. Un jour où Takwari avait

emprunté Penhana, il déjeunait à mes côtés. En commençant son repas, il demanda à son frère Karamua « d'aller chercher Penhana pour qu'elle mange » ; Penhana n'avait pas faim, ayant déjà déjeuné avec son mari ; pourtant elle vint, accepta une bouchée et repartit aussitôt. De même Abaitara quittait mon foyer et emportait son repas auprès de Ianopamoko pour le prendre avec elle.

C'est donc une combinaison de polygynie et de polyandrie qui résout, pour les Tupi-Kawahib, le problème posé par les prérogatives du chef en matière conjugale. Quelques semaines à peine après avoir pris congé des Nambikwara, il était frappant de constater à quel point des groupes géographiquement très voisins peuvent donner des solutions différentes à des problèmes identiques. Car, chez les Nambikwara aussi, on l'a vu, le chef a un privilège polygame d'où résulte le même déséquilibre entre le nombre des jeunes hommes et celui des épouses disponibles. Mais, au lieu de recourir comme les Tupi-Kawahib à la polyandrie, les Nambikwara permettent aux adolescents la pratique de l'homosexualité. Les Tupi-Kawahib se réfèrent à de tels usages par des injures. Ils les condamnent donc. Mais, comme le remarquait malicieusement Léry de leurs ancêtres : « Parce que quelque fois en se despitants l'un contre l'autre, ils s'appellent Tyvire [les Tupi-Kawahib disent presque pareil : *teukuruwa*] c'est-à-dire bougre, on peut de là conjecturer (car je n'en affirme rien) que cet abosminable pesché se commet entre eux[5]. »

Chez les Tupi-Kawahib, la chefferie faisait l'objet d'une organisation complexe à laquelle notre village restait symboliquement attaché, un peu comme ces petites cours déchues où un fidèle s'astreint à jouer le rôle de chambellan pour sauver le prestige de la dignité royale. Tel semblait Potien aux côtés de Taperahi ; par son assiduité à servir son maître, le respect qu'il lui témoignait et la déférence que lui marquaient en revanche les autres membres du groupe, on eût dit parfois que Taperahi commandait encore, comme jadis Abaitara, à quelques milliers de sujets ou d'inféodés. En ce temps, la cour comportait au moins quatre grades : le chef, les gardes du corps, les officiers mineurs et les compagnons. Le chef avait droit de vie et de mort. Comme au XVI[e] siècle, le procédé normal d'exécution était la noyade dont les officiers mineurs étaient chargés. Mais le chef prend aussi soin de ses gens ; et il mène les négociations avec

les étrangers, non sans présence d'esprit, comme je devais le constater.

Je possédais une grande marmite d'aluminium qui nous servait à cuire le riz. Un matin, Taperahi accompagné d'Abaitara comme interprète vint me demander cette marmite qu'il s'engageait, en échange, à tenir à notre disposition pleine de cahouin pendant tout le temps que nous passerions ensemble. J'essayai d'expliquer que cet ustensile de cuisine nous était indispensable, mais pendant qu'Abaitara traduisait, j'observais avec surprise le visage de Taperahi qui ne se départait pas d'un sourire épanoui, comme si mes paroles répondaient à tous ses désirs. Et en effet, quand Abaitara eut terminé l'exposé des raisons que je donnais à mon refus, Taperahi toujours hilare, empoigna la marmite et la joignit sans façon à son matériel. Je n'avais qu'à m'incliner. D'ailleurs, fidèle à sa promesse, Taperahi me fournit pendant une semaine entière un cahouin de luxe, composé d'un mélange de maïs et de *tocari* ; j'en fis une consommation prodigieuse, limitée seulement par le souci de ménager les glandes salivaires des trois bébés. L'incident rappelait un passage d'Yves d'Évreux : « Si quelqu'un d'entre eux a désir d'avoir quelque chose qui appartient à son semblable, il luy dit franchement sa volonté : et il faut que la chose soit bien chère à celui qui la possède, si elle ne luy est donnée incontinent, à la charge toutefois que si le demandeur a quelque autre chose que le donneur affectionne, il la luy donnera toutefois et quantes qu'il la luy demandera[6]. »

Les Tupi-Kawahib se font du rôle de leur chef une conception assez différente de celle des Nambikwara. Quand on les presse de s'expliquer sur ce point, ils disent : « Le chef est toujours joyeux. » L'extraordinaire dynamisme que manifestait en toutes occasions Taperahi apporte le meilleur commentaire à cette formule ; toutefois, elle ne s'explique pas seulement par des aptitudes individuelles, puisque, à l'inverse de ce qui se passe chez les Nambikwara, la chefferie tupi-kawahib est héréditaire en ligne masculine : Pwereza serait le successeur de son père ; or, Pwereza paraissait plus jeune que son frère Kamini, et j'ai recueilli d'autres indices d'une prééminence possible du cadet sur l'aîné. Dans le passé, une des charges incombant au chef était celle de donner des fêtes, dont on le disait « maître » ou « propriétaire ». Hommes et femmes se couvraient le corps de peintures (notamment à l'aide du suc violet d'une feuille non identifiée qui servait

aussi à peindre la poterie), et il y avait des séances de danse avec chant et musique ; l'accompagnement était fourni par quatre ou cinq grandes clarinettes, faites de tronçons de bambou longs de 1,20 m, au sommet desquels un petit tuyau de bambou portant une anche simple, découpée sur le côté, était maintenu à l'intérieur à l'aide d'un tampon de fibres. Le « maître de la fête » ordonnait que les hommes s'exerçassent à porter sur les épaules un flûtiste, jeu de compétition qui rappelle le lever du *mariddo* chez les Bororo et les courses au tronc d'arbre des Gé[7].

Les invitations étaient faites à l'avance pour que les participants aient le temps d'amasser et de fumer des petits animaux tels que rats, singes, écureuils, qu'ils portaient enfilés autour du cou. Le jeu de la roue partageait le village en deux camps : les cadets et les aînés. Les équipes se groupaient à l'extrémité ouest d'un terrain circulaire tandis que deux lanceurs, appartenant à chaque camp, prenaient respectivement position au nord et au sud. Ils s'envoyaient en le faisant rouler une sorte de cerceau plein, formé d'une section de tronc. Au moment où cette cible passait devant les tireurs, chacun essayait de l'atteindre d'une flèche. Pour chaque coup au but, le gagnant s'emparait d'une flèche de l'adversaire. Ce jeu possède des analogues frappants en Amérique du Nord[8].

On tirait enfin à la cible sur un mannequin, et non sans risque : car celui dont la flèche se ficherait sur le poteau servant de support était promis à un sort fatal d'origine magique, comme aussi ceux qui auraient l'audace de sculpter un mannequin de bois à forme humaine, au lieu d'une poupée de paille ou d'un mannequin représentant un singe[9].

Ainsi s'écoulaient les jours à rassembler les bribes d'une culture qui avait fasciné l'Europe et qui, sur la rive droite du haut Machado, allait peut-être disparaître à l'instant de mon départ : au même moment où je mettais le pied dans la galiote revenue d'Urupa, le 7 novembre 1938, les indigènes prenaient la direction de Pimenta Bueno pour s'y joindre aux compagnons et à la famille d'Abaitara.

Pourtant, vers la fin de cette liquidation mélancolique de l'actif d'une culture mourante, une surprise m'était réservée. C'était au début de la nuit, quand chacun profite des dernières heures du feu de campement pour se préparer au sommeil. Le chef Taperahi était déjà étendu dans son hamac ; il commença à chanter d'une voix lointaine et hésitante qui semblait à peine lui appartenir. Immédiatement,

deux hommes (Walera et Kamini) vinrent s'accroupir à ses pieds pendant qu'un frisson d'excitation traversait le petit groupe. Walera lança quelques appels ; le chant du chef se précisa, sa voix s'affermit. Et tout à coup, je compris à quoi j'assistais : Taperahi était en train de jouer une pièce de théâtre, ou plus exactement une opérette, avec mélange de chant et de texte parlé. À lui seul, il incarnait une douzaine de personnages. Mais chacun était distingué par un ton de voix spécial : perçant, en fausset, guttural, en bourdon ; et par un thème musical qui constituait un véritable leitmotiv. Les mélodies paraissaient étonnamment proches du chant grégorien. Après le *Sacre* évoqué par les flûtes nambikwara, je croyais écouter une version exotique de *Noces*[10].

Avec l'aide d'Abaitara — si intéressé par la représentation qu'il était difficile de lui arracher des commentaires — je pus me faire une vague idée du sujet. Il s'agissait d'une farce dont le héros était l'oiseau *japim* (un oriole à plumage noir et jaune dont le chant modulé donne l'illusion de la voix humaine) ; avec pour partenaires des animaux : tortue, jaguar, faucon, fourmilier, tapir, lézard, etc. ; des objets : bâton, pilon, arc ; enfin des esprits, comme le fantôme Maira. Chacun s'exprimait dans un style si conforme à sa nature que très rapidement, je parvins seul à les identifier. L'intrigue tournait autour des aventures du *japim*, qui, menacé d'abord par les autres animaux, les mystifiait de diverses façons et finissait par en triompher. La représentation, qui fut répétée (ou continuée ?) pendant deux nuits consécutives, dura chaque fois environ quatre heures[11]. Par moments, Taperahi semblait envahi par l'inspiration, parlait et chantait d'abondance : de tous côtés, les éclats de rire fusaient. À d'autres, il paraissait épuisé, sa voix s'affaiblissait, il essayait différents thèmes sans se fixer sur aucun. Alors, un des récitants ou tous les deux ensemble venaient à son secours soit en renouvelant leurs appels qui donnaient à l'acteur principal un répit, soit en lui proposant un thème musical, soit enfin en assumant temporairement un des rôles, si bien que, pour un instant, on assistait à un dialogue véritable. Ainsi remis en selle, Taperahi repartait dans un nouveau développement.

Au fur et à mesure que la nuit s'avançait, on percevait que cette création poétique s'accompagnait d'une perte de conscience et que l'auteur était dépassé par ses personnages. Ses différentes voix lui devenaient étrangères, chacune acquérait une nature si marquée qu'il était difficile de croire qu'elles

appartenaient au même individu. À la fin de la deuxième séance, Taperahi, chantant toujours, se leva brusquement de son hamac et se mit à circuler de façon incohérente en réclamant du cahouin ; il avait été « saisi par l'esprit » ; tout à coup, il empoigna un couteau et se précipita sur Kunhatsin, sa femme principale, qui parvint à grand-peine à lui échapper en se sauvant dans la forêt, tandis que les autres hommes le maîtrisaient et l'obligeaient à rejoindre son hamac où il s'endormit aussitôt. Tout était normal le lendemain.

XXXV

AMAZONIE

En arrivant à Urupa où commence la navigation à moteur, je trouvai mes compagnons installés dans une spacieuse cabane de paille élevée sur pilotis, et divisée en plusieurs pièces par des cloisons. Nous n'avions rien à faire, sinon vendre les restes de notre matériel à la population locale ou les échanger contre des poulets, des œufs et du lait — car il y avait quelques vaches —, vivre paresseusement et récupérer nos forces, en attendant que la rivière grossie par les pluies permette à la première barque de la saison de remonter jusque-là, ce qui demanderait sans doute trois semaines. Chaque matin, délayant dans le lait nos réserves de chocolat, nous passions le petit déjeuner à contempler Vellard extrayant quelques esquilles de la main d'Emydio et la reformant à mesure. Ce spectacle avait quelque chose d'écœurant et de fascinant ; il se combinait dans ma pensée avec celui de la forêt, pleine de formes et de menaces. Je me mis à dessiner, prenant ma main gauche pour modèle, des paysages faits de mains émergeant de corps tordus et enchevêtrés comme des lianes. Après une douzaine d'esquisses qui ont presque toutes disparu pendant la guerre — dans quel grenier allemand sont-elles aujourd'hui oubliées[1] ? — je me sentis soulagé et je retournai à l'observation des choses et des gens.

Depuis Urupa jusqu'au Rio Madeira, les postes de la ligne télégraphique sont agrégés à des hameaux de chercheurs de caoutchouc qui donnent une raison d'être au peuplement

sporadique des berges. Ils paraissent moins absurdes que ceux du plateau, et le genre de vie qu'on y mène commence à échapper au cauchemar. Tout au moins, celui-ci se diversifie et se nuance en fonction des ressources locales. On voit des potagers de pastèques, neige tiède et rosée des tropiques ; des basses-cours de tortues captives qui assurent à la famille l'équivalent du poulet dominical. Les jours de fête, celui-ci paraît même sous forme de *galinha em molho pardo* (poule en sauce brune) et se complète d'un *bolo podre* (littéralement : gâteau pourri), d'un *chá de burro* (tisane d'âne, c'est-à-dire du maïs au lait) et de *baba de moça* (salive de demoiselle : fromage blanc sur, arrosé de miel). Le suc vénéneux du manioc, fermenté pendant des semaines avec des piments, fournit une sauce puissante et veloutée. C'est l'abondance : *Aqui só falta o que não tem*, ici, rien ne manque que ce qu'on n'a pas.

Tous ces mets sont des « colosses » de délices, car le langage amazonien se plaît aux superlatifs. En règle générale, un remède ou un dessert sont bons, mauvais « comme diable » ; une chute d'eau est « vertigineuse », une pièce de gibier « un monstre » et une situation « abyssinique ». La conversation fournit un savoureux échantillon de déformations paysannes ; ainsi l'inversion de phonèmes : *percisa* pour *precisa* ; *prefeitamente* pour *perfeitamente* ; *Tribucio* pour *Tiburcio.* Elle s'accompagne aussi de longs silences, coupés seulement par de solennelles interjections : « *Sim Senhor !* » ou « *Disparate !* » qui se rapportent à toutes sortes de pensées confuses et obscures, comme la forêt.

De rares commerçants ambulants, *regatão* ou *mascate* — généralement syriens ou libanais en pirogue —, apportent, après des semaines de voyage, des médicaments et de vieilles gazettes également détériorés par l'humidité. Un numéro abandonné dans une hutte de chercheur de caoutchouc m'apprit, avec quatre mois de retard, les accords de Munich et la mobilisation[2]. Aussi les fantaisies des forestiers sont plus riches que celles des habitants de la savane. Il y a les poètes, comme cette famille où le père et la mère, se nommant respectivement Sandoval et Maria, composent les noms des enfants à partir de ce lot de syllabes, soit, pour les filles : Valma, Valmaria et Valmarisa, pour les garçons : Sandomar et Marival ; et à la génération suivante : Valdomar et Valkimar. Les pédants appellent leurs fils Newton et Aristote et s'adonnent à la dégustation de ces médicaments

si populaires en Amazonie qui se nomment : Teinture précieuse, Tonique oriental, Spécifique Gordona, Pilules de Bristol, Eau anglaise et Baume céleste. Quand ils ne prennent pas, avec de fatales conséquences, du sulfate de soude au lieu de bichlohydrate de quinine, ils parviennent à une telle accoutumance qu'il leur faut un tube entier d'aspirine absorbé d'un coup pour calmer leur mal de dents. En fait, un petit dépôt observé sur le cours inférieur du Machado semblait, de façon symbolique, n'expédier par pirogue en direction de l'amont que deux espèces de marchandises : des grilles tombales et des bocks à lavement.

À côté de cette médecine « savante », il en existe une autre, populaire, qui consiste en *resguardos*, « prohibitions », et en *orações*, « oraisons ». Tant que la femme est enceinte, elle n'est soumise à aucune prohibition alimentaire. Après l'accouchement et pendant les huit premiers jours, elle a droit à la chair de poule et de perdrix. Jusqu'au quarantième jour, en plus des précédentes, elle mange du chevreuil et quelques poissons (*pacu*, *piava*, *sardinha*). À partir du quarante et unième jour elle peut reprendre des relations sexuelles et ajouter à son régime alimentaire le sanglier et les poissons dits « blancs ». Pendant une année restent prohibés : le tapir, la tortue terrestre, le chevreuil rouge, le *mutum*, les poissons « de cuir » : *jatuarama* et *curimatã*. Ce que les informateurs commentent ainsi : *Isso é mandamento da lei de Deus, isso é do inicio do mundo, a mulher só é purificada depois de quarenta dias. Se não faz, o fim é triste. — Depois do tempo da menstruação, a mulher fica imunda, a homem que anda com ela fica imundo também, é a lei de Deu para mulher.* Comme explication finale : *E uma cousa muita fina, a mulher**.

Voici maintenant, aux confins de la magie noire, la *Oração do sapo secco*, « Oraison du crapaud sec », qu'on trouve dans un livre de colportage, le *Livro de São Cypriano*. On se procure un gros crapaud *curucu* ou *sapo leiteiro*, on l'enterre jusqu'au cou un vendredi, on lui donne des braises qu'il avale toutes. Huit jours après, on peut aller à sa recherche, il a disparu. Mais au même endroit naît un « pied d'arbre à trois rameaux »,

* « C'est le commandement de la loi de Dieu, cela remonte au commencement du monde, la femme est purifiée au quarantième jour seulement. Si cela ne se fait pas, l'issue est triste. — Après la menstruation, la femme est immonde, l'homme qui la fréquente devient immonde aussi, c'est la loi que Dieu a fait, pour la femme. — C'est une chose très délicate, la femme. »

de trois couleurs. Le rameau blanc est pour l'amour, le rouge pour le désespoir, le noir pour le deuil. Le nom de l'oraison vient de ce que le crapaud dessèche, car le charognard lui-même ne le mange pas. On cueille le rameau qui correspond à l'intention de l'officiant et on le tient caché à tous les yeux : *e cousa muita occulta.* L'oraison se prononce lors de l'enterrement du crapaud :

Eu te enterro num palmo de chão lá dentro
Eu te prendo debaixo de meus pés até como for possível
Tens que me livrar de tudo quanto é perigo
Só soltarei você quando terminar minha missão
Abaixo de São Amaro será o meu protetor
As ondas do mar serão meu livramento
No pó do solo será meu descanso
Anjos da minha guarda sempre me acompanham
E o Satanás não terá força de me prender
Na hora chegada no pingá de meio-dia
Esta Oração será ouvida
São Amaro você e os supremos senhores dos animais cruéis
Será o meu protetor Mariterra (?)
*Amen**[3].

On pratique aussi l'*Oração da fava*, de la fève, et l'*Oração do morcego*, de la chauve-souris.

Au voisinage des rivières navigables pour de petites embarcations à moteur, c'est-à-dire là où la civilisation, représentée par Manaus, n'est plus un souvenir aux trois quarts effacé mais une réalité avec laquelle il est possible de reprendre contact deux ou trois fois peut-être au cours

* *Je t'ensevelis à un pied de terre, là-dessous.*
Je te prends sous mes pieds autant que c'est possible,
Tu dois me délivrer de tout ce qui est danger;
Je te libérerai seulement quand j'aurai achevé ma mission.
Sous l'invocation de saint Amaro se trouvera mon protecteur
Les ondes de la mer seront ma délivrance,
Dans la poussière de la terre sera mon repos.
Anges qui me gardez accompagnez-moi toujours
Et Satan n'aura pas la force de me saisir
Quand l'heure arrivera d'exactement midi
Cette oraison sera entendue,
Saint Amaro, toi et les suprêmes seigneurs des animaux cruels
Sera mon protecteur Mariterra (?)
Amen.

d'une existence, on trouve les frénétiques et les inventeurs. Tel ce chef de poste qui, pour lui, sa femme et ses deux enfants, ouvre seul, en pleine forêt, des cultures gigantesques, fabrique des phonographes et des tonneaux d'eau-de-vie, et contre qui le destin s'acharne. Son cheval est chaque nuit attaqué par des chauves-souris de l'espèce dite vampire. Il lui fait une armure avec des toiles de tente, mais le cheval les déchire aux branches ; il essaye alors de l'enduire de piment, puis de sulfate de cuivre, mais les vampires « essuient tout avec leurs ailes » et continuent de sucer le sang du pauvre animal. Le seul moyen efficace fut de costumer le cheval en sanglier au moyen de quatre peaux découpées et cousues. Son imagination jamais à court l'aide à oublier une grosse déception : la visite à Manaus où toutes ses économies disparaissent entre les médecins qui l'exploitent, l'hôtel qui l'affame, et ses enfants qui vident les magasins avec la complicité des fournisseurs[4].

On aimerait pouvoir évoquer plus longuement ces pitoyables personnages de la vie amazonienne, nourris d'excentricités et de désespoir. Héros ou saints comme Rondon et ses compagnons qui parsèment la carte de territoires inexplorés avec les noms du calendrier positiviste, et dont certains se laissèrent massacrer plutôt que de riposter aux attaques des Indiens[5]. Têtes brûlées qui courent au fond des bois à d'étranges rendez-vous avec des tribus connues d'eux seuls, et dont ils pillent les humbles récoltes avant d'en recevoir une flèche. Rêveurs, qui édifient dans quelque vallée négligée un empire éphémère. Maniaques, qui déploient dans la solitude le genre d'activité qui valut jadis à d'autres des vice-royautés. Victimes, enfin, de cette griserie entretenue par de plus puissants qu'eux et dont, sur le Rio Machado, en bordure des forêts occupées par les Mundé et les Tupi-Kawahib, les chercheurs d'aventure illustrent le bizarre destin.

Je transcrirai ici un récit maladroit, mais non dépourvu de grandeur, que j'ai découpé un jour dans une gazette amazonienne.

EXTRAIT DE « A PENA EVANGELICA » (1938)

« En 1920, le prix du caoutchouc tomba, et le grand chef (colonel Raymundo Pereira Brasil) abandonna les *seringaes* qui, ici, au bord de l'Igarapé São Thomé, demeuraient

vierges ou à peu près. Le temps passait. Depuis que j'avais quitté les terres du Col. Brasil, mon âme d'adolescent avait conservé, gravé en caractères indélébiles, le souvenir de ces fertiles forêts. Je m'éveillai de l'apathie où nous avait plongés la chute soudaine du caoutchouc, et, moi qui étais déjà bien entraîné et habitué à la *Bertholletia excelsa*, je me souvins tout à coup des *castanhaes* que je voyais à S. Thomé.

« Au *Grand Hôtel* de Belem do Para, je rencontrai un jour mon ancien patron, le Col. Brasil. Il montrait encore les traces de son ancienne richesse. Je lui demandai la permission d'aller travailler "ses" châtaigneraies. Et lui, avec bienveillance, me donna l'autorisation ; il parla, et dit : "Tout cela est abandonné ; c'est bien loin, et il ne reste plus là-bas que ceux qui n'ont pas réussi à s'évader. Je ne sais comment ils vivent, et ça ne m'intéresse pas. Tu peux y aller."

« Je réunis quelques bribes de ressources, je demandai l'*aviação* [on appelle ainsi la marchandise prise à crédit] aux maisons J. Adonias, Adelino G. Bastos, et Gonçalves Pereira et Cie, j'achetai un billet sur un paquebot de Amazon River, et je pris la direction du Tapajoz. À Itaituba nous nous rencontrâmes : Rufino Monte Palma, Melentino Telles de Mendonça et moi. Chacun de nous amenait cinquante hommes. Nous nous associâmes et nous réussîmes. Nous arrivâmes bientôt à l'embouchure de l'Igarapé São Thomé. Là, nous trouvâmes toute une population abandonnée et sombre : des vieillards abrutis, des femmes à peu près nues, des enfants ankylosés et peureux. Les abris une fois construits et lorsque tout fut prêt, je réunis mon personnel et toute cette famille, et leur dis : "Voici la *bóia*[6] pour chacun — cartouche, sel et farine. Dans ma cahute, il n'y a ni pendule, ni calendrier ; le travail commence quand nous pouvons distinguer les contours de nos mains calleuses, l'heure du repos vient avec la nuit que Dieu nous a donnée. Ceux qui ne sont pas d'accord n'auront pas à manger ; ils devront se contenter de bouillie de noix de palmier et de sel de bourgeons de l'*anaja* à grosse tête [du bourgeon de ce palmier on extrait, en le faisant bouillir, un résidu amer et salé]. Nous avons des provisions pour soixante jours, et nous devons les mettre à profit ; nous ne pouvons pas perdre une seule heure de ce temps précieux." Mes associés suivirent mon exemple et, soixante jours plus tard, nous avions 1 420 barriques [chaque barrique fait à peu près 130 litres] de châtaignes. Nous chargeâmes les pirogues et descendîmes avec l'équipage requis

jusqu'à Itaituba. Je restai avec Rufino Monte Palma et le reste de la troupe pour prendre le bateau à moteur *Santelmo* qui nous fit attendre quinze bons jours. Arrivés au port de Pimental, nous embarquâmes avec les châtaignes et tout le reste sur la gaiola *Sertanejo*, et à Belem nous vendîmes la châtaigne à 47,5 milreis l'hectolitre (2,30 dollars), malheureusement il y en eut quatre qui moururent en voyage. Nous ne retournâmes jamais plus. Mais aujourd'hui, avec les prix qui vont jusqu'à 220 milreis l'hectolitre, le plus haut cours jamais atteint, d'après les documents en ma possession, pendant la saison 1936-1937, quels avantages ne nous promet pas le travail de la châtaigne — qui est une chose certaine et positive — pas comme le diamant souterrain et son éternelle inconnue ? Voilà, amis Cuiabanos, comment on fait de la châtaigne de Para dans l'État de Mato Grosso[7]. »

Encore ceux-là ont-ils, en soixante jours, gagné pour cent cinquante ou cent soixante-dix personnes un total équivalent à trois mille cinq cents dollars. Mais que dire des chercheurs de caoutchouc à l'agonie desquels mes dernières semaines de séjour me permettaient d'assister ?

XXXVI

SERINGAL

Les deux espèces principales d'arbres à latex, *hevea* et *castilloa*, sont appelées dans le parler local respectivement *seringa* et *caucha* ; la première est aussi la plus importante ; elle ne croît qu'au voisinage des rivières, dont les berges constituent un domaine imprécis, concédé par une vague autorisation du gouvernement, non pas à des propriétaires, mais à des « patrons » ; ces *patrões de seringal* sont les tenanciers d'un dépôt de vivres et de provisions diverses soit à titre indépendant, soit, plus généralement, comme concessionnaires d'un entrepreneur ou d'une petite compagnie de transport fluvial qui possède le monopole de la navigation sur le cours et les affluents d'une rivière. Le chercheur de caoutchouc est d'abord, de façon significative, un « client », et se dénomme *freguês*, client du magasin de la zone où il s'installe, auquel il

s'engage à acheter toutes ses marchandises, l'*aviação* (rien à voir avec l'aviation), et à vendre toute sa récolte moyennant l'avance de ses instruments de travail et d'une saison de vivres, portée immédiatement à son débit, enfin contre l'octroi d'un emplacement appelé *collocação* : groupe d'itinéraires, *estradas*, en forme de boucle et aboutissant par leurs extrémités à la hutte construite sur la berge et desservant les principaux arbres producteurs déjà repérés dans la forêt par d'autres employés du patron : le *mateiro* et l'*adjudante*.

Chaque matin de bonne heure (car il convient, croit-on, de travailler dans l'obscurité) le *seringueiro* parcourt une de ses routes, armé de la *faca* qui est un couteau recourbé et de la *coronga*, lampe qu'il porte fixée à son chapeau, à la manière d'un mineur. Il incise les *seringas* selon des techniques délicates, dites « en drapeau » ou « en arête de poisson », car l'arbre mal taillé risque, soit de rester sec, soit de s'épuiser.

Vers 10 heures du matin, cent cinquante à cent quatre-vingts arbres ont été travaillés ; après avoir pris son déjeuner, le *seringueiro* retourne sur sa « route » et recueille le latex qui s'est écoulé depuis le matin dans les coupes de zinc fixées au tronc, et dont il verse le contenu dans un sac confectionné par lui en cotonnade grossière, imprégnée de caoutchouc. Au retour, vers 5 heures du soir, commence la troisième phase, c'est-à-dire l'« engraissage » de la boule de caoutchouc en cours de formation : le « lait » est lentement incorporé à la masse enfilée sur un bâton transversal et suspendue au-dessus d'un feu. La fumée le coagule par couches minces qu'on égalise en faisant lentement tourner la boule autour de son axe. Celle-ci est considérée comme terminée quand elle atteint un poids standard qui oscille entre trente et soixante-dix kilos selon les régions. La confection d'une boule peut prendre plusieurs semaines, quand les arbres sont fatigués. Les boules (dont il existe de nombreuses variétés selon la qualité du latex et la technique de fabrication) sont déposées le long du fleuve où le patron vient chaque année les collecter pour les comprimer à son dépôt, en faisant des *peles de borracha*, « peaux de caoutchouc », puis les amarrer en radeaux destinés à se désagréger au franchissement des chutes pour être patiemment reconstitués à leur pied, jusqu'à l'arrivée à Manaus ou Belem.

Ainsi donc, pour simplifier une situation souvent complexe, le *seringueiro* dépend du patron ; et celui-ci de la compagnie de navigation qui contrôle les voies principales.

Ce système est une conséquence de l'effondrement des cours qui s'est produit à partir de 1910, quand le caoutchouc de plantation d'Asie est venu concurrencer la collecte brésilienne. Tandis que l'exploitation proprement dite perdait son intérêt sauf pour les besogneux, le transport fluvial restait d'autant plus rémunérateur que les marchandises sont vendues sur le *seringal* à peu près quatre fois leur prix de marché. Les plus puissants abandonnèrent le caoutchouc pour se réserver le fret qui leur donnait le contrôle du système sans les risques, puisque le *patrão* est doublement à la merci du transporteur, soit que ce dernier décide d'élever les tarifs, soit qu'il refuse d'approvisionner son client. Car un patron dont le magasin est vide perd ses clients : ils s'échappent sans payer leur dette, ou bien ils meurent sur place, de faim.

Le patron est entre les mains du transporteur, le client est entre celles du patron. En 1938, le caoutchouc valait moins de cinquante fois son prix de la fin du grand *boom* ; malgré une élévation temporaire des cours pendant la dernière guerre mondiale, la situation n'est pas brillante aujourd'hui. Selon les années, la récolte d'un homme varie sur le Machado entre deux cents et mille deux cents kilos. Dans l'hypothèse la plus favorable, sa recette lui permettait, en 1938, d'acheter la moitié environ de la quantité de marchandises de base : riz, haricots noirs, viande séchée, sel, balles de fusil, pétrole et cotonnades, qui sont indispensables à sa survie. La différence est comblée grâce à la chasse d'une part, et de l'autre à l'endettement qui, commencé dès avant l'installation, s'accroît le plus souvent jusqu'à la mort[1].

Il n'est pas inutile de transcrire ici le budget mensuel d'une famille de quatre personnes, tel qu'il s'établissait en 1938. Les variations du prix du kilo de riz permettront de le rétablir, si on le désire, en valeur-or (*cf.* tableau p. 388).

Il faut ajouter, dans un budget annuel, les cotonnades dont une coupe vaut, en 1938, de trente à cent vingt milreis ; les chaussures, de quarante à soixante milreis la paire ; le chapeau, cinquante à soixante milreis, enfin les aiguilles, les boutons et le fil, et les médicaments dont la consommation est effarante. À titre d'indication, le comprimé de quinine (il en faudrait un par jour pour chaque membre de la famille) ou d'aspirine coûte un milreis. Rappelons qu'à la même époque, sur le Machado, une très belle « saison » (la récolte de caoutchouc dure d'avril à septembre, la forêt

étant infranchissable pendant les pluies) rapporte deux mille quatre cents milreis (la *fina* se vend à Manaus, en 1936, aux environs de quatre milreis le kilo, dont le producteur reçoit la moitié). Si le *seringueiro* n'a pas d'enfant en bas âge, s'il ne mange que le produit de sa chasse et la « farine » de manioc qu'il cultive et fabrique lui-même en plus de son travail saisonnier, son budget alimentaire minimum absorbe à lui seul cette recette exceptionnelle[2].

		En milreis à l'unité	Total en milreis
4	kg graisse de cuisine	10,500	42
5	kg sucre	4,500	22,500
3	kg café	5	15
1	litre pétrole	5	5
4	barres savon	3	12
3	kg sel (pour saler le gibier)	3	9
20	balles, cal. 44	1,200	24
4	livres tabac	8,500	34
5	carnets papier à cigarettes	1,200	6
10	boîtes allumettes	0,500	5
100	grammes poivre (pour salaisons)	3	3
2	têtes ail	1,500	3
4	boîtes lait condensé (pour nourrisson)	5	20
5	kg riz	3,500	17,500
30	litres « farine » de manioc	2,500	75
6	kg *xarque* (viande séchée)	8	48
Total			341

Qu'il soit ou non à son compte, le patron vit dans la terreur de la banqueroute, et celle-ci le guette si ses clients disparaissent avant d'avoir remboursé ses avances. Aussi, son contremaître armé veille sur le fleuve. Peu de jours après avoir quitté les Tupi-Kawahib, une rencontre étrange faite sur la rivière restera dans mon souvenir comme l'image même du *seringal* ; je transcris d'après mon carnet de route à la date du 3 décembre 1938 : « Vers 10 heures, temps gris et mou. À la rencontre de nos pirogues, une petite *montaria* menée par un homme maigre, sa femme — grosse mulâtresse à cheveux crépus — et un enfant de dix ans environ. Ils sont épuisés et la femme finit ses phrases en larmes. Ils reviennent d'une expédition de six jours sur le Machadinho, onze *cachoeiras* (chutes) dont une, Jaburu, avec *varação por terra* (portage de l'embarcation) à la recherche d'un de leurs *fregueses* qui a fui avec sa compagne, emmenant une pirogue

et ses affaires, après s'être fourni d'*aviação* et avoir laissé un billet disant que *a mercadoria é muito cara e não tem coragem pagar a conta* (la marchandise est trop chère et il n'a pas le courage de payer la note). Les gens, employés du *compadre* Gaetano, affolés par leur responsabilité, sont partis à la recherche du fugitif afin de s'en saisir et de le remettre au patron. Ils ont le rifle[3]. »

Le rifle est le nom qu'on donne à la carabine — généralement une Winchester cal. 44 — qui sert à la chasse et éventuellement à d'autres usages.

Quelques semaines plus tard, je relevai le texte de l'affiche suivante, à la porte du magasin de la Calama Limitada situé au confluent du Machado et du Madeira :

L'EXTRAORDINAIRE ARTICLE DE LUXE
comprenant graisse, beurre et lait
seront seulement vendus à crédit
sur un ordre spécial du patron.
En cas contraire,
ils seront seulement vendus à vue !
Argent, ou autre article équivalent.

On pouvait lire cette autre affiche immédiatement au-dessous :

LE CHEVEU LISSE
Même chez les personnes de couleur !
Si crépus ou ondulés que soient les cheveux,
même chez les personnes de couleur,
ils deviennent lisses par l'usage continu
de la très nouvelle préparation
Alisante
En vente à « La Grande Bouteille »,
rue Uruguayana, Manaus.

En effet, l'accoutumance à la maladie et à la misère est si grande que la vie du *seringal* n'est pas toujours sinistre.

Sans doute le temps est loin où les hauts prix du caoutchouc avaient permis de construire aux confluents des auberges de planches, bruyants tripots où les *seringueiros* perdaient en une nuit la fortune de quelques années, et repartaient le lendemain tout recommencer, sollicitant l'*aviação* d'un *patrão* compatissant. J'ai vu une de ces ruines, encore connue

sous le nom de Vatican, évocateur de splendeurs disparues. Le dimanche, on s'y rendait vêtu d'un pyjama de soie rayée, chapeau mou et souliers vernis, pour écouter des virtuoses exécutant en solistes des airs variés à coups de revolvers de divers calibres. Personne ne peut plus acheter de pyjama de luxe dans le *seringal.* Mais un charme équivoque continue d'y être importé par ces jeunes femmes qui mènent une existence incertaine de concubinage avec les *seringueiros.* Cela s'appelle *casar na igreja verde,* « se marier dans la verte église ». Cette *mulherada,* c'est-à-dire le groupe des femmes, se cotise parfois pour organiser un bal, donnant chacune cinq milreis, ou le café, ou le sucre, ou prêtant leur baraque un peu plus vaste que les autres, leur lanterne approvisionnée pour la nuit. Elles arrivent en robe légère, fardées et coiffées, baisent en entrant la main des maîtres de maison. Mais le fard est moins pour donner l'illusion d'être belle que les apparences de la santé. Sous le rouge et la poudre, elles ont dissimulé leur vérole, leur phtisie et le paludisme. Elles sont venues, en souliers à talon, du *barracão de seringueiro* où elles sont installées avec « l'homme », en loques et échevelées tout le reste de l'année, ce soir pimpantes : mais il leur a fallu tout de même traverser en robe de bal deux ou trois kilomètres dans la boue par des sentiers de la forêt. Et pour se parer, elles se sont lavées, habillées à la nuit dans les *igarapés* (ruisseaux) sordides, sous la pluie, car il a plu toute la journée. Le contraste est bouleversant, entre ces frêles apparences de civilisation et la réalité monstrueuse qui attend à la porte.

Les robes maladroitement coupées font saillir des formes typiquement indiennes : seins très hauts et placés presque sous les aisselles, écrasés par la tension du tissu qui doit contenir un ventre proéminent ; petits bras et jambes maigres, de joli dessin ; attaches très fines. L'homme, en pantalon de toile blanche, gros souliers et veste de pyjama, vient inviter sa partenaire. (Comme on l'a dit plus haut, ces femmes ne sont pas mariées. Ce sont des *companheiras* ; tantôt *amasiadas,* c'est-à-dire « en ménage », tantôt *desocupadas,* « inoccupées, disponibles »). Il la conduit par la main jusqu'au milieu du *palanque* de paille de *babaçu,* éclairé par une bruissante lampe à pétrole, le *farol.* On hésite quelques secondes pour attendre le temps fort marqué par la *caracaxá,* la boîte à clous agitée par un danseur désœuvré ; et l'on part : 1, 2-3 ; 1, 2-3 ; etc. Les pieds traînent sur le plancher monté sur pilotis et qui résonne de ces frottements.

On danse des pas d'un autre âge. Surtout la *desfeitera* composée de ritournelles entre lesquelles la musique de l'accordéon (accompagnant parfois le *violão* et le *cavaquinho*) s'arrête pour permettre à tous les cavaliers d'improviser, chacun à son tour, un distique plein de sous-entendus railleurs ou amoureux, auxquels les dames doivent, à leur tour, répondre de même façon, non sans difficulté d'ailleurs, car elles sont confuses, *com vergonha*; les unes se dérobent en rougissant, les autres placent à toute vitesse un couplet inintelligible, comme des petites filles récitant leur leçon. Voici celui qui fut, un soir à Urupa, improvisé à notre sujet :

Um é médico, outro professor, outro fiscal do Museu,
Escolhe entr'os três qual é o seu.

(« L'un est médecin, l'autre professeur, l'autre inspecteur du musée ; choisis entre tous les trois celui qui sera le tien[4]. »)

Heureusement la pauvre fille à qui il était destiné ne sut quoi répliquer.

Quand le bal dure plusieurs jours, les femmes changent de robe tous les soirs.

Après les Nambikwara à l'âge de pierre, ce n'était déjà plus le XVIe siècle où m'avaient ramené les Tupi-Kawahib, mais certainement encore le XVIIIe, tel qu'on peut l'imaginer dans les petits ports des Antilles ou sur la côte. J'avais traversé un continent. Mais le terme, tout proche, de mon voyage m'était d'abord rendu sensible par cette remontée du fond des temps.

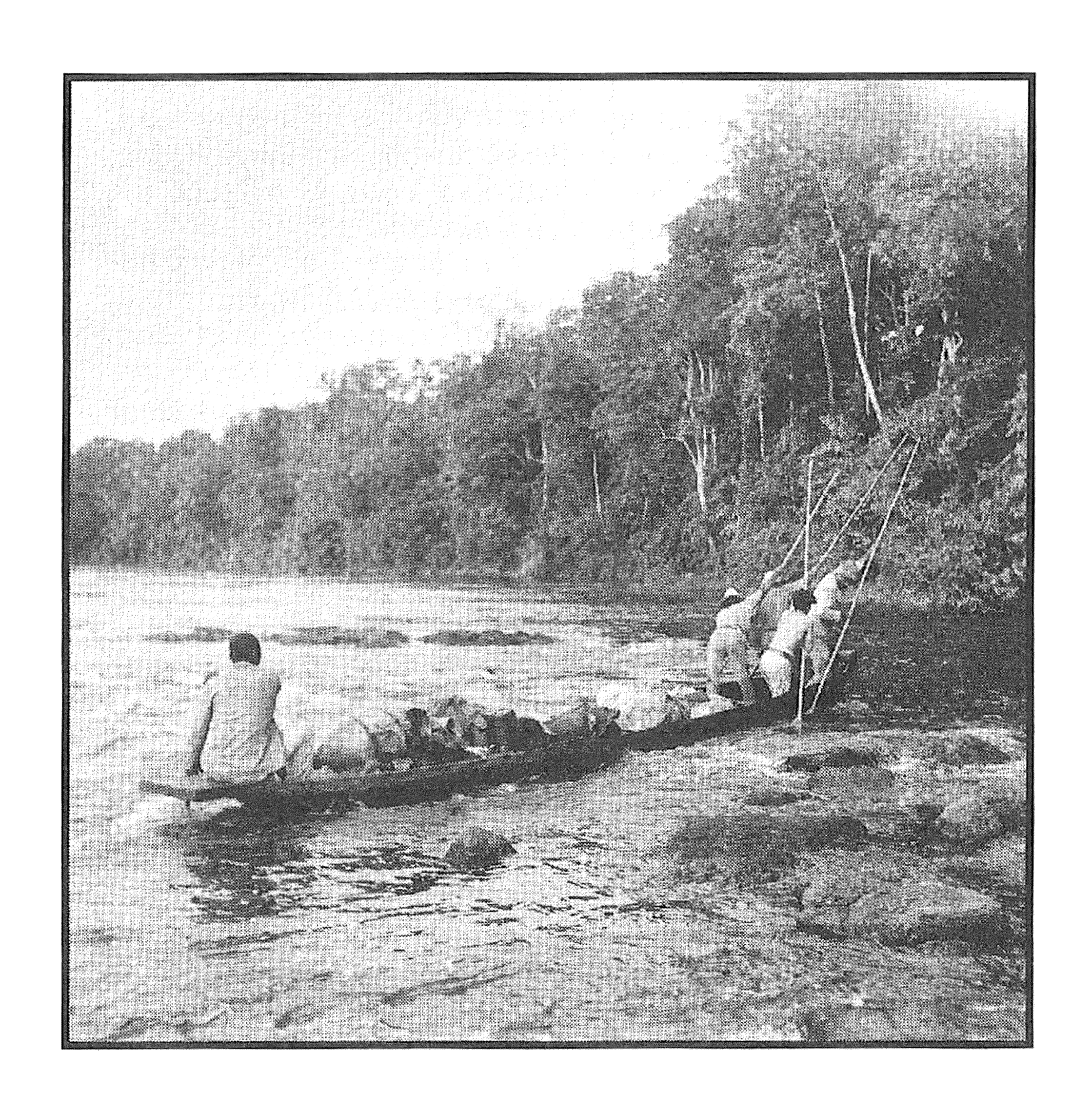


Fig. 47. *En remontant le Rio Pimenta Bueno.*





Fig. 48. *Le village mundé dans les cultures.*
Fig. 49. *Sur la place du village mundé.*

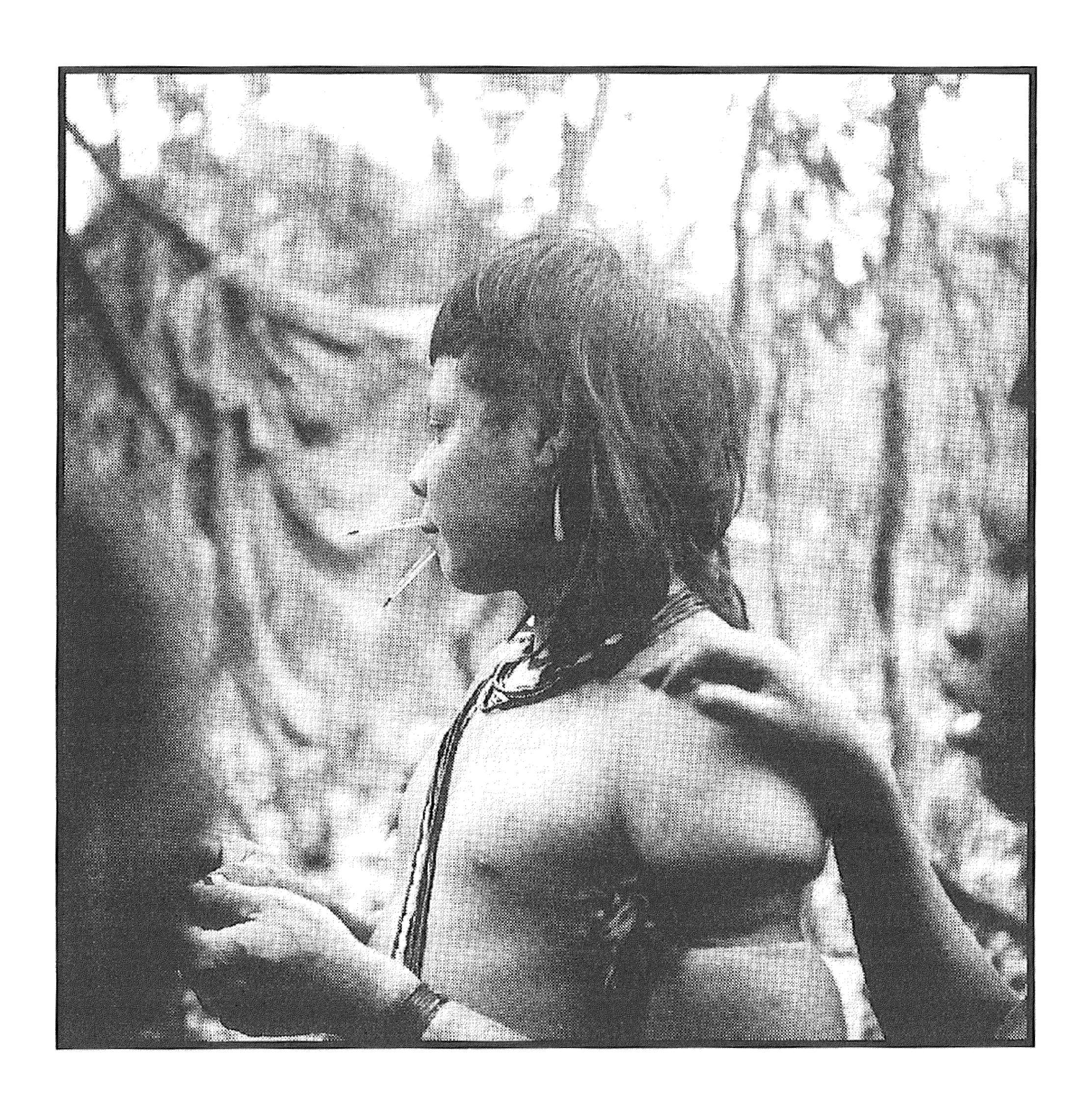
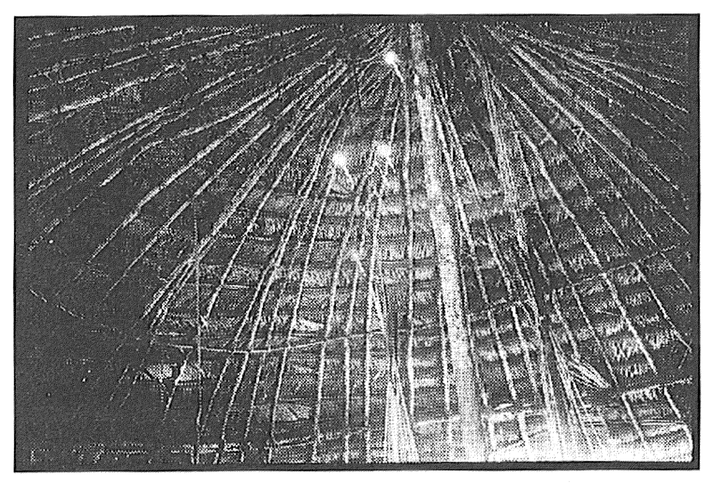


Fig. 50. *Homme mundé portant des labrets de résine durcie.*





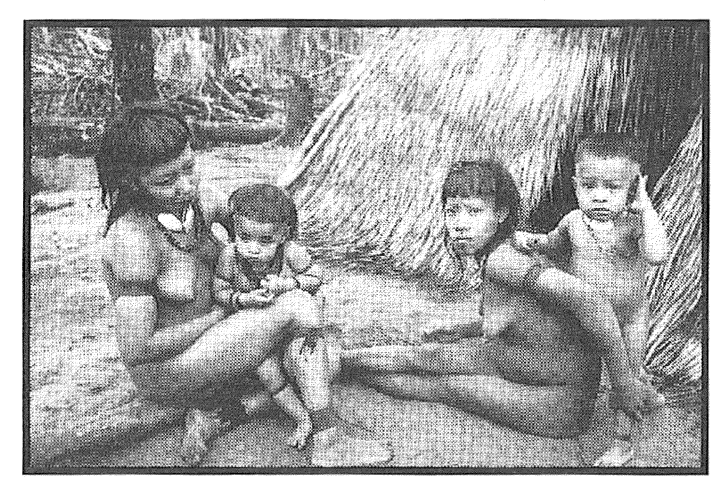


Fig. 51. *La coupole de la hutte mundé vue de l'intérieur.*
Fig. 52. *Archer mundé ; on remarquera la position de la main droite (dite « méditerranéenne ») qui diffère de celle commune aux Bororo et aux Nambikwara (la plus fréquente en Amérique, voir fig. 28, p. 326).*
Fig. 53. *Deux jeunes mères mundé.*



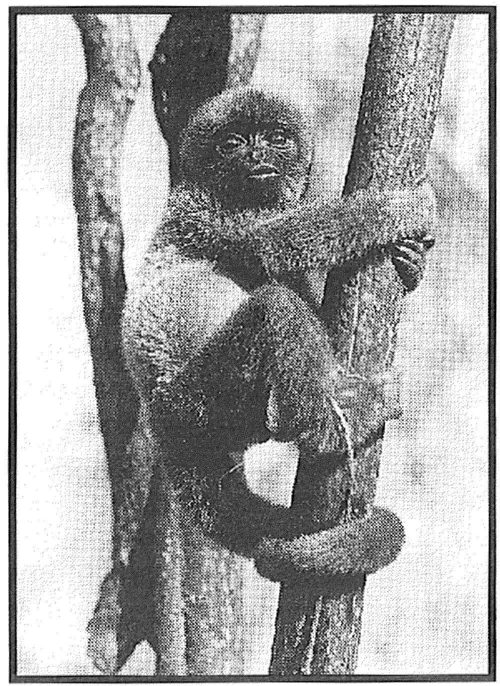


Fig. 54. *Une femme mundé et son enfant*
(dont les sourcils sont enduits de cire pour l'épilation).
Fig. 55. *Lucinda.*





Fig. 56. *Campement partagé avec les Tupi-Kawahib au bord du Rio Machado.*
Fig. 57. *Un homme tupi-kawahib (Potien) dépouillant un singe (remarquer l'étui pénien).*



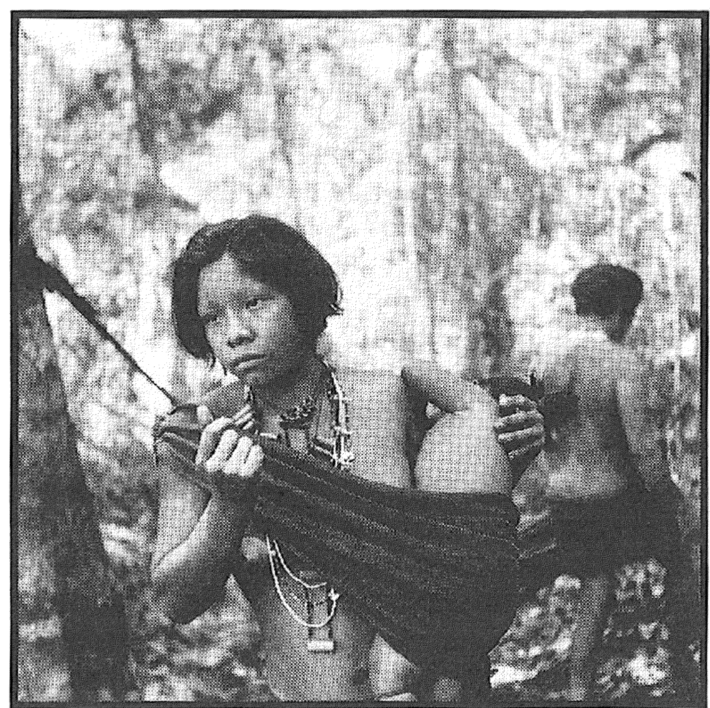


Fig. 58. *Portrait de Taperahi, le chef tupi-kawahib.*
Fig. 59. *Kunhatsin, femme principale de Taperahi, portant son enfant.*



Fig. 60. *Pwereza, fils de Taperahi.*

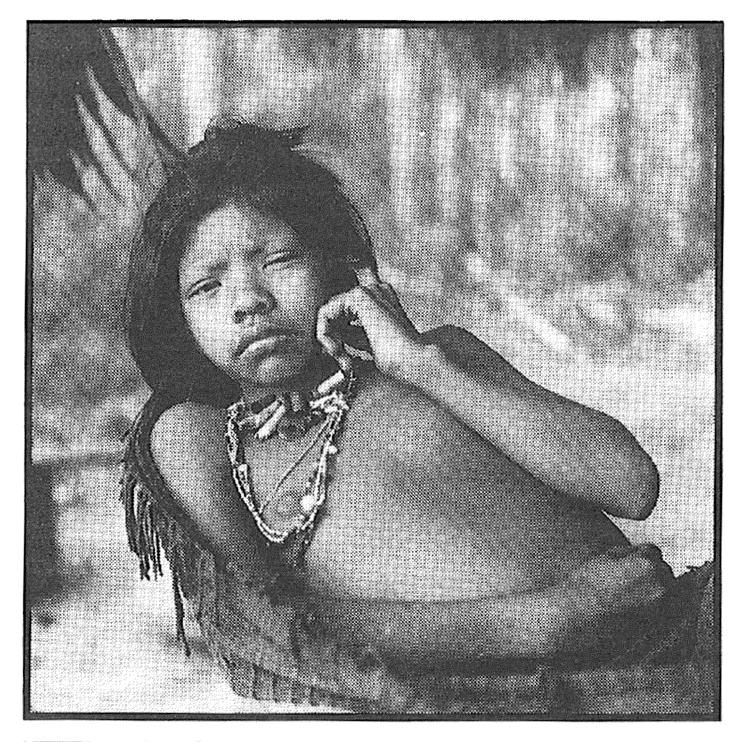




Fig. 61. *Penhana, la jeune épouse des deux frères.*
Fig. 62. *Maruabai, co-épouse (avec sa fille Kunhatsin) du chef Taperahi.*

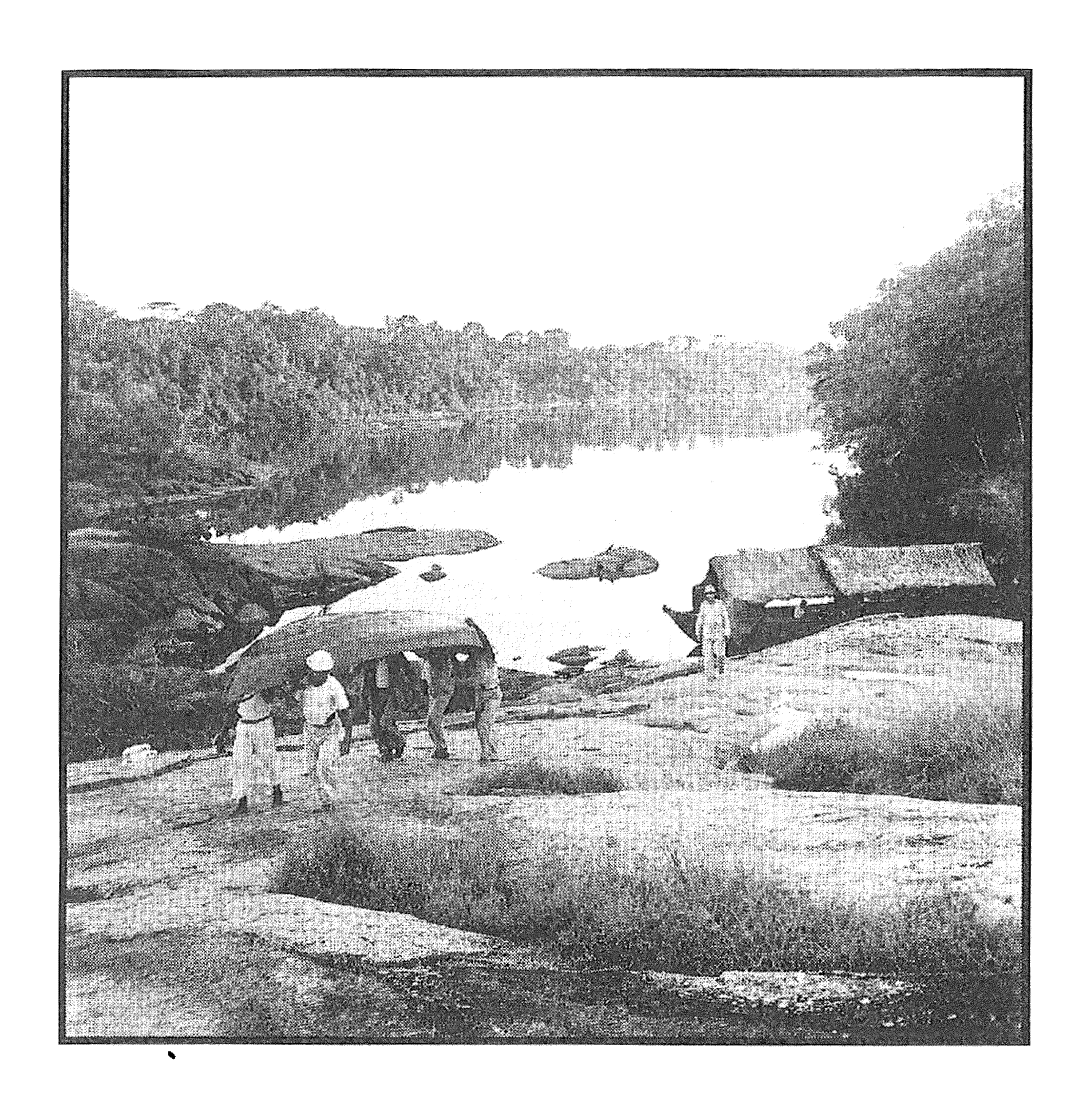


Fig. 63. *Portage des embarcations au passage d'un rapide sur le Rio Gi-Parana (ou Rio Machado).*

Neuvième partie

LE RETOUR

XXXVII

L'APOTHÉOSE D'AUGUSTE

Une étape du voyage avait été particulièrement décourageante : celle de Campos Novos. Séparé de mes compagnons par l'épidémie qui les immobilisait à quatre-vingts kilomètres en arrière, je ne pouvais rien faire qu'attendre, à la lisière du poste où une douzaine de personnes se mouraient de la malaria, de leishmaniose, d'ankylostomiase et surtout de faim. Avant de se mettre au travail, la femme paressi que j'avais engagée pour faire ma lessive exigeait non point seulement du savon, mais un repas : sans quoi, expliquait-elle, elle n'eût pas été assez forte pour travailler, et c'était vrai : ces gens avaient perdu l'aptitude à vivre. Trop faibles et trop malades pour lutter, ils s'appliquaient à réduire leur activité et leurs besoins, et recherchaient un état de torpeur qui requérait d'eux un minimum de dépense physique en même temps qu'il atténuait la conscience de leur misère.

À ce climat déprimant, les Indiens contribuaient d'une autre façon. Les deux bandes ennemies qui s'étaient rencontrées à Campos Novos, toujours sur le point d'en venir aux mains, nourrissaient des sentiments qui n'étaient pas plus tendres à mon égard. Je devais me tenir sur le qui-vive, et le travail ethnographique était pratiquement impossible. Dans des conditions normales, l'enquête sur le terrain se révèle déjà éprouvante : il faut être levé avec le jour, rester en éveil jusqu'à ce que le dernier indigène se soit endormi et même, parfois, guetter son sommeil ; s'appliquer à passer inaperçu en étant toujours présent ; tout voir, tout retenir, tout noter, faire montre d'une indiscrétion humiliante, mendier les infor-

mations d'un gamin morveux, se tenir prêt à profiter d'un instant de complaisance ou de laisser-aller ; ou bien savoir, pendant des jours, refouler toute curiosité et se cantonner dans la réserve qu'impose une saute d'humeur de la tribu. À pratiquer ce métier, l'enquêteur se ronge : a-t-il vraiment abandonné son milieu, ses amis, ses habitudes, dépensé des sommes et des efforts si considérables, compromis sa santé, pour ce seul résultat : faire pardonner sa présence à quelques douzaines de malheureux condamnés à une extinction prochaine, principalement occupés à s'épouiller et à dormir, et du caprice desquels dépend le succès ou l'échec de son entreprise ? Quand les dispositions des indigènes sont franchement mauvaises, comme c'était le cas à Campos Novos, la situation devient pire : les Indiens refusent jusqu'à leur spectacle ; sans prévenir, ils disparaissent pendant des jours à la chasse ou pour quelque expédition de cueillette. Dans l'espoir de retrouver un voisinage si chèrement gagné, on attend, on piétine, on tourne en rond ; on relit les notes anciennes, on les recopie, on les interprète ; ou bien encore on s'assigne une tâche minutieuse et vaine, véritable caricature du métier, comme de mesurer la distance entre les foyers, ou recenser un par un les branchages ayant servi à la construction des abris désertés.

Surtout, on s'interroge : qu'est-on venu faire ici ? Dans quel espoir ? À quelle fin ? Qu'est-ce au juste qu'une enquête ethnographique ? L'exercice normal d'une profession comme les autres, avec cette seule différence que le bureau ou le laboratoire sont séparés du domicile par quelques milliers de kilomètres ? Ou la conséquence d'un choix plus radical, impliquant une mise en cause du système dans lequel on est né et où on a grandi ? J'avais quitté la France depuis bientôt cinq ans, j'avais délaissé ma carrière universitaire ; pendant ce temps, mes condisciples plus sages en gravissaient les échelons ; ceux qui, comme moi jadis, avaient penché vers la politique, étaient aujourd'hui députés, bientôt ministres[1]. Et moi, je courais les déserts en pourchassant des déchets d'humanité. Qui ou quoi m'avait donc poussé à faire exploser le cours normal de ma vie ? Était-ce une ruse, un habile détour destinés à me permettre de réintégrer ma carrière avec des avantages supplémentaires et qui me seraient comptés ? Ou bien ma décision exprimait-elle une incompatibilité profonde vis-à-vis de mon groupe social dont, quoi qu'il arrive, j'étais voué à vivre de plus en plus isolé ? Par un singulier

paradoxe, au lieu de m'ouvrir un nouvel univers, ma vie aventureuse me restituait plutôt l'ancien, tandis que celui auquel j'avais prétendu se dissolvait entre mes doigts. Autant les hommes et les paysages à la conquête desquels j'étais parti perdaient, à les posséder, la signification que j'en espérais, autant à ces images décevantes bien que présentes s'en substituaient d'autres, mises en réserve par mon passé et auxquelles je n'avais attaché aucun prix quand elles tenaient encore à la réalité qui m'entourait. En route dans des contrées que peu de regards avaient contemplées, partageant l'existence de peuples dont la misère était le prix — par eux d'abord payé — pour que je puisse remonter le cours de millénaires, je n'apercevais plus ni les uns ni les autres, mais des visions fugitives de la campagne française que je m'étais déniée, ou des fragments de musique et de poésie qui étaient l'expression la plus conventionnelle d'une civilisation contre laquelle il fallait bien que je me persuade avoir opté, au risque de démentir le sens que j'avais donné à ma vie. Pendant des semaines, sur ce plateau du Mato Grosso occidental, j'avais été obsédé, non point par ce qui m'environnait et que je ne reverrais jamais, mais par une mélodie rebattue que mon souvenir appauvrissait encore : celle de l'étude numéro 3, *opus* 10, de Chopin[2], en quoi il me semblait, par une dérision à l'amertume de laquelle j'étais aussi sensible, que tout ce que j'avais laissé derrière moi se résumait.

Pourquoi Chopin, vers qui mes goûts ne m'avaient pas particulièrement porté ? Élevé dans le culte wagnérien, j'avais découvert Debussy à une date toute récente, après même que les *Noces*, entendues à la deuxième ou troisième représentation[3], m'eurent révélé en Stravinski un monde qui me paraissait plus réel et plus solide que les savanes du Brésil central, faisant s'effondrer mon univers musical antérieur. Mais au moment où je quittai la France, c'était *Pelléas* qui me fournissait la nourriture spirituelle dont j'avais besoin ; alors, pourquoi Chopin et son œuvre la plus banale s'imposaient-ils à moi dans le désert ? Plus occupé de résoudre ce problème que de me consacrer aux observations qui m'eussent justifié, je me disais que le progrès qui consiste à passer de Chopin à Debussy se trouve peut-être amplifié quand il se produit dans l'autre sens. Les délices qui me faisaient préférer Debussy, je les goûtais maintenant dans Chopin, mais sous une forme implicite, incertaine encore, et si discrète que je ne les avais pas perçues au début et que j'étais allé d'em-

blée vers leur manifestation la plus ostensible. J'accomplissais un double progrès : approfondissant l'œuvre du compositeur le plus ancien, je lui reconnaissais des beautés destinées à rester cachées de qui n'eût pas d'abord connu Debussy. J'aimais Chopin par excès, et non par défaut comme fait celui pour qui l'évolution musicale s'est arrêtée à lui. D'autre part, pour favoriser en moi l'apparition de certaines émotions, je n'avais plus besoin de l'excitation complète : le signe, l'allusion, la prémonition de certaines formes suffisaient[4].

Lieues après lieues, la même phrase mélodique chantait dans ma mémoire sans que je puisse m'en délivrer. Je lui découvrais sans cesse des charmes nouveaux. Très lâche au début, il me semblait qu'elle entortillait progressivement son fil, comme pour dissimuler l'extrémité qui la terminerait. Cette nouure devenait inextricable, au point qu'on se demandait comment elle pourrait bien se tirer de là ; soudain, une note résolvait tout, et cette échappatoire paraissait plus hardie encore que la démarche compromettante qui l'avait précédée, réclamée et rendue possible ; à l'entendre, les développements antérieurs s'éclairaient d'un sens nouveau : leur recherche n'était plus arbitraire, mais la préparation de cette sortie insoupçonnée. Était-ce donc cela, le voyage ? Une exploration des déserts de ma mémoire, plutôt que de ceux qui m'entouraient ? Un après-midi, alors que tout dormait sous l'écrasante chaleur, accroupi dans mon hamac et protégé des « pestes » — comme on dit là-bas — par la moustiquaire dont l'étamine serrée rend l'air encore moins respirable, il me sembla que les problèmes qui me tourmentaient fournissaient la matière d'une pièce de théâtre. je la concevais aussi précise que si elle eût été déjà écrite. Les Indiens avaient disparu : pendant six jours, j'écrivis du matin au soir, au verso de feuilles couvertes de vocabulaires, de croquis et de généalogies. Après quoi, l'inspiration me quitta en plein travail et elle n'est jamais revenue. En relisant mes griffonnages, je ne crois pas devoir le regretter.

Ma pièce s'intitulait : *L'Apothéose d'Auguste*, et se présentait comme une nouvelle version de *Cinna*[5]. Elle mettait en scène deux hommes, amis d'enfance et qui se retrouvaient au moment, crucial pour chacun d'eux, de leurs carrières divergentes. L'un, qui avait pensé opter contre la civilisation, découvre qu'il a employé un moyen compliqué d'y rentrer, mais par une méthode abolissant le sens et la valeur de l'alternative devant laquelle il s'était jadis cru placé. L'autre,

marqué dès la naissance pour la vie sociale et ses honneurs, comprend que tous ses efforts ont tendu vers un terme qui les voue à l'anéantissement ; et ils cherchent tous deux, dans la destruction de l'un par l'autre, à sauver, même au prix de la mort, la signification de leur passé.

La pièce commençait au moment où le Sénat, voulant faire à Auguste un honneur plus relevé que l'empire, a voté l'apothéose et s'apprête à le placer vivant au rang des dieux. Dans les jardins du palais, deux gardes discutent l'événement et tâchent d'en prévoir les conséquences de leur point de vue particulier. Le métier de policier ne va-t-il pas devenir impossible ? Comment peut-on protéger un dieu qui a le privilège de se transformer en insecte ou même de se rendre invisible et de paralyser qui il veut ? Ils envisagent la grève ; en tout cas, ils méritent une augmentation.

Le chef de la police survient et leur explique leur erreur. La police n'a pas une mission qui la distingue de ceux qu'elle sert. Indifférente aux fins, elle se confond avec la personne et les intérêts de ses maîtres, elle resplendit de leur gloire. La police d'un chef d'État divinisé deviendra elle aussi divine. Comme à lui-même, tout sera possible. Réalisant sa vraie nature on pourra dire d'elle, dans le style des agences de détectives : *voit tout, entend tout, nul ne s'en doute.*

La scène se remplit de personnages qui sortent du Sénat en commentant la séance qui vient de s'y dérouler. Plusieurs tableaux mettent en évidence les façons contradictoires de concevoir le passage de l'humanité à la divinité ; les représentants des grands intérêts spéculent sur de nouvelles chances d'enrichissement. Auguste, très empereur, pense seulement à la confirmation de sa puissance, désormais à l'abri des intrigues et des combinaisons. Pour sa femme Livie, l'apothéose couronne une carrière : « Il l'a bien méritée » : en somme, l'Académie française... Camille, jeune sœur d'Auguste et éprise de Cinna, lui annonce le retour de ce dernier après dix années de vie aventureuse. Elle souhaite qu'Auguste le voie, car elle espère que le personnage capricieux et poétique qu'il a toujours été retiendra son frère, près de verser irrévocablement du côté de l'ordre. Livie s'y oppose : dans la carrière d'Auguste, Cinna n'a fait qu'introduire un élément de désordre ; c'est une tête brûlée, qui se plaît seulement chez les sauvages. Auguste est tenté de se ranger à cet avis ; mais des délégations successives de prêtres, de peintres, de poètes commencent à le troubler. Tous

conçoivent la divinité d'Auguste comme une expulsion du monde : les prêtres escomptent que l'apothéose va remettre le pouvoir temporel entre leurs mains, puisqu'ils sont les intermédiaires attitrés entre les dieux et les hommes. Les artistes veulent faire passer Auguste à l'état d'idée et non plus de personne ; au grand scandale du couple impérial qui se voit en statues de marbre plus grandes que nature avec une ressemblance embellie, ils proposent toutes sortes de représentations sous forme de tourbillons ou de polyèdres. La confusion s'accroît des témoignages discordants apportés par une troupe de femmes légères — Léda, Europe, Alcmène, Danaé — qui prétendent faire profiter Auguste de leur expérience des rapports avec le divin.

Resté seul, Auguste se trouve en tête à tête avec un aigle : pas l'animal conventionnel, attribut de la divinité, mais une bête farouche au contact tiède et au voisinage malodorant. C'est pourtant lui, l'aigle de Jupiter ; celui-là même qui a enlevé Ganymède après une lutte sanglante où l'adolescent se débattait vainement[6]. À Auguste incrédule, l'aigle explique que son imminente divinité consistera précisément à ne plus éprouver la répulsion qui le domine en ce moment où il est encore homme. Auguste ne s'apercevra pas qu'il est devenu dieu à quelque sensation rayonnante ou au pouvoir de faire des miracles, mais quand il supportera sans dégoût l'approche d'une bête sauvage, tolérera son odeur et les excréments dont elle le couvrira. Tout ce qui est charogne, pourriture, sécrétion lui paraîtra familier : « Les papillons viendront s'accoupler sur ta nuque et n'importe quel sol te semblera assez bon pour y dormir ; tu ne le verras plus, comme à présent, tout hérissé d'épines, grouillant d'insectes et de contagions. »

Au deuxième acte, Auguste, que les propos de l'aigle ont éveillé au problème des rapports entre la nature et la société, s'est décidé à revoir Cinna qui avait jadis préféré la première à la seconde, choix inverse de celui qui a conduit Auguste à l'empire. Cinna est découragé. Pendant ses dix ans d'aventure, il n'a pensé qu'à Camille, sœur de son ami d'enfance et qu'il ne tenait qu'à lui d'épouser. Auguste la lui eût donnée avec joie. Mais il lui était impossible de l'obtenir selon les règles de la vie sociale ; il la lui fallait contre l'ordre, non par lui. D'où cette quête d'un prestige hérétique qui lui permettrait de forcer la main à la société pour recevoir, en fin de compte, ce qu'elle était prête à lui accorder.

Maintenant qu'il est revenu chargé de merveilleux : explorateur que les mondains s'arrachent pour leurs dîners, le voici seul à savoir que cette gloire chèrement payée repose sur un mensonge. Rien de tout ce qu'on lui fait crédit d'avoir connu n'est réel ; le voyage est une duperie : tout cela paraît vrai à qui n'en a vu que les ombres. Jaloux de la destinée promise à Auguste, Cinna a voulu posséder un empire plus vaste que le sien : « Je me disais que nul esprit humain, fût-ce celui de Platon, n'est capable de concevoir l'infinie diversité de toutes les fleurs et feuilles qui existent dans le monde et que moi, je les connaîtrais ; que je recueillerais ces sensations que procurent la peur, le froid, la faim, la fatigue, et que vous tous, qui vivez dans des maisons bien closes et près de greniers abondants, ne pouvez même pas imaginer. J'ai mangé des lézards, des serpents et des sauterelles ; et, de ces nourritures dont l'idée te soulève le cœur, je m'approchais avec l'émotion du néophyte, convaincu que j'allais créer un lien nouveau entre l'univers et moi. » Mais au terme de son effort, Cinna n'a rien trouvé : « J'ai tout perdu, dit-il ; même le plus humain m'est devenu inhumain. Pour combler le vide de journées interminables, je me récitais des vers d'Eschyle et de Sophocle ; et de certains, je me suis tellement imprégné que maintenant, quand je vais au théâtre, je ne peux plus percevoir leur beauté. Chaque réplique me rappelle des sentiers poudreux, des herbes brûlées, des yeux rougis par le sable. »

Les dernières scènes du deuxième acte rendent manifestes les contradictions où s'enferment Auguste, Cinna et Camille. Celle-ci est dans l'admiration de son explorateur qui se débat vainement pour lui faire comprendre la duperie du récit : « J'aurais beau mettre dans mon discours tout le vide, l'insignifiance de chacun de ces événements, il suffit qu'il se transforme en récit pour éblouir et faire songer. Pourtant, ce n'était rien ; la terre était semblable à cette terre et les brins d'herbe à cette prairie. » Devant cette attitude, Camille se révolte, sentant trop bien qu'aux yeux de son amant elle est victime en tant qu'être de cette perte générale d'intérêt dont il souffre : il ne lui est pas attaché comme à une personne, mais comme à un symbole du seul lien désormais possible entre lui et la société. Quant à Auguste, il reconnaît avec effroi dans Cinna les propos de l'aigle ; mais il ne peut se résoudre à faire machine en arrière : trop d'intérêts politiques sont liés à son apothéose, et surtout, il se

rebelle devant l'idée qu'il n'y ait pas, pour l'homme d'action, un terme absolu où il trouve à la fois sa récompense et son repos.

Le troisième acte commence dans un climat de crise ; à la veille de la cérémonie, Rome est inondée de divinité : le palais impérial se lézarde, les plantes et les animaux l'envahissent. Comme si la ville avait été détruite par un cataclysme, elle revient à l'état naturel. Camille a rompu avec Cinna, et cette rupture apporte à celui-ci la preuve finale d'un échec dont il était déjà persuadé. C'est vers Auguste qu'il tourne sa rancune. Si vain que lui paraisse maintenant le relâchement de la nature, comparé aux joies plus denses qu'apporte la société des hommes, il veut être le seul à en connaître la saveur : « Ce n'est rien, je le sais, mais ce rien m'est encore cher puisque j'ai opté pour lui. » L'idée qu'Auguste puisse tout rassembler : la nature et la société, qu'il obtienne la première en prime de la seconde et non au prix d'une renonciation, lui est insupportable. Il assassinera Auguste pour attester l'inéluctabilité d'un choix.

C'est à ce moment qu'Auguste appelle Cinna à son secours. Comment détourner la marche d'événements qui ne dépendent plus de sa volonté, tout en restant fidèle à son personnage ? Dans un moment d'exaltation, une solution leur apparaît : oui, que Cinna, comme il le projette, assassine l'empereur. Chacun gagnera ainsi l'immortalité qu'il a rêvée : Auguste, l'officielle, celle des livres, des statues et des cultes ; et Cinna, la noire immortalité du régicide, par quoi il rejoindra la société tout en continuant à la contredire.

Je ne sais plus au juste de quelle façon tout cela se terminait, les dernières scènes étant inachevées. Il me semble que Camille apportait involontairement le dénouement ; revenue à ses premiers sentiments, elle persuadait son frère qu'il avait mal interprété la situation et que Cinna, mieux que l'aigle, était le messager des dieux. Dès lors, Auguste entrevoyait une solution politique. S'il parvenait à duper Cinna, les dieux seraient trompés du même coup. Alors qu'il était convenu entre eux que le service d'ordre serait supprimé et qu'il s'offrirait sans défense aux coups de son ami, Auguste fait secrètement doubler les gardes. Cinna ne parviendra même pas jusqu'à lui. Confirmant le cours de leurs carrières respectives, Auguste réussira sa dernière entreprise : il sera dieu, mais chez les hommes, et il pardonnera à Cinna : pour celui-ci, ce ne sera qu'un échec de plus.

XXXVIII

UN PETIT VERRE DE RHUM

La fable qui précède n'a qu'une excuse : elle illustre le dérèglement auquel des conditions anormales d'existence, pendant une période prolongée, soumettent l'esprit du voyageur. Mais le problème demeure : comment l'ethnographe peut-il se tirer de la contradiction qui résulte des circonstances de son choix ? Il a sous les yeux, il tient à sa disposition une société : la sienne ; pourquoi décide-t-il de la dédaigner et de réserver à d'autres sociétés — choisies parmi les plus lointaines et les plus différentes — une patience et une dévotion que sa détermination refuse à ses concitoyens ? Ce n'est pas un hasard si l'ethnographe a rarement vis-à-vis de son propre groupe une attitude neutre. S'il est missionnaire ou administrateur, on peut en inférer qu'il a accepté de s'identifier à un ordre, au point de se consacrer à sa propagation ; et, quand il exerce sa profession sur le plan scientifique et universitaire, il y a de grandes chances pour qu'on puisse retrouver dans son passé des facteurs objectifs qui le montrent peu ou pas adapté à la société où il est né. En assumant son rôle, il a cherché soit un mode pratique de concilier son appartenance à un groupe et la réserve qu'il éprouve à son égard, soit, tout simplement, la manière de mettre à profit un état initial de détachement qui lui confère un avantage pour se rapprocher de sociétés différentes, à mi-chemin desquelles il se trouve déjà.

Mais s'il est de bonne foi, une question se pose à lui : le prix qu'il attache aux sociétés exotiques — d'autant plus grand, semble-t-il qu'elles le sont davantage — n'a pas de fondement propre ; il est fonction du dédain, et parfois de l'hostilité, que lui inspirent les coutumes en vigueur dans son milieu. Volontiers subversif parmi les siens et en rébellion contre les usages traditionnels, l'ethnographe apparaît respectueux jusqu'au conservatisme, dès que la société envisagée se trouve être différente de la sienne. Or, il y a là bien plus et autre chose qu'un travers ; je connais des ethnographes conformistes. Mais ils le sont d'une manière dérivée, en

vertu d'une sorte d'assimilation secondaire de leur société à celles qu'ils étudient. Leur allégeance va toujours à ces dernières, et s'ils sont revenus sur leur révolte initiale vis-à-vis de la leur, c'est qu'ils font aux premières la concession supplémentaire de traiter leur propre société comme ils voudraient qu'on traitât toutes les autres. On n'échappe pas au dilemme : ou bien l'ethnographe adhère aux normes de son groupe, et les autres ne peuvent lui inspirer qu'une curiosité passagère dont la réprobation n'est jamais absente ; ou bien il est capable de se livrer totalement à elles, et son objectivité reste viciée du fait qu'en le voulant ou non, pour se donner à toutes les sociétés il s'est au moins refusé à une. Il commet donc le même péché qu'il reproche à ceux qui contestent le sens privilégié de sa vocation[1].

Ce doute s'est imposé à moi, pour la première fois, pendant le séjour forcé aux Antilles que j'ai évoqué au début de cet ouvrage. À la Martinique, j'avais visité des rhumeries rustiques et négligées ; on y employait des appareils et des techniques restés les mêmes depuis le XVIII[e] siècle. Au contraire, à Porto Rico, les usines de la compagnie qui possède sur toute la production de canne une sorte de monopole m'offraient un spectacle de réservoirs en émail blanc et de robinetterie chromée[2]. Pourtant, les rhums de la Martinique, goûtés au pied des vieilles cuves de bois engrumelées de déchets, étaient moelleux et parfumés, tandis que ceux de Porto Rico sont vulgaires et brutaux. La finesse des premiers est-elle donc faite des impuretés dont une préparation archaïque favorise la persistance ? Ce contraste illustre à mes yeux le paradoxe de la civilisation dont les charmes tiennent essentiellement aux résidus qu'elle transporte dans son flux, sans que nous puissions pour autant nous interdire de la clarifier. En ayant deux fois raison, nous confessons notre tort. Car nous avons raison d'être rationnels en cherchant à accroître notre production et à abaisser nos prix de revient. Mais nous avons raison aussi de chérir les imperfections que nous nous appliquons à éliminer. La vie sociale consiste à détruire ce qui lui donne son arôme. Cette contradiction paraît se résorber quand nous passons de la considération de notre société à celle de sociétés qui sont autres. Car, entraînés nous-mêmes dans le mouvement de la nôtre, nous sommes en quelque sorte partie au procès. Il ne dépend pas de nous de ne pas vouloir ce que notre position nous oblige à réaliser ; quand il s'agit de sociétés différentes, tout change :

l'objectivité, impossible dans le premier cas, nous est gracieusement concédée. N'étant plus agents, mais spectateurs des transformations qui s'opèrent, il nous est d'autant plus loisible de mettre en balance leur devenir et leur passé que ceux-ci demeurent prétexte à contemplation esthétique et à réflexion intellectuelle, au lieu de nous être rendus présents sous forme d'inquiétude morale.

En raisonnant comme je viens de le faire, j'ai peut-être éclairé la contradiction ; j'ai montré son origine et comment il se fait que nous parvenions à nous en accommoder. Je ne l'ai certes pas résolue. Est-elle donc définitive ? On l'a parfois affirmé pour en tirer notre condamnation. En manifestant, par notre vocation, la prédilection qui nous pousse vers des formes sociales et culturelles très différentes de la nôtre — surestimant celles-là aux dépens de celle-ci — nous ferions preuve d'une inconséquence radicale ; comment pourrions-nous proclamer ces sociétés respectables, sauf en nous fondant sur les valeurs de la société qui nous inspire l'idée de nos recherches ? Incapables à jamais d'échapper aux normes qui nous ont façonnés, nos efforts pour mettre en perspective les différentes sociétés, y compris la nôtre, seraient encore une façon honteuse de confesser sa supériorité sur toutes les autres[3].

Derrière l'argumentation de ces bons apôtres, il n'y a qu'un mauvais calembour : ils prétendent faire passer la mystification (à laquelle ils se livrent) pour le contraire du mysticisme (qu'ils nous reprochent à tort). L'enquête archéologique ou ethnographique montre que certaines civilisations, contemporaines ou disparues, ont su ou savent encore résoudre mieux que nous des problèmes, bien que nous soyons appliqués à obtenir les mêmes résultats. Pour me limiter à un exemple, c'est seulement depuis quelques années que nous avons appris les principes physiques et physiologiques sur lesquels repose la conception du vêtement et de l'habitation des Eskimo, et comment ces principes, méconnus par nous, leur permettent de vivre dans des conditions climatiques rigoureuses, et non pas l'accoutumance ou une constitution exceptionnelle. Cela est si vrai qu'on a compris en même temps pourquoi les prétendus perfectionnements apportés par les explorateurs au costume eskimo se sont révélés plus qu'inopérants : contraires au résultat escompté. La solution indigène était parfaite ; pour nous en convaincre, il nous manquait seulement d'avoir pénétré la théorie qui la fonde[4].

La difficulté n'est pas là. Si nous jugeons les accomplissements des groupes sociaux en fonction de fins comparables aux nôtres, il faudra parfois nous incliner devant leur supériorité ; mais nous obtenons du même coup le droit de les juger, et donc de condamner toutes les autres fins qui ne coïncident pas avec celles que nous approuvons. Nous reconnaissons implicitement une position privilégiée à notre société, à ses usages et à ses normes, puisqu'un observateur relevant d'un autre groupe social prononcera devant les mêmes exemples des verdicts différents. Dans ces conditions, comment nos études pourraient-elles prétendre au titre de science ? Pour retrouver une position d'objectivité, nous devrons nous abstenir de tous jugements de ce type. Il faudra admettre que, dans la gamme des possibilités ouvertes aux sociétés humaines, chacune a fait un certain choix et que ces choix sont incomparables entre eux : ils se valent. Mais alors surgit un nouveau problème : car si, dans le premier cas, nous étions menacés par l'obscurantisme sous forme d'un refus aveugle de ce qui n'est pas nôtre, nous risquons maintenant de céder à un éclectisme qui, d'une culture quelconque, nous interdit de rien répudier : fût-ce la cruauté, l'injustice et la misère contre lesquelles proteste parfois cette société même, qui les subit. Et comme ces abus existent aussi parmi nous, quel sera notre droit de les combattre à demeure, s'il suffit qu'ils se produisent ailleurs pour que nous nous inclinions devant eux ?

L'opposition entre deux attitudes de l'ethnographe : critique à domicile et conformiste au-dehors, en recouvre donc une autre à laquelle il lui est encore plus difficile d'échapper. S'il veut contribuer à une amélioration de son régime social, il doit condamner, partout où elles existent, les conditions analogues à celles qu'il combat, et il perd son objectivité et son impartialité. En retour, le détachement que lui imposent le scrupule moral et la rigueur scientifique le prévient de critiquer sa propre société, étant donné qu'il ne veut en juger aucune afin de les connaître toutes. À agir chez soi, on se prive de comprendre le reste, mais à vouloir tout comprendre on renonce à rien changer.

Si la contradiction était insurmontable, l'ethnographe ne devrait pas hésiter sur le terme de l'alternative qui lui échoit : il est ethnographe et s'est voulu tel ; qu'il accepte la mutilation complémentaire à sa vocation. Il a choisi les autres et doit subir les conséquences de cette option : son rôle sera

seulement de comprendre ces autres au nom desquels il ne saurait agir, puisque le seul fait qu'ils sont autres l'empêche de penser, de vouloir à leur place, ce qui reviendrait à s'identifier à eux. En outre, il renoncera à l'action dans sa société, de peur de prendre position vis-à-vis de valeurs qui risquent de se retrouver dans des sociétés différentes, et donc d'introduire le préjugé dans sa pensée. Seul subsistera le choix initial, pour lequel il refusera toute justification : acte pur, non motivé ; ou, s'il peut l'être, par des considérations extérieures, empruntées au caractère ou à l'histoire de chacun.

Nous n'en sommes heureusement pas là ; après avoir contemplé l'abîme que nous frôlons, qu'il soit permis d'en rechercher l'issue. Celle-ci peut être gagnée à certaines conditions : modération du jugement, et division de la difficulté en deux étapes.

Aucune société n'est parfaite. Toutes comportent par nature une impureté incompatible avec les normes qu'elles proclament, et qui se traduit concrètement par une certaine dose d'injustice, d'insensibilité, de cruauté. Comment évaluer cette dose ? L'enquête ethnographique y parvient. Car, s'il est vrai que la comparaison d'un petit nombre de sociétés les fait apparaître très différentes entre elles, ces différences s'atténuent quand le champ d'investigation s'élargit. On découvre alors qu'aucune société n'est foncièrement bonne ; mais aucune n'est absolument mauvaise. Toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'un résidu d'iniquité dont l'importance paraît approximativement constante et qui correspond peut-être à une inertie spécifique qui s'oppose, sur le plan de la vie sociale, aux efforts d'organisation.

Cette proposition surprendra l'amateur de récits de voyage, ému au rappel des coutumes « barbares » de telle ou telle peuplade. Pourtant, ces réactions à fleur de peau ne résistent pas à une appréciation correcte des faits et à leur rétablissement dans une perspective élargie. Prenons le cas de l'anthropophagie qui, de toutes les pratiques sauvages, est sans doute celle qui nous inspire le plus d'horreur et de dégoût[5]. On devra d'abord en dissocier les formes proprement alimentaires, c'est-à-dire celles où l'appétit pour la chair humaine s'explique par la carence d'autre nourriture animale, comme c'était le cas dans certaines îles polynésiennes. De telles fringales, nulle société n'est moralement protégée ; la famine peut entraîner les hommes à manger n'importe quoi : l'exemple récent des camps d'extermination le prouve.

Restent alors les formes d'anthropophagie qu'on peut appeler positives, celles qui relèvent d'une cause mystique, magique ou religieuse : ainsi l'ingestion d'une parcelle du corps d'un ascendant ou d'un fragment d'un cadavre ennemi, pour permettre l'incorporation de ses vertus ou encore la neutralisation de son pouvoir ; outre que de tels rites s'accomplissent le plus souvent de manière fort discrète, portant sur de menues quantités de matière organique pulvérisée ou mêlée à d'autres aliments, on reconnaîtra, même quand elles revêtent des formes plus franches, que la condamnation morale de telles coutumes implique soit une croyance dans la résurrection corporelle qui serait compromise par la destruction matérielle du cadavre, soit l'affirmation d'un lien entre l'âme et le corps et le dualisme correspondant, c'est-à-dire des convictions qui sont de même nature que celles au nom desquelles la consommation rituelle est pratiquée, et que nous n'avons pas de raison de leur préférer. D'autant plus que la désinvolture vis-à-vis de la mémoire du défunt, dont nous pourrions faire grief au cannibalisme, n'est certainement pas plus grande, bien au contraire, que celle que nous tolérons dans les amphithéâtres de dissection.

Mais surtout, nous devons nous persuader que certains usages qui nous sont propres, considérés par un observateur relevant d'une société différente, lui apparaîtraient de même nature que cette anthropophagie qui nous semble étrangère à la notion de la civilisation. Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitentiaires. À les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés : celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci, et même de les mettre à profit ; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'*anthropémie* (du grec *émein*, vomir) ; placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. À la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques.

Des sociétés qui nous paraissent féroces à certains égards

savent être humaines et bienveillantes quand on les envisage sous un autre aspect. Considérons les Indiens des plaines de l'Amérique du Nord qui sont ici doublement significatifs, parce qu'ils ont pratiqué certaines formes modérées d'anthropophagie, et qu'ils offrent un des rares exemples de peuple primitif doté d'une police organisée. Cette police (qui était aussi un corps de justice) n'aurait jamais conçu que le châtiment du coupable dût se traduire par une rupture des liens sociaux. Si un indigène avait contrevenu aux lois de la tribu, il était puni par la destruction de tous ses biens : tente et chevaux. Mais du même coup, la police contractait une dette à son égard ; il lui incombait d'organiser la réparation collective du dommage dont le coupable avait été, pour son châtiment, la victime. Cette réparation faisait de ce dernier l'obligé du groupe, auquel il devait marquer sa reconnaissance par des cadeaux que la collectivité entière — et la police elle-même — l'aidait à rassembler, ce qui inversait de nouveau les rapports ; et ainsi de suite, jusqu'à ce que, au terme de toute une série de cadeaux et de contre-cadeaux, le désordre antérieur fût progressivement amorti et que l'ordre initial eût été restauré[6]. Non seulement de tels usages sont plus humains que les nôtres, mais ils sont aussi plus cohérents, même en formulant le problème dans les termes de notre moderne psychologie : en bonne logique, l'« infantilisation » du coupable impliquée par la notion de punition exige qu'on lui reconnaisse un droit corrélatif à une gratification, sans laquelle la démarche première perd son efficacité, si même elle n'entraîne pas des résultats inverses de ceux qu'on espérait. Le comble de l'absurdité étant, à notre manière, de traiter simultanément le coupable comme un enfant pour nous autoriser à le punir, et comme un adulte afin de lui refuser la consolation ; et de croire que nous avons accompli un grand progrès spirituel parce que, plutôt que de consommer quelques-uns de nos semblables, nous préférons les mutiler physiquement et moralement.

De telles analyses, conduites sincèrement et méthodiquement, aboutissent à deux résultats : elles instillent un élément de mesure et de bonne foi dans l'appréciation des coutumes et des genres de vie les plus éloignés des nôtres, sans pour autant leur conférer les vertus absolues qu'aucune société ne détient. Et elles dépouillent nos usages de cette évidence que le fait de n'en point connaître d'autres — ou d'en avoir une connaissance partielle et tendancieuse —

suffit à leur prêter. Il est donc vrai que l'analyse ethnologique rehausse les sociétés différentes et rabaisse celle de l'observateur ; elle est contradictoire en ce sens. Mais si l'on veut bien réfléchir à ce qui se passe, on verra que cette contradiction est plus apparente que réelle.

On a dit parfois que la société occidentale était la seule à avoir produit des ethnographes ; que c'était là sa grandeur et, à défaut des autres supériorités que ceux-ci lui contestent, la seule qui les oblige à s'incliner devant elle puisque, sans elle, ils n'existeraient pas[7]. On pourrait aussi bien prétendre le contraire : si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter, l'obligeant à confronter son image à celle de sociétés différentes dans l'espoir qu'elles réfléchiront les mêmes tares ou l'aideront à expliquer comment les siennes se sont développées dans son sein. Mais, même s'il est vrai que la comparaison de notre société avec toutes les autres, contemporaines ou disparues, provoque l'effondrement de ses bases, d'autres subiront le même sort. Cette moyenne générale que j'évoquais tout à l'heure fait ressortir quelques ogres : il se trouve que nous sommes du nombre ; non point par hasard, car, n'en eussions-nous pas été et n'eussions-nous pas, dans ce triste concours, mérité la première place, l'ethnographie ne serait point apparue parmi nous : nous n'en aurions pas ressenti le besoin. L'ethnographe peut d'autant moins se désintéresser de sa civilisation et se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat : il est le symbole de l'expiation. Mais d'autres sociétés ont participé au même péché originel ; pas très nombreuses sans doute, et d'autant plus rares que nous descendons l'échelle du progrès. Il me suffira de citer les Aztèques, plaie ouverte au flanc de l'américanisme, qu'une obsession maniaque pour le sang et la torture (en vérité universelle, mais patente chez eux sous cette *forme excessive* que la comparaison permet de définir) — si explicable qu'elle soit par le besoin d'apprivoiser la mort — place à nos côtés, non point comme seuls iniques, mais pour l'avoir été à notre manière, de façon *démesurée*[8].

Pourtant, cette condamnation de nous-mêmes, par nous-mêmes infligée, n'implique pas que nous accordions un prix d'excellence à telle ou telle société présente ou passée, localisée en un point déterminé du temps et de l'espace. Là serait vraiment l'injustice ; car, en procédant ainsi, nous méconnaî-

trions que, si nous en faisions partie, cette société nous paraîtrait intolérable : nous la condamnerions au même titre que celle à qui nous appartenons. Aboutirions-nous donc au procès de tout état social quel qu'il soit ? à la glorification d'un état naturel auquel l'ordre social n'aurait apporté que la corruption ? « Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre », disait Diderot dont c'était la position. Pour lui, « l'histoire abrégée » de l'humanité se résumait de la façon suivante : « Il existait un homme naturel ; on a introduit au-dedans de cet homme un homme artificiel ; et il s'est élevé dans la caverne une guerre continuelle qui dure toute la vie[9]. » Cette conception est absurde. Qui dit homme dit langage, et qui dit langage dit société. Les Polynésiens de Bougainville (en « supplément au voyage » duquel Diderot propose cette théorie) ne vivaient pas en société moins que nous. À prétendre autre chose, on marche à l'encontre de l'analyse ethnographique, et non dans le sens qu'elle nous incite à explorer.

En agitant ces problèmes, je me convaincs qu'ils n'admettent pas de réponse, sinon celle que Rousseau leur a donnée : Rousseau, tant décrié, plus mal connu qu'il ne le fut jamais, en butte à l'accusation ridicule qui lui attribue une glorification de l'état de nature — où l'on peut voir l'erreur de Diderot mais non pas la sienne —, car il a dit exactement le contraire et reste seul à montrer comment sortir des contradictions où nous errons à la traîne de ses adversaires ; Rousseau, le plus ethnographe des philosophes : s'il n'a jamais voyagé dans des terres lointaines, sa documentation était aussi complète qu'il était possible à un homme de son temps, et il la vivifiait — à la différence de Voltaire — par une curiosité pleine de sympathie pour les mœurs paysannes et la pensée populaire ; Rousseau, notre maître, Rousseau, notre frère, envers qui nous avons montré tant d'ingratitude, mais à qui chaque page de ce livre aurait pu être dédiée si l'hommage n'eût pas été indigne de sa grande mémoire. Car, de la contradiction inhérente à la position de l'ethnographe, nous ne sortirons jamais qu'en répétant pour notre compte la démarche qui l'a fait passer, des ruines laissées par le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, à l'ample construction du *Contrat social* dont l'*Émile* révèle le secret. À lui, nous devons de savoir comment, après avoir anéanti tous les ordres, on peut encore découvrir les principes qui permettent d'en édifier un nouveau.

Jamais Rousseau n'a commis l'erreur de Diderot qui consiste à idéaliser l'homme naturel. Il ne risque pas de mêler l'état de nature et l'état de société ; il sait que ce dernier est inhérent à l'homme, mais il entraîne des maux : la seule question est de savoir si ces maux sont eux-mêmes inhérents à l'état. Derrière les abus et les crimes, on recherchera donc la base inébranlable de la société humaine.

À cette quête, la comparaison ethnographique contribue de deux manières. Elle montre que cette base ne saurait être trouvée dans notre civilisation : de toutes les sociétés observées, c'est sans doute celle qui s'en éloigne le plus. D'autre part, en dégageant les caractères communs à la majorité des sociétés humaines, elle aide à constituer un type qu'aucune ne reproduit fidèlement, mais qui précise la direction où l'investigation doit s'orienter. Rousseau pensait que le genre de vie que nous appelons aujourd'hui néolithique en offre l'image expérimentale la plus proche[10]. On peut être ou non d'accord avec lui. Je suis assez porté à croire qu'il avait raison. Au néolithique, l'homme a déjà fait la plupart des inventions qui sont indispensables pour assurer sa sécurité. On a vu pourquoi on peut en exclure l'écriture ; dire qu'elle est une arme à double tranchant n'est pas une marque de primitivisme ; les modernes cybernéticiens ont redécouvert cette vérité[11]. Avec le néolithique, l'homme s'est mis à l'abri du froid et de la faim ; il a conquis le loisir de penser ; sans doute lutte-t-il mal contre la maladie, mais il n'est pas certain que les progrès de l'hygiène aient fait plus que rejeter sur d'autres mécanismes : grandes famines et guerres d'extermination, la charge de maintenir une mesure démographique à quoi les épidémies contribuaient d'une façon qui n'était pas plus effroyable que les autres.

À cet âge du mythe, l'homme n'était pas plus libre qu'aujourd'hui ; mais sa seule humanité faisait de lui un esclave. Comme son autorité sur la nature restait très réduite, il se trouvait protégé — et dans une certaine mesure affranchi — par le coussin amortisseur de ses rêves. Au fur et à mesure que ceux-ci se transformaient en connaissance, la puissance de l'homme s'est accrue ; mais nous mettant — si l'on peut dire — « en prise directe » sur l'univers, cette puissance dont nous tirons tant d'orgueil, qu'est-elle en vérité sinon la conscience subjective d'une soudure progressive de l'humanité à l'univers physique dont les grands déterminismes agissent désormais, non plus en étrangers redoutables mais,

par l'intermédiaire de la pensée elle-même, nous colonisant au profit d'un monde silencieux dont nous sommes devenus les agents ?

Rousseau avait sans doute raison de croire qu'il eût, pour notre bonheur, mieux valu que l'humanité tînt « un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre » ; que cet état était « le meilleur à l'homme » et que, pour l'en sortir, il a fallu « quelque funeste hasard » où l'on peut reconnaître ce phénomène doublement exceptionnel — parce que unique et parce que tardif — qui a consisté dans l'avènement de la civilisation mécanique. Il reste pourtant clair que cet état moyen n'est nullement un état primitif, qu'il suppose et tolère une certaine dose de progrès ; et qu'aucune société décrite n'en présente l'image privilégiée, même si « l'exemple des sauvages, qu'on a presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours[12] ».

L'étude de ces sauvages apporte autre chose que la révélation d'un état de nature utopique, ou la découverte de la société parfaite au cœur des forêts ; elle nous aide à bâtir un modèle théorique de la société humaine, qui ne correspond à aucune réalité observable, mais à l'aide duquel nous parviendrons à démêler « ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme et à bien connaître un état qui n'existe plus, qui peut-être n'a point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent ». J'ai déjà cité cette formule pour dégager le sens de mon enquête chez les Nambikwara ; car la pensée de Rousseau, toujours en avance sur son temps, ne dissocie pas la sociologie théorique de l'enquête au laboratoire ou sur le terrain, dont il a compris le besoin. L'homme naturel n'est ni antérieur, ni extérieur à la société. Il nous appartient de retrouver sa forme, immanente à l'état social hors duquel la condition humaine est inconcevable ; donc, de tracer le programme des expériences qui « seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel » et de déterminer « les moyens de faire ces expériences au sein de la société[13] ».

Mais ce modèle — c'est la solution de Rousseau — est éternel et universel. Les autres sociétés ne sont peut-être pas meilleures que la nôtre ; même si nous sommes enclins à le croire, nous n'avons à notre disposition aucune méthode pour le prouver. À les mieux connaître, nous gagnons pour-

tant un moyen de nous détacher de la nôtre, non point que celle-ci soit absolument ou seule mauvaise, mais parce que c'est la seule dont nous devions nous affranchir : nous le sommes par état des autres. Nous nous mettons ainsi en mesure d'aborder la deuxième étape qui consiste, sans rien retenir d'aucune société, à les utiliser toutes pour dégager ces principes de la vie sociale qu'il nous sera possible d'appliquer à la réforme de nos propres mœurs, et non de celles des sociétés étrangères : en raison d'un privilège inverse du précédent, c'est la société seule à laquelle nous appartenons que nous sommes en position de transformer sans risquer de la détruire ; car ces changements viennent aussi d'elle, que nous y introduisons.

En plaçant hors du temps et de l'espace le modèle dont nous nous inspirons, nous courons certainement un risque, qui est de sous-évaluer la réalité du progrès. Notre position revient à dire que les hommes ont toujours et partout entrepris la même tâche en s'assignant le même objet, et qu'au cours de leur devenir les moyens seuls ont différé. J'avoue que cette attitude ne m'inquiète pas ; elle semble la mieux conforme aux faits, tels que nous les révèlent l'histoire et l'ethnographie ; et surtout elle me paraît plus féconde. Les zélateurs du progrès s'exposent à méconnaître, par le peu de cas qu'ils en font, les immenses richesses accumulées par l'humanité de part et d'autre de l'étroit sillon sur lequel ils gardent les yeux fixés ; en sous-estimant l'importance d'efforts passés, ils déprécient tous ceux qu'il nous reste à accomplir. Si les hommes ne se sont jamais attaqués qu'à une besogne, qui est de faire une société vivable, les forces qui ont animé nos lointains ancêtres sont aussi présentes en nous. Rien n'est joué ; nous pouvons tout reprendre. Ce qui fut fait et manqué peut être refait : « L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière [ou devant] nous, est *en nous*[14]. » La fraternité humaine acquiert un sens concret en nous présentant, dans la plus pauvre tribu, notre image confirmée et une expérience dont, jointe à tant d'autres, nous pouvons assimiler les leçons. Nous retrouverons même à celles-ci une fraîcheur ancienne. Car, sachant que depuis des millénaires l'homme n'est parvenu qu'à se répéter, nous accéderons à cette noblesse de la pensée qui consiste, par-delà toutes les redites, à donner pour point de départ à nos réflexions la grandeur indéfinissable des commencements. Puisque être homme signifie, pour chacun de nous, appartenir à une classe,

à une société, à un pays, à un continent et à une civilisation ; et que pour nous, Européens et terriens, l'aventure au cœur du Nouveau Monde signifie d'abord qu'il ne fut pas le nôtre, et que nous portons le crime de sa destruction ; et ensuite, qu'il n'y en aura plus d'autre : ramenés à nous-mêmes par cette confrontation, sachons au moins l'exprimer dans ses termes premiers — en un lieu, et nous rapportant à un temps où notre monde a perdu la chance qui lui était offerte de choisir entre ses missions.

XXXIX

TAXILA

Au pied des montagnes du Cachemire, entre Rawalpindi et Peshawar, s'élève le site de Taxila à quelques kilomètres de la voie ferrée. J'avais emprunté celle-ci pour m'y rendre[1], involontairement responsable d'un menu drame. Car l'unique compartiment de première classe où je montai était d'un type ancien — *sleep* 4, *seat* 6 — qui tient le milieu entre le fourgon à bestiaux, le salon et — par les barreaux protecteurs aux fenêtres — la prison. Une famille musulmane s'y trouvait installée : le mari, la femme et deux enfants. La dame était *purdah*[2]. En dépit d'une tentative pour s'isoler : accroupie sur sa couchette, enveloppée du *burkah* et me tournant obstinément le dos, cette promiscuité parut tout de même trop scandaleuse, et il fallut que la famille se séparât ; la femme et les enfants se rendirent au compartiment des dames seules, tandis que le mari continuait à occuper les places réservées en m'assassinant des yeux. Je pris mon parti de l'incident, plus aisément en vérité que du spectacle que m'offrit à l'arrivée, pendant que j'attendais un moyen de transport, la salle d'attente de la station qui communiquait avec un salon aux murs couverts de boiseries marron, le long desquels étaient disposées une vingtaine de chaises percées, comme pour servir aux réunions d'un cénacle entérologique.

Une de ces petites voitures à cheval appelées *gharry*, où l'on s'assied dos au cocher, en péril d'être jeté par-dessus bord à chaque cahot, me conduisit jusqu'au site archéologique par une route poudreuse bordée de maisons basses en

torchis, entre les eucalyptus, les tamaris, les mûriers et les poivriers. Les vergers de citronniers et d'orangers s'étendaient au bas d'une colline en pierre bleuâtre, parsemée d'oliviers sauvages. Je dépassai des paysans vêtus de couleurs tendres : blanc, rose, mauve et jaune, et coiffés de turbans en forme de galette. J'arrivai enfin aux pavillons administratifs entourant le musée. Il avait été convenu que j'y ferais un bref séjour, le temps de visiter les gisements ; mais comme le télégramme « officiel et urgent », envoyé de Lahore la veille pour m'annoncer, ne parvint au directeur que cinq jours plus tard en raison des inondations qui sévissaient au Punjab, j'aurais pu aussi bien venir impromptu.

Le site de Taxila, qui porta jadis le nom sanscrit de Takshasilâ — la ville des tailleurs de pierres — occupe un double cirque, profond d'une dizaine de kilomètres, formé par les vallées convergentes des rivières Haro et Tamra Nala : le Tiberio Potamos des anciens[3]. Les deux vallées, et la crête qui les sépare, furent habitées par l'homme pendant dix ou douze siècles, sans interruption : depuis la fondation du plus ancien village exhumé qui date du VI[e] siècle avant notre ère, jusqu'à la destruction des monastères bouddhistes par les Huns blancs qui envahirent les royaumes kushan et gupta, entre 500 et 600 après Jésus-Christ. En remontant les vallées, on descend le cours de l'histoire. Bhir Mound, au pied de la crête médiane, est le site le plus vieux ; quelques kilomètres en amont, on trouve la ville de Sirkap qui connut sa splendeur sous les Parthes et, juste au-dehors de l'enceinte, le temple zoroastrien de Jandial que visita Apollonius de Tyane ; plus loin encore, c'est la cité kushan de Sirsukh et tout autour, sur les hauteurs, les stupas et monastères bouddhistes de Mohra Moradu, Jaulian, Dharmarâjikâ, hérissés de statues en glaise jadis crue, mais que les incendies allumés par les Huns préservèrent par hasard en la cuisant.

Vers le V[e] siècle avant notre ère, il y avait là un village qui fut incorporé à l'Empire achéménide et devint un centre universitaire. Dans sa marche vers la Jumna, Alexandre s'arrêta pendant quelques semaines, en 326, à l'endroit même où sont aujourd'hui les ruines de Bhir Mound[4]. Un siècle plus tard, les empereurs maurya règnent sur Taxila, où Asoka — qui construisit le plus grand stupa — favorisa l'implantation du bouddhisme. L'Empire maurya s'effondre à sa mort qui survient en 231, et les rois grecs de Bactriane le remplacent. Vers 80 avant notre ère, ce sont les Scythes qui

s'installent, abandonnant à leur tour le terrain aux Parthes dont l'empire s'étend, vers 30 après Jésus-Christ, de Taxila à Doura-Europos. On situe à ce moment la visite d'Apollonius[5]. Mais, depuis deux siècles déjà, les populations kushan sont en marche, du nord-ouest de la Chine qu'elles quittent vers 170 avant Jésus-Christ jusqu'à la Bactriane, l'Oxus, Kaboul et finalement l'Inde du Nord, qu'elles occupent vers l'an 60, pour un temps dans le voisinage des Parthes. Tombés en décadence dès le IIIe siècle, les Kushan disparaissent sous les coups des Huns deux cents ans plus tard. Quand le pèlerin chinois Hsüan Tsang visite Taxila au VIIe siècle, il n'y trouve plus que les vestiges d'une splendeur passée[6].

Au centre de Sirkap, dont les ruines dessinent à fleur de terre le plan quadrangulaire et les rues tirées au cordeau, un monument donne son plein sens à Taxila ; c'est l'autel dit « de l'aigle à deux têtes » sur le socle duquel on voit trois portiques sculptés en bas-reliefs : l'un à fronton, de style gréco-romain, l'autre en cloche à la manière bengali ; le troisième fidèle au style bouddhique archaïque des portails de Bharhut[7]. Mais ce serait encore sous-estimer Taxila que la réduire au lieu où, pendant quelques siècles, trois des plus grandes traditions spirituelles de l'Ancien Monde ont vécu côte à côte : hellénisme, hindouisme, bouddhisme ; car la Perse de Zoroastre était aussi présente, et, avec les Parthes et les Scythes, cette civilisation des steppes, ici combinée avec l'inspiration grecque pour créer les plus beaux bijoux jamais sortis des mains d'un orfèvre[8] ; ces souvenirs n'étaient pas encore oubliés que l'islam envahissait la contrée pour ne plus la quitter. À l'exception de la chrétienne, toutes les influences dont est pénétrée la civilisation de l'Ancien Monde sont ici rassemblées[9]. Des sources lointaines ont confondu leurs eaux. Moi-même, visiteur européen méditant sur ces ruines, j'atteste la tradition qui manquait. Où, mieux qu'en ce site qui lui présente son microcosme, l'homme de l'Ancien Monde, renouant avec son histoire, pourrait-il s'interroger ?

J'errais un soir dans l'enceinte de Bhir Mound, délimitée par un talus de déblais. Ce modeste village, dont les soubassements seuls ont subsisté, ne dépasse plus le niveau des ruelles géométriques où je marchais. Il me semble considérer son plan de très haut ou de très loin, et cette illusion, favorisée par l'absence de végétation, ajoutait une profondeur à celle de l'histoire. Dans ces maisons vécurent peut-être les

sculpteurs grecs qui suivaient Alexandre, créateurs de l'art du Gandhara et qui inspirèrent aux anciens bouddhistes l'audace de figurer leur dieu. Un reflet brillant à mes pieds m'arrêta : c'était, dégagée par les pluies récentes, une piécette d'argent portant l'inscription grecque : MENANDROU BASILEOS SOTEROS[10]. Que serait aujourd'hui l'Occident si la tentative d'union entre le monde méditerranéen et l'Inde avait réussi de façon durable ? Le christianisme, l'islam auraient-ils existé ? C'était surtout l'islam dont la présence me tourmentait ; non parce que j'avais passé les mois précédents en milieu musulman : ici confronté aux grands monuments de l'art gréco-bouddhique, mes yeux et mon esprit restaient encombrés par le souvenir des palais moghols auxquels j'avais consacré les dernières semaines à Delhi, Agra et Lahore[11]. Mal informé de l'histoire et de la littérature de l'Orient, les œuvres s'imposaient à moi (comme chez ces peuples primitifs où j'étais arrivé sans connaître leur langue) et m'offraient le seul trait saillant où je puisse accrocher ma réflexion.

Après Calcutta, sa grouillante misère et ses faubourgs sordides qui paraissent seulement transposer sur le plan humain la profusion moisissante des tropiques, je comptais trouver à Delhi la sérénité de l'histoire. D'avance, je me voyais installé, comme à Carcassonne ou à Semur, dans un hôtel désuet, niché dans les remparts, pour y songer au clair de lune ; quand on m'avait dit qu'il me faudrait choisir entre la nouvelle et l'ancienne ville, je n'avais pas hésité, désignant au hasard un hôtel situé dans la seconde. Quelle ne fut pas ma surprise d'être emmené par un taxi pour une randonnée de trente kilomètres à travers un paysage informe, dont je me demandais s'il était un antique champ de bataille, où la végétation laissait percer les ruines à de rares intervalles, ou un chantier délaissé. Quand, enfin, nous arrivâmes à la ville prétendue ancienne, la désillusion s'accrut : comme partout ailleurs, c'était un cantonnement anglais. Les jours suivants m'apprirent qu'au lieu d'y trouver le passé concentré sur un petit espace, à la façon des villes européennes, Delhi m'apparaîtrait comme une brousse ouverte à tous les vents où les monuments étaient éparpillés, pareils aux dés sur le tapis. Chaque souverain avait voulu construire sa propre ville, abandonnant et démolissant la précédente pour en prélever les matériaux. Il n'y avait pas une, mais douze ou treize Delhi, perdues à des dizaines de kilomètres les unes des autres à travers une plaine où l'on devinait çà et là des tumuli,

des monuments et des tombes. Déjà, l'islam me déconcertait par une attitude envers l'histoire contradictoire à la nôtre et contradictoire en elle-même : le souci de fonder une tradition s'accompagnait d'un appétit destructeur de toutes les traditions antérieures. Chaque monarque avait voulu créer l'impérissable en abolissant la durée.

Je m'appliquais donc, en sage touriste, à parcourir des distances énormes pour visiter des monuments dont chacun semblait bâti dans le désert.

Le Fort-Rouge est plutôt un palais qui combine des vestiges de la Renaissance (ainsi les mosaïques de *pietra dura*) avec un embryon de style Louis XV dont on se sent persuadé ici qu'il est né d'influences mongoles. Malgré la somptuosité des matériaux, le raffinement du décor, je restais insatisfait. Rien d'architectural dans tout cela, qui dément l'impression d'un palais : plutôt un assemblage de tentes montées « en dur », dans un jardin qui serait lui-même un campement idéalisé. Toutes les imaginations paraissent dérivées des arts textiles : baldaquins de marbre évoquant les plis d'un rideau, *jali* qui sont vraiment (et non point par métaphore) des « dentelles de pierre »[12]. Le dais impérial en marbre est la copie d'un dais démontable, en bois recouvert de draperies ; pas plus que son modèle, il ne fait corps avec la salle d'audiences. Même le tombeau d'Houmayoun, pourtant archaïque, donne au visiteur ce sentiment de malaise qui résulte du manque d'un élément essentiel. L'ensemble fait une belle masse, chaque détail est exquis, mais il est impossible de saisir un lien organique entre les parties et le tout*[14].

La Grande Mosquée — Jamma Masjid — qui est du XVIIe siècle, contente davantage le visiteur occidental sous le double rapport de la structure et de la couleur. On se sent près d'admettre qu'elle ait été conçue et voulue comme un tout. Pour quatre cents francs, on m'y a montré les plus anciens exemplaires du Coran, un poil de la barbe du Prophète fixé par une pastille de cire au fond d'une boîte vitrée remplie de pétales de roses, et ses sandales. Un pauvre fidèle s'approche pour profiter du spectacle, mais le préposé l'écarte avec horreur. Est-ce qu'il n'a pas payé quatre cents francs,

* Lu en 1985 dans le *Journal* de Delacroix (Paris, Plon-Nourrit, vol. I, 1893, p. 425) : « Se rappeler dans les dessins persans ces immenses portails à des édifices qui sont plus petits qu'eux ; cela ressemble à une grande décoration d'opéra dressée devant le bâtiment[13]. » (Note de 2005-2006.)

ou que la vue de ces reliques est trop chargée de puissance magique pour un croyant ?

Pour céder à cette civilisation, il faut aller à Agra. Car on peut tout dire sur le Taj Mahal, et son charme facile de carte postale en couleurs. On peut ironiser sur la procession de jeunes mariés britanniques à qui le privilège fut accordé de passer leur lune de miel dans le temple de droite en grès rose, et sur les vieilles demoiselles célibataires, mais non moins anglo-saxonnes, qui chériront jusqu'à la mort le souvenir du Taj scintillant sous les étoiles et reflétant son ombre blanche dans la Jumna. C'est le côté 1900 de l'Inde ; mais, quand on y pense, on s'aperçoit qu'il repose sur des affinités profondes plus que sur le hasard historique et la conquête. Sans doute l'Inde s'est-elle européanisée aux environs de 1900, et elle en a gardé la marque dans son vocabulaire et ses usages victoriens : *lozenge* pour bonbon, *commôde* pour chaise percée. Mais, inversement, on comprend ici que les années 1900 furent la « période hindoue » de l'Occident : luxe des riches, indifférence à la misère, goût des formes alanguies et tarabiscotées, sensualité, amour des fleurs et des parfums, et jusqu'aux moustaches effilées, aux boucles et aux fanfreluches.

En visitant à Calcutta le célèbre temple jaïn, construit au XIXe siècle par un milliardaire dans un parc plein de statues en fonte barbouillée d'argent ou en marbre sculpté par des Italiens maladroits, je croyais reconnaître, dans ce pavillon d'albâtre incrusté d'une mosaïque de miroirs et tout imprégné de parfum, l'image la plus ambitieuse que nos grands-parents auraient pu concevoir, en leur prime jeunesse, d'une maison close de haut luxe. Mais en me faisant cette réflexion, je ne blâmais pas l'Inde de bâtir des temples semblables à des bordels ; plutôt nous-mêmes, qui n'avons pas trouvé dans notre civilisation d'autre place où affirmer notre liberté et explorer les limites de notre sensualité, ce qui est la fonction même d'un temple. Dans les Hindous, je contemplais notre exotique image, renvoyée par ces frères indo-européens évolués sous un autre climat, au contact de civilisations différentes, mais dont les tentations intimes sont tellement identiques aux nôtres qu'à certaines périodes, comme l'époque 1900, elles remontent chez nous aussi en surface[15].

Rien de semblable à Agra, où règnent d'autres ombres : celles de la Perse médiévale, de l'Arabie savante, sous une forme que beaucoup jugent conventionnelle. Pourtant, je défie tout visiteur ayant encore gardé un peu de fraîcheur

d'âme de ne pas se sentir bouleversé en franchissant, en même temps que l'enceinte du Taj, les distances et les âges, accédant de plain-pied à l'univers des *Mille et Une Nuits* ; moins subtilement, sans doute, qu'à Itmadud Daulah, perle, joyau, trésor en blanc, beige et jaune ; ou au rose tombeau d'Akbar[16], peuplé seulement par les singes, les perroquets et les antilopes, au bout d'une campagne sableuse où le vert très pâle des mimosées se fond dans les valeurs du sol : paysage animé le soir par les perroquets verts et les geais couleur turquoise, le vol pesant des paons et les palabres des singes assis au pied des arbres.

Mais, comme les palais du Fort-Rouge et comme le tombeau de Jehangir qui est à Lahore, le Taj reste un échafaudage drapé, imité en marbre. On reconnaît encore les mâts destinés à porter les tentures. À Lahore, celles-ci sont même copiées en mosaïque. Les étages ne se composent pas, ils se répètent. Quelle est la raison profonde de cette indigence où se devine l'origine de l'actuel dédain des musulmans pour les arts plastiques ? À l'université de Lahore, j'ai rencontré une dame anglaise, mariée à un musulman, qui dirigeait le département des Beaux-Arts. Seules les filles sont autorisées à suivre son cours ; la sculpture est prohibée, la musique clandestine, la peinture est enseignée comme un art d'agrément. Comme la séparation de l'Inde et du Pakistan s'est faite selon la ligne de clivage religieux, on a assisté à une exaspération de l'austérité et du puritanisme. L'art, dit-on ici, « a pris le maquis ». Il ne s'agit pas seulement de rester fidèle à l'islam, mais plus encore, peut-être, de répudier l'Inde : la destruction des idoles renouvelle Abraham, mais avec une signification politique et nationale toute fraîche. En piétinant l'art, on abjure l'Inde.

Car l'idolâtrie — en donnant à ce mot son sens précis qui indique la présence personnelle du dieu dans son simulacre — on la trouve dans l'Inde, toujours vivante. Aussi bien dans ces basiliques de ciment armé qui se dressent dans les faubourgs lointains de Calcutta, vouées à des cultes récents dont les prêtres, tête rasée, pieds nus et vêtus d'un voile jaune, reçoivent derrière leur machine à écrire dans les très modernes bureaux qui entourent le sanctuaire, occupés à gérer les bénéfices de la dernière tournée missionnaire en Californie, que dans les bas quartiers, à Kali Ghat : « Temple du XVIIe siècle », me disent les *business-like* prêtres-cicerones ; mais plaqué de faïence datant de la fin du XIXe. À cette

heure-ci, le sanctuaire est fermé ; si je reviens un matin, je pourrai, d'un endroit précis qu'on me montre, apercevoir la déesse par la porte entrebâillée, entre deux colonnes. Ici comme au grand temple de Krishna des bords du Gange, le temple est l'hôtel d'un dieu qui ne reçoit que les jours de fête ; le culte ordinaire consiste à camper dans les corridors et à recueillir des domestiques sacrés les ragots relatifs aux dispositions du maître. Je me contente donc de flâner aux alentours, dans des venelles farcies de mendiants attendant l'heure d'être nourris aux frais du culte, alibi d'un commerce avide — chromos et statuettes de plâtre figurant les divinités —, avec, çà et là, des témoignages plus directs : ce trident rouge et ces pierres levées adossées au tronc intestinal d'un banian, c'est Siva ; cet autel tout rougi, Laksmi ; cet arbre aux branches duquel sont suspendues d'innombrables offrandes : cailloux et bouts d'étoffe, est habité par Mamakrishna qui guérit les femmes stériles ; et sous cet autel fleuri veille le dieu de l'amour, Krishna[17].

À cet art religieux de pacotille, mais incroyablement vivant, les musulmans opposent leur peintre unique et officiel : Chagtai est un aquarelliste anglais s'inspirant des miniatures rajput[18]. Pourquoi l'art musulman s'effondre-t-il si complètement dès qu'il cesse d'être à son apogée ? Il passe sans transition du palais au bazar. N'est-ce pas une conséquence de la répudiation des images ? L'artiste, privé de tout contact avec le réel, perpétue une convention tellement exsangue qu'elle ne peut être rajeunie ni fécondée. Elle est soutenue par l'or, ou elle s'écroule. À Lahore, l'érudit qui m'accompagne n'a que mépris pour les fresques sikh qui ornent le fort : *Too showy, no colour scheme, too crowded*[19] : et sans doute est-ce très loin du fantastique plafond de miroirs du Shish Mahal, qui scintille à l'égal d'un ciel étoilé ; mais, comme si souvent l'Inde contemporaine en face de l'islam, c'est vulgaire et ostentatoire, populaire et charmant[20].

Si l'on excepte les forts, les musulmans n'ont construit dans l'Inde que des temples et des tombes. Mais les forts étaient des palais habités, tandis que les tombes et les temples sont des palais inoccupés. On éprouve, ici encore, la difficulté pour l'islam de penser la solitude. Pour lui, la vie est d'abord communauté, et le mort s'installe toujours dans le cadre d'une communauté, dépourvue de participants.

Il y a un frappant contraste entre la splendeur des mausolées, leurs vastes dimensions, et la conception étriquée des

pierres tombales qu'ils abritent. Ce sont de tout petits tombeaux où l'on doit se sentir à l'étroit. À quoi donc servent ces salles, ces galeries qui les entourent et dont seuls jouiront les passants ? Le tombeau européen est à la mesure de son habitant : le mausolée est rare et c'est sur la tombe même que s'exercent l'art et l'ingéniosité, pour la rendre somptueuse et confortable au gisant.

Dans l'islam, le tombeau se divise en monument splendide, dont le mort ne profite pas, et une demeure mesquine (elle-même dédoublée d'ailleurs entre un cénotaphe visible et une sépulture cachée) où le mort paraît prisonnier. Le problème du repos de l'au-delà trouve une solution deux fois contradictoire : d'une part, confort extravagant et inefficace, de l'autre inconfort réel, le premier apportant une compensation au second. N'est-ce pas l'image de la civilisation musulmane qui associe les raffinements les plus rares : palais de pierres précieuses, fontaines d'eau de rose, mets recouverts de feuilles d'or, tabac à fumer mêlé de perles pilées, servant de couverture à la rusticité des mœurs et à la bigoterie qui imprègne la pensée morale et religieuse ?

Sur le plan esthétique, le puritanisme islamique, renonçant à abolir la sensualité, s'est contenté de la réduire à ses formes mineures : parfums, dentelles, broderies et jardins. Sur le plan moral, on se heurte à la même équivoque d'une tolérance affichée en dépit d'un prosélytisme dont le caractère compulsif est évident. En fait, le contact des non-musulmans les angoisse. Leur genre de vie provincial se perpétue sous la menace d'autres genres de vie, plus libres et plus souples que le leur, et qui risquent de l'altérer par la seule contiguïté.

Plutôt que parler de tolérance, il vaudrait mieux dire que cette tolérance, dans la mesure où elle existe, est une perpétuelle victoire sur eux-mêmes. En la préconisant, le Prophète les a placés dans une situation de crise permanente, qui résulte de la contradiction entre la portée universelle de la révélation et l'admission de la pluralité des fois religieuses. Il y a là une situation « paradoxale » au sens pavlovien[21], génératrice d'anxiété d'une part et de complaisance en soi-même de l'autre, puisqu'on se croit capable, grâce à l'islam, de surmonter un pareil conflit. En vain, d'ailleurs : comme le remarquait un jour devant moi un philosophe indien, les musulmans tirent vanité de ce qu'ils professent la valeur universelle de grands principes : liberté, égalité, tolérance ; et ils

révoquent le crédit à quoi ils prétendent en affirmant du même jet qu'ils sont les seuls à les pratiquer.

Un jour, à Karachi, je me trouvais en compagnie de sages musulmans, universitaires ou religieux. À les entendre vanter la supériorité de leur système, j'étais frappé de constater avec quelle insistance ils revenaient à un seul argument : sa *simplicité.* La législation islamique en matière d'héritage est meilleure que l'hindoue, parce qu'elle est plus simple. Veut-on tourner l'interdiction traditionnelle du prêt à intérêt : il suffit d'établir un contrat d'association entre le dépositaire et le banquier, et l'intérêt se résoudra en une participation du premier dans les entreprises du second. Quant à la réforme agraire, on appliquera la loi musulmane à la succession des terres arables jusqu'à ce qu'elles soient suffisamment divisées, ensuite on cessera de l'appliquer — puisqu'elle n'est pas article de dogme — pour éviter un morcellement excessif : *There are so many ways and means*[22]...

Tout l'islam semble être, en effet, une méthode pour développer dans l'esprit des croyants des conflits insurmontables, quitte à les sauver par la suite en leur proposant des solutions d'une très grande (mais trop grande) simplicité. D'une main on les précipite, de l'autre on les retient au bord de l'abîme. Vous inquiétez-vous de la vertu de vos épouses ou de vos filles pendant que vous êtes en campagne ? Rien de plus simple, voilez-les et cloîtrez-les. C'est ainsi qu'on en arrive au *burkah* moderne, semblable à un appareil orthopédique avec sa coupe compliquée, ses guichets en passementerie pour la vision, ses boutons-pression et ses cordonnets, le lourd tissu dont il est fait pour s'adapter exactement aux contours du corps humain tout en le dissimulant aussi complètement que possible. Mais, de ce fait, la barrière du souci s'est seulement déplacée, puisque maintenant il suffira qu'on frôle votre femme pour vous déshonorer, et vous vous tourmenterez plus encore. Une franche conversation avec de jeunes musulmans enseigne deux choses : d'abord, qu'ils sont obsédés par le problème de la virginité prénuptiale et de la fidélité ultérieure ; ensuite que le *purdah,* c'est-à-dire la ségrégation des femmes, fait en un sens obstacle aux intrigues amoureuses, mais les favorise sur un autre plan : par l'attribution aux femmes d'un monde propre, dont elles sont seules à connaître les détours. Cambrioleurs de harems quand ils sont jeunes, ils ont de bonnes raisons pour s'en faire les gardiens une fois mariés.

Hindous et musulmans de l'Inde mangent avec leurs doigts. Les premiers, délicatement, légèrement, en saisissant la nourriture dans un fragment de *chapati* ; on appelle ainsi ces larges crêpes, vite cuites en les plaquant au flanc intérieur d'une jarre enfouie dans le sol et remplie de braises jusqu'au tiers. Chez les musulmans, manger avec ses doigts devient un système : nul ne saisit l'os de la viande pour ronger la chair. De la seule main utilisable (la gauche étant impure, parce que réservée aux ablutions intimes) on pétrit, on arrache les lambeaux ; et quand on a soif, la main graisseuse empoigne le verre. En observant ces manières de table qui valent bien les autres, mais qui, du point de vue occidental, semblent faire ostentation de sans-gêne, on se demande jusqu'à quel point la coutume, plutôt que vestige archaïque, ne résulte pas d'une réforme voulue par le Prophète : « Ne faites pas comme les autres peuples, qui mangent avec un couteau[23] », inspiré par le même souci, inconscient sans doute, d'infantilisation systématique, d'imposition homosexuelle de la communauté par la promiscuité qui ressort des rituels de propreté après le repas, quand tout le monde se lave les mains, se gargarise, éructe et crache dans la même cuvette, mettant en commun, dans une indifférence terriblement *autiste*, la même peur de l'impureté associée au même exhibitionnisme. La volonté de se confondre est d'ailleurs accompagnée par le besoin de se singulariser comme groupe, ainsi l'institution du *purdah* : « Que vos femmes soient voilées pour qu'on les reconnaisse des autres ! »

La fraternité islamique repose sur une base culturelle et religieuse. Elle n'a aucun caractère économique ou social. Puisque nous avons le même dieu, le bon musulman sera celui qui partagera son *hooka* avec le balayeur[24]. Le mendiant est mon frère en effet : en ce sens, surtout, que nous partageons fraternellement la même approbation de l'inégalité qui nous sépare ; d'où ces deux espèces sociologiquement si remarquables : le musulman germanophile et l'Allemand islamisé ; si un corps de garde pouvait être religieux, l'islam paraîtrait sa religion idéale : stricte observance du règlement (prières cinq fois par jour, chacune exigeant cinquante génuflexions) ; revues de détail et soins de propreté (les ablutions rituelles) ; promiscuité masculine dans la vie spirituelle comme dans l'accomplissement des fonctions religieuses ; et pas de femmes.

Ces anxieux sont aussi des hommes d'action ; pris entre

des sentiments incompatibles, ils compensent l'infériorité qu'ils ressentent par des formes traditionnelles de sublimation qu'on associe depuis toujours à l'âme arabe : jalousie, fierté, héroïsme. Mais cette volonté d'être entre soi, cet esprit de clocher allié à un déracinement chronique (l'urdu est une langue bien nommée « du campement »), qui sont à l'origine de la formation du Pakistan, s'expliquent très imparfaitement par une communauté de foi religieuse et par une tradition historique. C'est un fait social actuel[25], et qui doit être interprété comme tel : drame de conscience collectif qui a contraint des millions d'individus à un choix irrévocable, à l'abandon de leurs terres, de leur fortune souvent, de leurs parents parfois, de leur profession, de leurs projets d'avenir, du sol de leurs aïeux et de leurs tombes, pour rester entre musulmans, et parce qu'ils ne se sentent à l'aise qu'entre musulmans.

Grande religion qui se fonde moins sur l'évidence d'une révélation que sur l'impuissance à nouer des liens au-dehors. En face de la bienveillance universelle du bouddhisme, du désir chrétien de dialogue, l'intolérance musulmane adopte une forme inconsciente chez ceux qui s'en rendent coupables ; car s'ils ne cherchent pas toujours, de façon brutale, à amener autrui à partager leur vérité, ils sont pourtant (et c'est plus grave) incapables de supporter l'existence d'autrui comme autrui. Le seul moyen pour eux de se mettre à l'abri du doute et de l'humiliation consiste dans une « néantisation » d'autrui, considéré comme témoin d'une autre foi et d'une autre conduite. La fraternité islamique est la converse d'une exclusive contre les infidèles qui ne peut pas s'avouer, puisque, en se reconnaissant comme telle, elle équivaudrait à les reconnaître eux-mêmes comme existants.

XL

VISITE AU KYONG

Ce malaise ressenti au voisinage de l'islam, je n'en connais que trop les raisons : je retrouve en lui l'univers d'où je viens ; l'islam, c'est l'Occident de l'Orient. Plus précisément encore, il m'a fallu rencontrer l'islam pour mesurer le péril

qui menace aujourd'hui la pensée française. Je pardonne mal au premier de me présenter notre image, de m'obliger à constater combien la France est en train de devenir musulmane. Chez les musulmans comme chez nous, j'observe la même attitude livresque, le même esprit utopique, et cette conviction obstinée qu'il suffit de trancher les problèmes sur le papier pour en être débarrassé aussitôt. À l'abri d'un rationalisme juridique et formaliste, nous nous construisons pareillement une image du monde et de la société où toutes les difficultés sont justiciables d'une logique artificieuse, et nous ne nous rendons pas compte que l'univers ne se compose plus des objets dont nous parlons. Comme l'islam est resté figé dans sa contemplation d'une société qui fut réelle il y a sept siècles, et pour trancher les problèmes de laquelle il conçut alors des solutions efficaces, nous n'arrivons plus à penser hors des cadres d'une époque révolue depuis un siècle et demi, qui fut celle où nous sûmes nous accorder à l'histoire ; et encore trop brièvement, car Napoléon, ce Mahomet de l'Occident, a échoué là où a réussi l'autre. Parallèlement au monde islamique, la France de la Révolution subit le destin réservé aux révolutionnaires repentis, qui est de devenir les conservateurs nostalgiques de l'état de choses par rapport auquel ils se situèrent une fois dans le sens du mouvement.

Vis-à-vis des peuples et des cultures encore placés sous notre dépendance, nous sommes prisonniers de la même contradiction dont souffre l'islam en présence de ses protégés et du reste du monde. Nous ne concevons pas que des principes, qui furent féconds pour assurer notre propre épanouissement, ne soient pas vénérés par les autres au point de les inciter à y renoncer pour leur usage propre, tant devrait être grande, croyons-nous, leur reconnaissance envers nous de les avoir imaginés en premier[1]. Ainsi l'islam qui, dans le Proche-Orient, fut l'inventeur de la tolérance, pardonne mal aux non-musulmans de ne pas abjurer leur foi au profit de la sienne, puisqu'elle a sur toutes les autres la supériorité écrasante de les respecter. Le paradoxe est, dans notre cas, que la majorité de nos interlocuteurs sont musulmans, et que l'esprit molaire qui nous anime les uns et les autres offre trop de traits communs pour ne pas nous opposer. Sur le plan international s'entend ; car ces différends sont le fait de deux bourgeoisies qui s'affrontent. L'oppression politique et l'exploitation économique n'ont pas le droit d'aller

chercher des excuses chez leurs victimes. Si, pourtant, une France de quarante-cinq millions d'habitants s'ouvrait largement sur la base de l'égalité des droits, pour admettre vingt-cinq millions de citoyens musulmans, même en grande proportion illettrés*[2], elle n'entreprendrait pas une démarche plus audacieuse que celle à quoi l'Amérique dut de ne pas rester une petite province du monde anglo-saxon. Quand les citoyens de la Nouvelle-Angleterre décidèrent il y a un siècle d'autoriser l'immigration provenant des régions les plus arriérées de l'Europe et des couches sociales les plus déshéritées, et de se laisser submerger par cette vague, ils firent et gagnèrent un pari dont l'enjeu était aussi grave que celui que nous refusons de risquer.

Le pourrons-nous jamais ? En s'ajoutant, deux forces régressives voient-elles leur direction s'inverser ? Nous sauverions-nous nous-mêmes, ou plutôt ne consacrerions-nous pas notre perte si, renforçant notre erreur de celle qui lui est symétrique, nous nous résignions à étriquer le patrimoine de l'Ancien Monde à ces dix ou quinze siècles d'appauvrissement spirituel dont sa moitié occidentale a été le théâtre et l'agent ? Ici, à Taxila, dans ces monastères bouddhistes que l'influence grecque a fait bourgeonner de statues, je suis confronté à cette chance fugitive qu'eut notre Ancien Monde de rester un ; la scission n'est pas encore accomplie. Un autre destin est possible, celui, précisément, que l'islam interdit en dressant sa barrière entre un Occident et un Orient qui, sans lui, n'auraient peut-être pas perdu leur attachement au sol commun où plongent leurs racines.

Sans doute, à ce fond oriental, l'islam et le bouddhisme se sont opposés chacun à sa façon, tout en s'opposant l'un à l'autre. Mais pour comprendre leurs rapports, il ne faut pas comparer l'islam et le bouddhisme en les envisageant sous la forme historique qu'ils assumaient au moment où ils sont entrés en contact ; car l'un avait alors cinq siècles d'existence et l'autre près de vingt[3]. Malgré cet écart, on doit les restituer tous deux dans leur fleur qui, pour le bouddhisme, se respire aussi fraîche devant ses premiers monuments qu'auprès de ses plus humbles manifestations d'aujourd'hui.

Mon souvenir répugne à dissocier les temples paysans de la frontière birmane et les stèles de Bharhut qui datent du

* Réflexion anachronique, comme plusieurs autres ; mais il ne faut pas oublier que ce livre fut écrit en 1954-1955.

IIᵉ siècle avant notre ère, et dont il faut chercher à Calcutta et à Delhi les fragments dispersés[4]. Les stèles, exécutées à une époque et dans une région où l'influence grecque ne s'était pas encore exercée, m'ont apporté un premier motif de saisissement ; à l'observateur européen, elles apparaissent hors des lieux et des âges, comme si leurs sculpteurs, possesseurs d'une machine à supprimer le temps, avaient concentré dans leur œuvre trois mille ans d'histoire de l'art et — placés à égale distance entre l'Égypte et la Renaissance — étaient parvenus à capturer dans l'instant une évolution qui débute à une époque qu'ils n'ont pu connaître, et s'achève au terme d'une autre, pas encore commencée. S'il est un art éternel, c'est bien celui-là : il remonte à cinq millénaires, il est d'hier, on ne sait. Il appartient aux pyramides et à nos maisons ; les formes humaines, sculptées dans cette pierre rose à grain serré, pourraient s'en détacher et se mêler à notre société. Aucune statuaire ne procure un plus profond sentiment de paix et de familiarité que celle-ci, avec ses femmes chastement impudiques et sa sensualité maternelle qui se complaît à l'opposition des mères-amantes et des filles cloîtrées, s'opposant toutes deux aux amantes cloîtrées de l'Inde non bouddhique : féminité placide et comme affranchie du conflit des sexes qu'évoquent aussi, pour leur part, les bonzes des temples confondus par la tête rasée avec les nonnes dans une sorte de troisième sexe, à demi parasite et à demi prisonnier[5].

Si le bouddhisme cherche, comme l'islam, à dominer la démesure des cultes primitifs, c'est grâce à l'apaisement unifiant que porte en elle la promesse du retour au sein maternel ; par ce biais, il réintègre l'érotisme après l'avoir libéré de la frénésie et de l'angoisse. Au contraire, l'islam se développe selon une orientation masculine. En enfermant les femmes, il verrouille l'accès au sein maternel : du monde des femmes, l'homme a fait un monde clos. Par ce moyen, sans doute, il espère aussi gagner la quiétude ; mais il la gage sur des exclusions : celle des femmes hors de la vie sociale et celle des infidèles hors de la communauté spirituelle : tandis que le bouddhisme conçoit plutôt cette quiétude comme une fusion : avec la femme, avec l'humanité, et dans une représentation asexuée de la divinité.

On ne saurait imaginer de contraste plus marqué que celui du Sage et du Prophète. Ni l'un ni l'autre ne sont des dieux, voilà leur unique point commun. À tous autres égards

ils s'opposent : l'un chaste, l'autre puissant avec ses quatre épouses ; l'un androgyne, l'autre barbu ; l'un pacifique, l'autre belliqueux ; l'un exemplaire et l'autre messianique. Mais aussi, douze cents ans les séparent ; et c'est l'autre malheur de la conscience occidentale que le christianisme, qui, né plus tard, eût pu opérer leur synthèse, soit apparu « avant la lettre » — trop tôt — non comme une conciliation *a posteriori* de deux extrêmes, mais passage de l'un à l'autre : terme moyen d'une série destinée par sa logique interne, par la géographie et par l'histoire, à se développer dorénavant dans le sens de l'islam ; puisque ce dernier — les musulmans triomphent sur ce point — représente la forme la plus évoluée de la pensée religieuse sans pour autant être la meilleure ; je dirais même en étant pour cette raison la plus inquiétante des trois.

Les hommes ont fait trois grandes tentatives religieuses pour se libérer de la persécution des morts, de la malfaisance de l'au-delà et des angoisses de la magie. Séparés par l'intervalle approximatif d'un demi-millénaire, ils ont conçu successivement le bouddhisme, le christianisme et l'islam ; et il est frappant que chaque étape, loin de marquer un progrès sur la précédente, témoigne plutôt d'un recul. Il n'y a pas d'au-delà pour le bouddhisme ; tout s'y réduit à une critique radicale, comme l'humanité ne devait plus jamais s'en montrer capable, au terme de laquelle le sage débouche dans un refus du sens des choses et des êtres : discipline abolissant l'univers et qui s'abolit elle-même comme religion. Cédant de nouveau à la peur, le christianisme rétablit l'autre monde, ses espoirs, ses menaces et son dernier jugement. Il ne reste plus à l'islam qu'à lui enchaîner celui-ci : le monde temporel et le monde spirituel se trouvent rassemblés. L'ordre social se pare des prestiges de l'ordre surnaturel, la politique devient théologie. En fin de compte, on a remplacé des esprits et des fantômes auxquels la superstition n'arrivait tout de même pas à donner la vie, par des maîtres déjà trop réels, auxquels on permet en surplus de monopoliser un au-delà qui ajoute son poids au poids déjà écrasant de l'ici-bas[6].

Cet exemple justifie l'ambition de l'ethnographe, qui est de toujours remonter aux sources. L'homme ne crée vraiment grand qu'au début ; dans quelque domaine que ce soit, seule la première démarche est intégralement valide. Celles qui suivent barguignent et se repentent, s'emploient, parcelle après parcelle, à récupérer le territoire dépassé. Florence,

que j'ai visitée après New York[7], ne m'a d'abord pas surpris : dans son architecture et dans ses arts plastiques, je reconnaissais Wall Street au xve siècle. En comparant les primitifs aux maîtres de la Renaissance et les peintres de Sienne à ceux de Florence, j'avais le sentiment d'une déchéance : qu'ont donc fait les derniers, sinon exactement tout ce qu'il aurait fallu ne pas faire ? Et pourtant ils restent admirables. La grandeur qui s'attache aux commencements est si certaine que même les erreurs, à la condition d'être neuves, nous accablent encore de leur beauté.

Aujourd'hui, c'est par-dessus l'islam que je contemple l'Inde ; mais celle de Bouddha, avant Mahomet qui, pour moi européen et parce que européen, se dresse entre notre réflexion et des doctrines qui en sont les plus proches, comme le rustique empêcheur d'une ronde où les mains, prédestinées à se joindre, de l'Orient et de l'Occident ont été par lui désunies. Quelle erreur allais-je commettre, à la suite de ces musulmans qui se proclament chrétiens et occidentaux et placent à leur Orient la frontière entre les deux mondes ! Les deux mondes sont plus proches qu'aucun des deux ne l'est de leur anachronisme. L'évolution rationnelle est inverse de celle de l'histoire : l'islam a coupé en deux un monde plus civilisé. Ce qui lui paraît actuel relève d'une époque révolue, il vit dans un décalage millénaire. Il a su accomplir une œuvre révolutionnaire ; mais comme celle-ci s'appliquait à une fraction attardée de l'humanité, en ensemençant le réel il a stérilisé le virtuel : il a déterminé un progrès qui est l'envers d'un projet.

Que l'Occident remonte aux sources de son déchirement : en s'interposant entre le bouddhisme et le christianisme, l'islam nous a islamisés, quand l'Occident s'est laissé entraîner par les croisades à s'opposer à lui et donc à lui ressembler, plutôt que se prêter — s'il n'avait pas existé — à cette lente osmose avec le bouddhisme qui nous eût christianisés davantage, et dans un sens d'autant plus chrétien que nous serions remontés en deçà du christianisme même. C'est alors que l'Occident a perdu sa chance de rester femme.

Sous cette lumière, je comprends mieux l'équivoque de l'art moghol. L'émotion qu'il inspire n'a rien d'architectural : elle relève de la poésie et de la musique. Mais n'est-ce pas pour les raisons qu'on vient de voir que l'art musulman devait rester fantasmagorique ? « Un rêve de marbre », dit-on du Taj Mahal ; cette formule de Baedeker couvre une

vérité très profonde[8]. Les Mongols ont rêvé leur art, ils ont créé littéralement des palais *de* rêves ; ils n'ont pas construit, mais transcrit. Ainsi ces monuments peuvent-ils troubler simultanément par leur lyrisme, et par un aspect creux qui est celui de châteaux de cartes ou de coquilles. Plutôt que des palais solidement fixés à la terre, ce sont des maquettes, cherchant vainement à atteindre l'existence par la rareté et la dureté des matériaux.

Dans les temples de l'Inde, l'idole *est* la divinité ; c'est là qu'elle réside, sa présence réelle rend le temple précieux et redoutable, et justifie les précautions dévotes : ainsi le verrouillage des portes, sauf aux jours de réception du dieu.

À cette conception, l'islam et le bouddhisme réagissent de façons différentes. Le premier exclut les idoles et les détruit, ses mosquées sont nues, seule la congrégation des croyants les anime. Le second substitue les images aux idoles et n'éprouve pas de gêne à multiplier les premières, puisque aucune n'est effectivement le dieu mais l'évoque, et que le nombre même favorise l'œuvre de l'imagination. À côté du sanctuaire hindou qui loge une idole, la mosquée est déserte sauf d'hommes, et le temple bouddhiste abrite une foule d'effigies. Les centres gréco-bouddhiques, où l'on circule avec peine dans une champignonnière de statues, de chapelles et de pagodes, annoncent l'humble *kyong* de la frontière birmane où sont alignées des figurines toutes semblables et fabriquées en série[9].

Je me trouvais dans un village mogh du territoire de Chittagong au mois de septembre 1950 ; depuis plusieurs jours, je regardais les femmes porter chaque matin au temple la nourriture des bonzes ; pendant les heures de sieste, j'entendais les coups de gong qui scandaient les prières et les voix enfantines chantonnant l'alphabet birman. Le *kyong* était situé en lisière du village, au sommet d'une petite butte boisée pareille à celles que les peintres tibétains aiment à représenter dans les lointains. À son pied se trouvait le *jédi*, c'est-à-dire la pagode : dans ce pauvre village, elle se réduisait à une construction de terre de plan circulaire, s'élevant en sept paliers concentriques aménagés en gradins, dans un enclos carré en treillage de bambou. Nous nous étions déchaussés pour gravir la butte dont la fine argile détrempée était douce à nos pieds nus. De part et d'autre du raidillon, on voyait les plants d'ananas arrachés la veille par les villageois choqués que leurs prêtres se permissent de cultiver des

fruits, puisque la population laïque subvenait à leurs besoins. Le sommet offrait l'aspect d'une placette entourée, de trois côtés, de hangars de paille abritant de grands objets de bambou tendus de papiers multicolores comme des cerfs-volants, et destinés à orner les processions. Du dernier côté s'élevait le temple, sur pilotis comme les huttes du village dont il différait à peine par ses plus grandes dimensions et le corps carré à toit de chaume qui dominait le bâtiment principal. Après la grimpée dans la boue, les ablutions prescrites semblaient toutes naturelles et dépourvues de signification religieuse. Nous entrâmes. La seule lumière était celle qui tombait du haut de la lanterne formée par la cage centrale, juste au-dessus de l'autel où pendaient des étendards de chiffons ou de nattes, et celle qui filtrait à travers le chaume des parois. Une cinquantaine de statuettes de laiton fondu s'entassaient sur l'autel à côté duquel était suspendu un gong ; on voyait aux murs quelques chromolithographies pieuses et un massacre de cerf. Le plancher en gros bambous refendus et tressés, brillant du frottement des pieds nus, était, sous nos pas, plus souple qu'un tapis. Il régnait une paisible atmosphère de grange et l'air sentait le foin. Cette salle simple et spacieuse qui paraissait une meule évidée, la courtoisie des deux bonzes debout auprès de leurs paillasses posées sur des châlits, la touchante application qui avait présidé à la réunion ou à la confection des accessoires du culte, tout contribuait à me rapprocher plus que je ne l'avais jamais été de l'idée que je pouvais me faire d'un sanctuaire. « Vous n'avez pas besoin de faire comme moi », me dit mon compagnon en se prosternant à quatre reprises devant l'autel, et je respectai cet avis[10]. Mais c'était moins par amour-propre que par discrétion : il savait que je n'appartenais pas à sa confession, et j'aurais craint d'abuser des gestes rituels en lui donnant à croire que je les tenais pour des conventions : pour une fois, je n'aurais ressenti nulle gêne à les accomplir. Entre ce culte et moi, aucun malentendu ne s'introduisait. Il ne s'agissait pas ici de s'incliner devant des idoles ou d'adorer un prétendu ordre surnaturel, mais seulement de rendre hommage à la réflexion décisive qu'un penseur, ou la société qui créa sa légende, poursuivit il y a vingt-cinq siècles, et à laquelle ma civilisation ne pouvait contribuer qu'en la confirmant.

Qu'ai-je appris d'autre, en effet, des maîtres que j'ai écoutés, des philosophes que j'ai lus, des sociétés que j'ai visitées

et de cette science même dont l'Occident tire son orgueil, sinon des bribes de leçons qui, mises bout à bout, reconstituent la méditation du Sage au pied de l'arbre ? Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous nous étions attachés, au profit d'un effort qui l'abolit et ce au profit d'un troisième et ainsi de suite jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens : la même d'où nous étions partis. Voilà deux mille cinq cents ans que les hommes ont découvert et ont formulé ces vérités. Depuis, nous n'avons rien trouvé, sinon — en essayant après d'autres toutes les portes de sortie — autant de démonstrations supplémentaires de la conclusion à laquelle nous aurions voulu échapper.

Sans doute, j'aperçois aussi les dangers d'une résignation trop hâtive. Cette grande religion du non-savoir ne se fonde pas sur notre infirmité à comprendre. Elle atteste notre aptitude, nous élève jusqu'au point où nous découvrons la vérité sous forme d'une exclusion mutuelle de l'être et du connaître. Par une audace supplémentaire elle a — seule avec le marxisme — ramené le problème métaphysique à celui de la conduite humaine. Son schisme s'est déclaré sur le plan sociologique, la différence fondamentale entre le Grand et le Petit Véhicule étant de savoir si le salut d'un seul dépend ou non du salut de l'humanité tout entière[11].

Pourtant, les solutions historiques de la morale bouddhiste confrontent à une glaçante alternative : celui qui a répondu par l'affirmative à la question précédente s'enferme dans un monastère ; l'autre se satisfait à bon compte, par la pratique d'une égoïste vertu.

Mais l'injustice, la misère et la souffrance existent ; elles fournissent un terme médiateur à ce choix. Nous ne sommes pas seuls, et il ne dépend pas de nous de rester sourds et aveugles aux hommes, ou de confesser exclusivement l'humanité dans nous-mêmes. Le bouddhisme peut rester cohérent tout en acceptant de répondre aux appels du dehors. Peut-être même, dans une vaste région du monde, a-t-il trouvé le maillon de la chaîne qui manquait. Car, si ce dernier moment de la dialectique menant à l'illumination est légitime, alors tous les autres qui le précèdent et lui ressemblent le sont aussi. Le refus absolu du sens est le terme d'une série d'étapes dont chacune conduit d'un moindre sens à un plus grand. Le dernier pas, qui a besoin des autres pour

s'accomplir, les valide tous en retour. À sa manière et sur son plan, chacun correspond à une vérité. Entre la critique marxiste qui affranchit l'homme de ses premières chaînes — lui enseignant que le sens apparent de sa condition s'évanouit dès qu'il accepte d'élargir l'objet qu'il considère — et la critique bouddhiste qui achève la libération, il n'y a ni opposition ni contradiction. Chacune fait la même chose que l'autre à un niveau différent. Le passage entre les deux extrêmes est garanti par tous les progrès de la connaissance, qu'un mouvement de pensée indissoluble qui va de l'Orient à l'Occident et s'est déplacé de l'un vers l'autre — peut-être seulement pour confirmer son origine — a permis à l'humanité d'accomplir dans l'espace de deux millénaires. Comme les croyances et les superstitions se dissolvent quand on envisage les rapports réels entre les hommes, la morale cède à l'histoire, les formes fluides font place aux structures et la création au néant. Il suffit de replier la démarche initiale sur elle-même pour découvrir sa symétrie ; ses parties sont superposables : les étapes franchies ne détruisent pas la valeur de celles qui les préparent : elles la vérifient.

En se déplaçant dans son cadre, l'homme transporte avec soi toutes les positions qu'il a déjà occupées, toutes celles qu'il occupera. Il est simultanément partout, il est une foule qui avance de front, récapitulant à chaque instant une totalité d'étapes. Car nous vivons dans plusieurs mondes, chacun plus vrai que celui qu'il contient, et lui-même faux par rapport à celui qui l'englobe. Les uns se connaissent par l'action, les autres se vivent en les pensant, mais la contradiction apparente, qui tient à leur coexistence, se résout dans la contrainte que nous subissons d'accorder un sens aux plus proches et de le refuser aux plus lointains ; alors que la vérité est dans une dilatation progressive du sens, mais en ordre inverse et poussée jusqu'à l'explosion.

En tant qu'ethnographe, je cesse alors d'être seul à souffrir d'une contradiction qui est celle de l'humanité tout entière et qui porte en soi sa raison. La contradiction demeure seulement quand j'isole les extrêmes : à quoi sert d'agir, si la pensée qui guide l'action conduit à la découverte de l'absence de sens ? Mais cette découverte n'est pas immédiatement accessible : il faut que je la pense, et je ne puis la penser d'un seul coup. Que les étapes soient douze comme dans la Boddhi[12] ; qu'elles soient plus nombreuses ou qu'elles le soient moins, elles existent toutes ensemble et, pour par-

venir jusqu'au terme, je suis perpétuellement appelé à vivre des situations dont chacune exige quelque chose de moi : je me dois aux hommes comme je me dois à la connaissance. L'histoire, la politique, l'univers économique et social, le monde physique et le ciel même m'entourent de cercles concentriques dont je ne puis m'évader par la pensée sans concéder à chacun une parcelle de ma personne. Comme le caillou frappant une onde dont il annelle la surface en la traversant, pour atteindre le fond il faut d'abord que je me jette à l'eau.

Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui. Les institutions, les mœurs et les coutumes, que j'aurai passé ma vie à inventorier et à comprendre, sont une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut-être celui de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle. Loin que ce rôle lui marque une place indépendante et que l'effort de l'homme — même condamné — soit de s'opposer vainement à une déchéance universelle, il apparaît lui-même comme une machine, peut-être plus perfectionnée que les autres, travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive. Depuis qu'il a commencé à respirer et à se nourrir jusqu'à l'invention des engins atomiques et thermonucléaires, en passant par la découverte du feu — et sauf quand il se reproduit lui-même —, l'homme n'a rien fait d'autre qu'allégrement dissocier des milliards de structures pour les réduire à un état où elles ne sont plus susceptibles d'intégration. Sans doute a-t-il construit des villes et cultivé des champs ; mais, quand on y songe, ces objets sont eux-mêmes des machines destinées à produire de l'inertie à un rythme et dans une proportion infiniment plus élevés que la quantité d'organisation qu'ils impliquent. Quant aux créations de l'esprit humain, leur sens n'existe que par rapport à lui, et elles se confondront au désordre dès qu'il aura disparu. Si bien que la civilisation, prise dans son ensemble, peut être décrite comme un mécanisme prodigieusement complexe où nous serions tentés de voir la chance qu'a notre univers de survivre, si sa fonction n'était de fabriquer ce que les physiciens appellent entropie, c'est-à-dire de l'inertie[13]. Chaque parole échangée, chaque ligne imprimée établit une communication entre les deux interlocuteurs, rendant étale un niveau qui se caractérisait aupara-

vant par un écart d'information, donc une organisation plus grande. Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire « entropologie » le nom d'une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration.

Pourtant, j'existe. Non point, certes, comme individu ; car que suis-je sous ce rapport, sinon l'enjeu à chaque instant remis en cause de la lutte entre une autre société, formée de quelques milliards de cellules nerveuses abritées sous la termitière du crâne, et mon corps, qui lui sert de robot ? Ni la psychologie, ni la métaphysique, ni l'art ne peuvent me servir de refuge, mythes désormais passibles, aussi par l'intérieur, d'une sociologie d'un nouveau genre qui naîtra un jour et ne leur sera pas plus bienveillante que l'autre. Le moi n'est pas seulement haïssable : il n'a pas de place entre un *nous* et un *rien*. Et si c'est pour ce nous que finalement j'opte, bien qu'il se réduise à une apparence, c'est qu'à moins de me détruire — acte qui supprimerait les conditions de l'option — je n'ai qu'un choix possible entre cette apparence et rien. Or, il suffit que je choisisse pour que, par ce choix même, j'assume sans réserve ma condition d'homme : me libérant par là d'un orgueil intellectuel dont je mesure la vanité à celle de son objet, j'accepte aussi de subordonner ses prétentions aux exigences objectives de l'affranchissement d'une multitude à qui les moyens d'un tel choix sont toujours déniés.

Pas plus que l'individu n'est seul dans le groupe et que chaque société n'est seule parmi les autres, l'homme n'est seul dans l'univers. Lorsque l'arc-en-ciel des cultures humaines aura fini de s'abîmer dans le vide creusé par notre fureur ; tant que nous serons là et qu'il existera un monde — cette arche ténue qui nous relie à l'inaccessible demeurera, montrant la voie inverse de celle de notre esclavage et dont, à défaut de la parcourir, la contemplation procure à l'homme l'unique faveur qu'il sache mériter : suspendre la marche, retenir l'impulsion qui l'astreint à obturer l'une après l'autre les fissures ouvertes au mur de la nécessité et à parachever son œuvre en même temps qu'il clôt sa prison ; cette faveur que toute société convoite, quels que soient ses croyances, son régime politique et son niveau de civilisation ; où elle place son loisir, son plaisir, son repos et sa liberté ; chance, vitale pour la vie, de se *déprendre* et qui consiste — adieu sauvages ! adieu voyages ! — pendant les brefs intervalles où notre espèce supporte d'interrompre son labeur de ruche, à saisir l'essence de ce qu'elle fut et

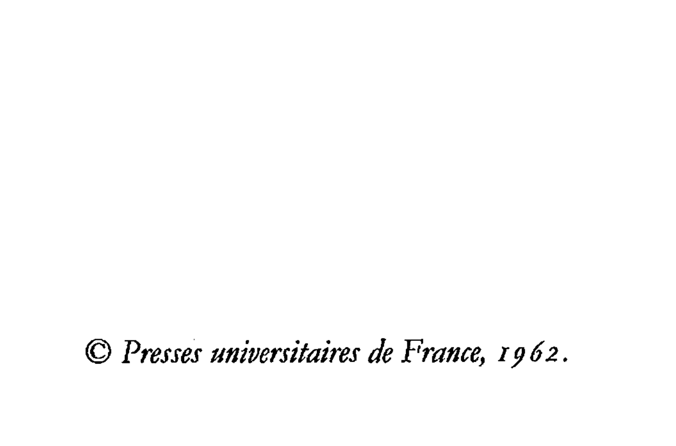
continue d'être, en deçà de la pensée et au-delà de la société : dans la contemplation d'un minéral plus beau que toutes nos œuvres ; dans le parfum, plus savant que nos livres, respiré au creux d'un lis ; ou dans le clin d'œil alourdi de patience, de sérénité et de pardon réciproque, qu'une entente involontaire permet parfois d'échanger avec un chat.

12 octobre 1954-5 mars 1955.

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI

[...] les lois logiques, qui finalement gouvernent le monde intellectuel, sont, de leur nature, essentiellement invariables et communes, non seulement à tous les temps et à tous les lieux, mais aussi à tous les sujets quelconques, sans aucune distinction même entre ceux que nous appelons réels et chimériques : elles s'observent, au fond, jusque dans les songes [...]

AUGUSTE COMTE,
Cours de philosophie positive,
52e leçon.



INTRODUCTION

Il en est du totémisme comme de l'hystérie. Quand on s'est avisé de douter qu'on pût arbitrairement isoler certains phénomènes et les grouper entre eux, pour en faire les signes diagnostiques d'une maladie ou d'une institution objective, les symptômes même ont disparu, ou se sont montrés rebelles aux interprétations unifiantes. Dans le cas de la « grande » hystérie, on explique parfois ce changement comme un effet de l'évolution sociale qui aurait déplacé, du terrain somatique au terrain psychique, l'expression symbolique des troubles mentaux. Mais la comparaison avec le totémisme suggère une relation d'un autre ordre entre les théories scientifiques et l'état de civilisation, où l'esprit des savants interviendrait autant et plus que celui des hommes étudiés : comme si, sous couvert d'objectivité scientifique, les premiers cherchaient inconsciemment à rendre les seconds — qu'il s'agisse de malades mentaux ou de prétendus « primitifs » — plus *différents* qu'ils ne sont. La vogue de l'hystérie et celle du totémisme sont contemporaines, elles ont pris naissance dans le même milieu de civilisation ; et leurs mésaventures parallèles s'expliquent, d'abord, par la tendance commune de plusieurs branches de la science, vers la fin du XIXe siècle, à constituer séparément — et sous forme, aimerait-on dire, d'une « nature » — des phénomènes humains que les savants préféraient tenir pour extérieurs à leur univers moral, afin de protéger la bonne conscience qu'ils ressentaient vis-à-vis de celui-ci[1].

La première leçon de la critique, par Freud, de l'hystérie

de Charcot fut de nous convaincre qu'il n'existe pas de différence essentielle entre les états de santé et de maladie mentales ; que de l'un à l'autre se produit, tout au plus, une modification dans le déroulement d'opérations générales que chacun peut observer pour son propre compte ; et que, par conséquent, le malade est notre frère, puisqu'il ne se distingue pas de nous sinon par une involution — mineure dans sa nature, contingente dans sa forme, arbitraire dans sa définition, et, en droit au moins, temporaire — d'un développement historique qui est fondamentalement celui de toute existence individuelle. Il était plus confortable de voir dans le malade mental un être d'une espèce rare et singulière, le produit objectif de fatalités externes ou internes, telles que l'hérédité, l'alcoolisme ou la débilité[2].

De même, pour que l'académisme pictural pût dormir sur ses deux oreilles, il ne fallait pas que le Greco fût un être sain, apte à récuser certaines manières de représenter le monde, mais un infirme dont les figures élongées attestaient seulement une malformation du globe oculaire... Dans ce cas comme dans l'autre, on consolidait dans l'ordre de la nature des modes de la culture qui, s'ils avaient été reconnus pour tels, auraient aussitôt déterminé la particularisation d'autres modes, auxquels une valeur universelle était accordée. En faisant de l'hystérique ou du peintre novateur des anormaux[3], on s'offrait le luxe de croire qu'ils ne nous concernaient pas et qu'ils ne mettaient pas en cause, du seul fait de leur existence, un ordre social, moral, ou intellectuel accepté[4].

Dans les spéculations qui ont donné naissance à l'illusion totémique, on retrouve l'influence des mêmes motifs, et la trace des mêmes cheminements. Sans doute ne s'agit-il plus directement de la nature (encore que, comme on verra, le recours à des croyances ou attitudes « instinctives » apparaisse souvent). Mais la notion de totémisme pouvait aider à distinguer les sociétés de manière presque aussi radicale, sinon toujours en rejetant certaines d'entre elles *dans* la nature (parti qu'illustre bien le terme de *Naturvölker*[5]), au moins en les classant en fonction de leur attitude *vis-à-vis* de la nature, telle qu'elle s'exprime par la place assignée à l'homme dans la série animale, et par la connaissance, ou l'ignorance supposée du mécanisme de la procréation. Ce n'est donc pas un hasard si Frazer a amalgamé le totémisme et l'ignorance de la paternité physiologique ; le totémisme

rapproche l'homme de l'animal, et l'ignorance prétendue du rôle du père dans la conception aboutit à remplacer le géniteur humain par des esprits, plus proches encore des forces naturelles[6]. Ce « parti de la nature » offrait une pierre de touche qui permettait, au sein même de la culture, d'isoler le sauvage du civilisé.

Pour maintenir dans leur intégrité et fonder du même coup les modes de pensée de l'homme normal, blanc, et adulte, rien ne pouvait donc être plus commode que de rassembler en dehors de lui des coutumes et des croyances — à la vérité très hétérogènes et difficilement isolables — autour desquelles viendraient se cristalliser, en une masse inerte, des idées qui eussent été moins inoffensives, s'il avait fallu reconnaître leur présence et leur activité dans toutes les civilisations, y compris la nôtre. Le totémisme est d'abord la projection hors de notre univers, et comme par un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature, que la pensée chrétienne tenait pour essentielle. On pensait donc la valider, en faisant de l'exigence inverse un attribut de cette « nature seconde » que, par vain espoir de s'en affranchir en même temps que de la première, l'homme civilisé se confectionne, avec les états « primitifs » ou « archaïques » de son propre développement[7].

Dans le cas du totémisme, cela était d'autant plus opportun que le sacrifice, dont la notion persiste au sein des grandes religions d'Occident, soulevait une difficulté du même type. Tout sacrifice implique une solidarité de nature entre l'officiant, le dieu, et la chose sacrifiée, que celle-ci soit un animal, une plante, ou un objet traité comme s'il était vivant, puisque sa destruction est significative sous forme d'holocauste seulement. Donc, l'idée du sacrifice porte aussi en elle le germe d'une confusion avec l'animal, et qui risque même de s'étendre au-delà de l'homme, jusqu'à la divinité. En amalgamant le sacrifice et le totémisme, on se donnait le moyen d'expliquer le premier comme une survivance, ou comme un vestige du second, donc de stériliser les croyances sous-jacentes en les débarrassant de tout ce que pourrait avoir d'impur une idée du sacrifice, vivante et agissante ; ou, tout au moins, en dissociant cette notion pour distinguer deux types de sacrifice, différents par leur origine et par leur signification[8].

En soulignant d'emblée le caractère suspect de l'hypothèse totémique, ces considérations aident à comprendre son destin singulier. Car elle s'est épanouie avec une extraordinaire rapidité, envahissant le champ entier de l'ethnologie et de l'histoire religieuse. Et pourtant, nous discernons maintenant que les signes annonciateurs de sa ruine furent presque contemporains de sa période triomphante : elle s'effondrait déjà, au moment qu'elle paraissait le mieux assurée.

Dans son livre *L'État actuel du problème totémique* — curieux mélange d'information érudite, de partialité, d'incompréhension même, alliées à une audace théorique et à une liberté d'esprit peu communes — Van Gennep écrivait, à la fin de la préface, datée d'avril 1919[9] :

> Le totémisme a déjà exercé la sagacité et l'ingéniosité de bien des savants ; et l'on a des raisons de croire qu'il en sera encore de même pendant bien des années.

Le pronostic s'explique, quelques années après la publication du monumental ouvrage de Frazer, *Totemism and Exogamy*, années durant lesquelles la revue internationale *Anthropos* avait ouvert une tribune permanente sur le totémisme, qui occupait une place importante dans chaque numéro. Pourtant, il eût été difficile de se tromper davantage. Le livre de Van Gennep devait être le dernier travail d'ensemble consacré à cette question, et, à ce titre, il demeure indispensable. Mais, loin de représenter la première étape d'une synthèse destinée à se poursuivre, il fut plutôt le chant du cygne des spéculations sur le totémisme. Et c'est dans la ligne des premiers travaux de Goldenweiser (*1*)*, dédaigneusement balayés par Van Gennep, qu'allait être menée sans relâche l'entreprise, aujourd'hui victorieuse, de désagrégation[10].

À notre travail, commencé en 1960, l'année 1910 fournit un point de départ commode : l'écart est tout juste d'un demi-siècle, et c'est en 1910 que parurent deux ouvrages de dimensions fort inégales, bien que, en fin de compte, les cent dix pages de Goldenweiser (*1*) dussent exercer une influence théorique plus durable que les quatre volumes de Frazer qui en comptent deux mille deux cents… Au même moment où Frazer publiait, après les avoir rassemblés, la

* Voir Bibliographie, *infra*, p. 550.

totalité des faits alors connus, pour fonder le totémisme comme système et pour expliquer son origine, Goldenweiser contestait qu'on eût le droit de superposer trois phénomènes : l'organisation clanique, l'attribution aux clans de noms ou d'emblèmes animaux et végétaux, et la croyance en une parenté entre le clan et son totem, alors que leurs contours ne coïncident que dans une minorité de cas, et que chacun peut être présent sans les autres.

Ainsi, les Indiens de la rivière Thompson ont des totems mais pas de clans, les Iroquois, des clans à noms d'animaux qui ne sont pas des totems, tandis que les Youkhagir, qui sont divisés en clans, ont des croyances religieuses où les animaux jouent un grand rôle, mais par l'intermédiaire de chamans individuels, et non pas de groupes sociaux. Le prétendu totémisme échappe à tout effort de définition dans l'absolu. Il consiste, tout au plus, dans une disposition contingente d'éléments non spécifiques. C'est une réunion de particularités, empiriquement observables dans un certain nombre de cas sans qu'en résultent des propriétés originales ; mais ce n'est pas une synthèse organique, un objet de la nature sociale.

Après la critique de Goldenweiser, la place consacrée au problème totémique dans les traités américains ne cessera de s'amenuiser avec le passage des années. Dans la traduction française de *Primitive Society* de Lowie, huit pages sont encore réservées au totémisme[11] : d'abord pour condamner l'entreprise de Frazer, ensuite pour résumer et approuver les premières idées de Goldenweiser (et encore, sous cette réserve que sa définition du totémisme comme « socialisation de valeurs émotionnelles » est trop ambitieuse et trop générale : si les indigènes de Buin ont, vis-à-vis de leurs totems, une attitude quasi religieuse, les totems des Kariera d'Australie occidentale ne sont l'objet d'aucun tabou, et ils ne sont pas vénérés). Mais Lowie reproche surtout à Goldenweiser d'être partiellement revenu sur son scepticisme, et d'avoir admis une connexion empirique entre le totémisme et l'organisation clanique : pourtant, les Crow, Hidatsa, Gros-Ventre et Apache ont des clans sans noms totémiques, les Aranda, des groupes totémiques distincts de leurs clans. Et Lowie conclut :

> Je déclare que je ne suis pas convaincu qu'en dépit de la perspicacité et de l'érudition qui ont été dépensées à cette fin, la réalité du phénomène totémique ait été démontrée (*1*, p. 151).

Dès lors, la liquidation s'accélère. Qu'on compare les deux éditions de l'*Anthropology* de Kroeber. Celle de 1923 contient encore des références nombreuses, mais le problème n'est pas traité, sinon pour distinguer les clans et les moitiés, comme méthode d'organisation sociale, et le totémisme, comme système symbolique. Il n'y a pas de connexion nécessaire entre les deux, tout au plus une connexion de fait qui pose un problème non résolu. Et, en dépit des 856 pages de l'édition de 1948, l'index — qui compte pourtant 39 pages — ne contient plus qu'une seule référence ; encore s'agit-il d'une remarque incidente à propos d'une petite tribu du Brésil central, les Canella :

> [...] la deuxième paire de moitiés [...] ne concerne pas les alliances matrimoniales : elle est totémique — autrement dit, certains animaux ou objets naturels servent à représenter symboliquement chaque moitié (*2*, p. 396).

Revenons à Lowie : dans *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934), il discute le totémisme en une demi-page, et son second traité de sociologie primitive : *Social Organization* (1948) mentionne une seule fois, et en passant, le mot « totémisme », pour expliquer la position du P. Schmidt[12].

En 1938, Boas publie *General Anthropology*, traité de 718 pages rédigé avec la collaboration de ses élèves. La discussion du totémisme tient en quatre pages, dues à Gladys Reichard. Sous le nom de totémisme, observe-t-elle, on a rassemblé des phénomènes hétérogènes : des répertoires de noms ou d'emblèmes, la croyance en une relation surnaturelle avec des êtres non humains, des prohibitions qui peuvent être alimentaires, mais pas nécessairement (ainsi, marcher sur l'herbe et manger dans un bol, à Santa Cruz ; toucher une corne ou un fœtus de bison, ou encore du charbon ou du vert-de-gris, des insectes et de la vermine, chez les Indiens Omaha), et certaines règles d'exogamie. Ces phénomènes sont associés, tantôt à des groupes de parenté, tantôt à des confréries militaires ou religieuses, tantôt à des individus. En fin de compte :

> On a trop écrit sur le totémisme [...] pour se permettre de le laisser complètement en dehors [...] Mais les manières dont il se manifeste sont si diverses dans chaque partie du monde, les ressemblances sont si superficielles, et les phénomènes peuvent apparaître dans tant de contextes sans rapport avec une consanguinité réelle ou

supposée, qu'il est absolument impossible de les faire entrer dans une seule catégorie (*1*, p. 430).

Dans *Social Structure* (1949), Murdock s'excuse de ne pas traiter la question du totémisme, en remarquant qu'il intervient fort peu au niveau des structures formelles[13] :

[...] à supposer que les groupes sociaux doivent être nommés, des termes animaux ont autant de chance d'être utilisés que n'importe quels autres (p. 50).

Une curieuse étude de Linton a certainement contribué à l'indifférence croissante des savants américains, vis-à-vis d'un problème naguère tant débattu[14].

Pendant la Première Guerre mondiale, Linton avait appartenu à la 42[e] division ou « Division Arc-en-ciel », nom arbitrairement choisi par l'état-major parce que cette division rassemblait des unités provenant de nombreux États, de sorte que les couleurs de ses régiments étaient aussi différentes que celles de l'arc-en-ciel. Mais, dès que la division fut arrivée en France, cette appellation entra dans l'usage courant : « Je suis un Arc-en-ciel », répondaient les soldats à la question : « À quelle unité appartenez-vous ? »

Vers février 1918, c'est-à-dire cinq ou six mois après que la division eut reçu son nom, il était généralement admis que l'apparition d'un arc-en-ciel constituait pour elle un heureux présage. Trois mois plus tard, on affirmait — même en dépit de conditions météorologiques incompatibles — qu'on voyait un arc-en-ciel, chaque fois que la division entrait en action.

En mai 1918, la 42[e] division se trouvait déployée près de la 77[e], qui ornait ses équipages de son emblème distinctif, la statue de la Liberté. La division Arc-en-ciel adopta cet usage, imité de sa voisine, mais aussi dans l'intention de s'en distinguer. Vers août-septembre, le port d'un insigne à l'image de l'arc-en-ciel était devenu général, en dépit de la croyance que le port d'insignes distinctifs avait son origine dans une punition infligée à une unité battue. De telle sorte qu'à la fin de la guerre, le corps expéditionnaire américain était organisé « en une série de groupes bien définis et souvent jaloux les uns des autres, et dont chacun se caractérisait par un ensemble particulier d'idées et de pratiques » (p. 298). L'auteur énumère : 1) la division en groupes conscients de leur individualité ; 2) le port, par chaque groupe, d'un nom d'animal, d'objet, ou de phénomène naturel ; 3) l'utilisation de ce nom comme terme d'adresse, dans les conversations avec les étrangers ; 4) le port d'un emblème, figuré sur les armes collectives et les équipages, ou pour l'ornementation personnelle, avec un tabou correspondant sur l'usage de l'emblème par les autres groupes ; 5) le respect du « patron » et de sa représentation figurée ; 6) la croyance confuse en son rôle

protecteur et en sa valeur de présage. « Il n'est pratiquement pas d'enquêteur qui, rencontrant cet état de choses dans une population non civilisée, hésiterait à rattacher un tel ensemble de croyances et de coutumes au complexe totémique [...] Sans doute, le contenu est ici très pauvre, quand on le compare au totémisme hautement développé des Australiens et des Mélanésiens, mais il est aussi riche que les complexes totémiques des tribus nord-américaines. La principale différence, par rapport au vrai totémisme, tient à l'absence de règles de mariage et à celle des croyances en un lien de filiation, ou de simple parenté, avec le totem. » Pourtant, remarque Linton en conclusion, ces croyances sont fonction de l'organisation clanique plutôt que du totémisme proprement dit, car elles ne l'accompagnent pas toujours.

Toutes les critiques évoquées jusqu'à présent sont américaines ; non que nous accordions à l'ethnologie américaine une place privilégiée, mais parce que c'est un fait historique que la désintégration du problème totémique a débuté aux États-Unis (en dépit de quelques pages prophétiques de Tylor, restées sans écho, et sur lesquelles nous reviendrons[15]), et qu'elle y a été tenacement poursuivie. Pour se convaincre qu'il ne s'agit pas seulement d'un développement local, il suffit de considérer rapidement l'évolution des idées en Angleterre.

En 1914, un des plus illustres théoriciens du totémisme, W. H. R. Rivers, le définissait par la coalescence de trois éléments. Un élément social : connexion d'une espèce animale ou végétale, ou d'un objet inanimé, ou encore d'une classe d'objets inanimés, avec un groupe défini de la communauté, et, typiquement, avec un groupe exogamique ou clan. Un élément psychologique : croyance en une relation de parenté entre les membres du groupe et l'animal, plante, ou objet, s'exprimant souvent par l'idée que le groupe humain en est issu par filiation. Un élément rituel : respect témoigné à l'animal, plante ou objet, se manifestant typiquement dans l'interdiction de manger l'animal ou la plante, ou bien d'utiliser l'objet, sauf sous certaines restrictions (Rivers, vol. II, p. 75)[16].

Comme les idées des ethnologues anglais contemporains seront analysées et discutées dans la suite de ce travail, on opposera seulement ici à Rivers, d'abord un manuel d'usage courant :

On voit que le terme « totémisme » a été appliqué à une incroyable variété de relations entre les êtres humains et les espèces ou phénomènes naturels. Aussi est-il impossible d'atteindre à une définition

satisfaisante du totémisme, bien qu'on s'y soit souvent essayé [...] Toute définition du totémisme est, ou bien si spécifique qu'elle exclut beaucoup de systèmes pourtant appelés couramment « totémiques », ou bien si générale qu'elle inclut toutes sortes de phénomènes qui ne sauraient être ainsi désignés (Piddington, p. 203-204).

puis, le *consensus* le plus récent, tel qu'il s'exprime dans la sixième édition (1951) des *Notes and Queries on Anthropology*, ouvrage collectif publié par le Royal Anthropological Institute* :

Au sens le plus large, on peut parler de totémisme quand : 1) la tribu ou groupe [...] est constituée par des groupes (totémiques) entre lesquels est répartie la totalité de la population, et dont chacun entretient certains rapports avec une classe d'êtres (totem) animés ou inanimés ; 2) les rapports entre les groupes sociaux et les êtres, ou objets, sont tous généralement du même type ; 3) un membre quelconque d'un groupe ne peut (sauf circonstances spéciales, telle l'adoption) changer d'appartenance.

Trois conditions subsidiaires sont ajoutées à cette définition :

[...] la notion de relation totémique implique que celle-ci se vérifie entre un membre quelconque de l'espèce et un membre quelconque du groupe. En règle générale, les membres d'un même groupe totémique ne peuvent se marier entre eux.

On observe souvent des règles de conduite obligatoire [...] parfois l'interdiction de consommer l'espèce totémique ; parfois des termes d'adresse spéciaux, l'emploi d'ornements ou d'emblèmes, et une conduite prescrite [...] (p. 192).

Cette définition est plus complexe et nuancée que celle de Rivers. Pourtant, elles sont l'une et l'autre en trois points. Mais les trois points des *Notes and Queries* diffèrent de ceux de Rivers. Le point 2 (croyance en une parenté avec le totem) a disparu ; les points 1 et 3 (connexion entre classe naturelle et groupe « typiquement » exogame, prohibition alimentaire comme forme « typique » du respect) sont relégués, avec d'autres éventualités, parmi les conditions subsidiaires. À leur place, les *Notes and Queries* énumèrent : l'existence, dans la pensée indigène, d'une double série, l'une « naturelle », l'autre sociale ; l'homologie des rapports entre

* Le texte est d'ailleurs repris sans changements notables d'éditions antérieures.

les termes des deux séries ; et la constance de ces rapports. Autrement dit, du totémisme, auquel Rivers voulait donner un *contenu*, on ne retient plus qu'une *forme* :

> Le terme totémisme s'applique à une forme d'organisation sociale et de pratique magico-religieuse, caractérisée par l'association de certains groupes (habituellement clans ou lignées) intérieurs à une tribu, avec certaines classes de choses animées ou inanimées, chacun des groupes étant associé à une classe distincte (*ibid.*).

Mais cette prudence, vis-à-vis d'une notion que l'on ne se résigne à conserver qu'après l'avoir vidée de sa substance et, en quelque sorte, désincarnée, ne donne que plus de portée à l'avertissement général de Lowie aux inventeurs d'institutions :

> Il faut savoir si nous comparons des réalités culturelles, ou seulement des fantasmes, issus de nos modes logiques de classification (Lowie *4*, p. 41).

Le passage d'une définition concrète du totémisme à une définition formelle remonte, en fait, à Boas. Dès 1916, visant Durkheim autant que Frazer, il contestait que les phénomènes culturels pussent être ramenés à l'unité. La notion de « mythe » est une catégorie de notre pensée, que nous utilisons arbitrairement pour rassembler sous le même vocable des tentatives d'explication de phénomènes naturels, des œuvres de littérature orale, des spéculations philosophiques, et des cas d'émergence de processus linguistiques à la conscience du sujet. De même, le totémisme est une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au-dehors.

Quand on parle de totémisme, on confond en effet deux problèmes. D'abord, celui que pose l'identification fréquente d'êtres humains à des plantes ou des animaux, et qui renvoie à des vues très générales sur les rapports de l'homme et de la nature ; celles-ci intéressent l'art et la magie, autant que la société et la religion. Le second problème est celui de la dénomination des groupes fondés sur la parenté, qui peut se faire à l'aide de vocables animaux ou végétaux, mais aussi de bien d'autres façons. Le terme totémisme recouvre seulement les cas de coïncidence entre les deux ordres.

Il se trouve que, dans certaines sociétés, une tendance très générale à postuler des rapports intimes entre l'homme

et les êtres ou objets naturels est mise à profit pour qualifier concrètement des classes de parents ou supposés tels. Pour que de telles classes subsistent sous une forme distincte et durable, il faut que ces sociétés possèdent des règles de mariage stables. On peut donc affirmer que le prétendu totémisme suppose toujours certaines formes d'exogamie. Sur ce point, Van Gennep a mal interprété Boas : celui-ci se contente d'affirmer la priorité logique et historique de l'exogamie sur le totémisme, sans prétendre que le second soit un résultat, ou une conséquence, de la première[17].

L'exogamie elle-même peut être conçue et pratiquée de deux manières. Les Eskimo restreignent l'unité exogame à la famille, définie par des liens de parenté réels. Le contenu de chaque unité étant strictement fixé, l'expansion démographique entraîne la création d'unités nouvelles. Les groupes sont statiques ; comme ils se définissent en compréhension, ils n'ont pas de capacité d'intégration, et subsistent à condition de projeter, si l'on peut dire, des individus au-dehors. Cette forme d'exogamie est incompatible avec le totémisme, parce que les sociétés qui l'appliquent sont — au moins sur ce plan — dépourvues de structure formelle.

Au contraire, si le groupe exogamique est lui-même capable d'extension, la forme des groupes demeure constante : c'est le contenu de chacun qui s'accroît. Il devient impossible de définir l'appartenance au groupe directement, au moyen de généalogies empiriques. D'où la nécessité :

1° D'une règle de filiation non équivoque, telle que la filiation unilatérale ;

2° D'un nom, ou tout au moins d'une marque différentielle, transmise par filiation, et qui remplace la connaissance des liens réels.

En règle générale, les sociétés de ce dernier type verront progressivement diminuer le nombre de leurs groupes constitutifs, parce que l'évolution démographique provoquera l'extinction de certains. À défaut d'un mécanisme institutionnel permettant la fission des groupes en expansion, qui rétablirait l'équilibre, cette évolution aboutira à des sociétés réduites à deux groupes exogamiques. Ce pourrait être une origine des organisations dites dualistes.

D'autre part, les marques différentielles doivent, dans chaque société, être formellement du même type, tout en différant l'une de l'autre par le contenu. Sinon, un groupe se définirait par le nom, un autre par le rituel, un troisième par le

blason... Il existe pourtant des cas de ce type, rares en vérité, qui prouvent que la critique de Boas n'a pas été poussée assez loin. Mais il était dans la bonne voie, quand il concluait :

> [...] l'homologie des marques distinctives des divisions sociales, à l'intérieur d'une tribu, prouve que leur usage a son origine dans une tendance à la classification (Boas *2*, p. 323).

En somme, la thèse de Boas, méconnue par Van Gennep, revient à poser que la formation d'un système, sur le plan social, est la condition nécessaire du totémisme. C'est pour cela qu'il exclut les Eskimo, dont l'organisation sociale est non systématique, et qu'il exige la filiation unilinéaire (à laquelle on peut ajouter la filiation bilinéaire, qui est un développement, par composition, de la première, mais qu'on a le tort de confondre souvent avec la filiation indifférenciée), parce qu'elle est seule structurale.

Que le système ait recours à des noms animaux et végétaux est un cas particulier d'une méthode de dénomination différentielle, dont les caractères subsistent, quel que soit le type de dénotation employé.

C'est ici, peut-être, que le formalisme de Boas manque le but : car si les objets dénotés doivent, comme il l'affirme, constituer un système, le mode de dénotation, pour remplir intégralement sa fonction, doit être systématique lui aussi ; la règle d'homologie, formulée par Boas, est trop abstraite et trop creuse pour satisfaire à cette exigence. On connaît des sociétés qui ne la respectent pas, sans qu'il soit exclu que les écarts différentiels plus complexes qu'elles utilisent ne forment aussi un système. Inversement, la question se pose de savoir pourquoi les règnes animal et végétal offrent une nomenclature privilégiée pour dénoter le système sociologique, et quels rapports existent logiquement entre le système dénotatif et le système dénoté. Le monde animal et le monde végétal ne sont pas utilisés seulement parce qu'ils sont là, mais parce qu'ils proposent à l'homme une méthode de pensée. La connexion entre le *rapport de l'homme à la nature* et la *caractérisation des groupes sociaux*, que Boas estime contingente et arbitraire, ne semble telle que parce que la liaison réelle entre les deux ordres est indirecte, et qu'elle passe par l'esprit. Celui-ci postule une homologie, non pas tellement au sein du système dénotatif, mais *entre les écarts différentiels* qui existent, d'une part, entre l'espèce *x* et l'espèce *y*, d'autre part, entre le clan *a* et le clan *b*[18].

On sait que l'inventeur du totémisme sur le plan théorique fut l'Écossais McLennan dans ses articles de la *Fortnightly Review* intitulés « The Worship of Animal and Plants », où se trouve la formule célèbre : le totémisme, c'est le fétichisme plus l'exogamie et la filiation matrilinéaire[19]. Mais trente ans à peine ont été nécessaires, pour que fussent formulés, non seulement une critique proche jusque dans les termes de celle de Boas, mais encore les développements que nous avons esquissés à la fin du précédent paragraphe. En 1899, Tylor publiait dix pages sur le totémisme : ses « remarques » auraient évité bien des divagations anciennes ou récentes, si elles n'étaient pas allées tellement à contre-courant. Avant Boas, Tylor a souhaité qu'en évaluant la place et l'importance du totémisme

> [...] on tienne compte de la tendance de l'esprit humain à épuiser l'univers au moyen d'une classification (*to classify out the universe*) (p. 143).

De ce point de vue, le totémisme peut être défini comme l'association d'une espèce animale et d'un clan humain. Mais, poursuit Tylor :

> Ce contre quoi je n'hésite pas à protester est la manière dont on a mis les totems à la base de la religion, ou presque. Le totémisme pris pour ce qu'il est, à savoir un sous-produit de la théorie du droit, et sorti de l'immense contexte de la religion primitive, s'est vu attribuer une importance hors de proportion avec son rôle théologique véritable (p. 144).

Et il conclut :

> Il est plus sage d'attendre [...] jusqu'à ce que le totem ait été ramené aux proportions qui sont les siennes, dans les schèmes théologiques de l'humanité. Et je n'ai pas non plus l'intention d'entreprendre une discussion détaillée des observations sociologiques qu'on invoque, pour donner au totémisme une importance sociologique encore plus grande que sur le plan religieux [...] L'exogamie peut exister, et elle existe en fait, sans le totémisme [...] mais la fréquence de leur combinaison sur les trois quarts de la terre montre combien ancienne et efficace a dû être l'action des totems, pour consolider les clans, et pour les allier les uns aux autres, jusqu'à former le cercle plus large de la tribu (p. 148).

Ce qui est une façon de poser le problème de la puissance logique des systèmes dénotatifs empruntés aux règnes naturels.

CHAPITRE PREMIER

L'ILLUSION TOTÉMIQUE

Accepter, comme thème de discussion, une catégorie qu'on croit fausse expose toujours à un risque : celui d'entretenir, par l'attention qu'on lui prête, quelque illusion sur sa réalité. Pour mieux cerner un obstacle imprécis, on soulignera des contours dont on voulait seulement montrer l'inconsistance ; car, en s'attaquant à une théorie mal fondée, la critique commence par lui rendre une façon d'hommage. Le fantôme, imprudemment évoqué dans l'espoir de le conjurer définitivement, n'aura disparu que pour surgir de nouveau, et moins loin qu'on ne s'imagine du lieu où il était apparu en premier.

Peut-être serait-il plus sage de laisser les théories désuètes tomber dans l'oubli, et de ne pas réveiller les morts. Mais, d'un autre côté, et comme dit le vieil Arkel, l'histoire ne produit pas d'événements inutiles[1]. Si, pendant tant d'années, de grands esprits ont été comme fascinés par un problème qui nous semble aujourd'hui irréel, c'est sans doute que, sous une fausse apparence, ils percevaient confusément que des phénomènes, arbitrairement groupés et mal analysés, étaient cependant dignes d'intérêt. Comment pourrait-on les atteindre, pour en proposer une interprétation différente, sans consentir d'abord à refaire pas à pas un itinéraire qui, même s'il ne conduisait nulle part, incitera à chercher une autre route, et peut-être aidera à la tracer ?

Sceptique au départ sur la réalité du totémisme, nous tenons à préciser que nous emploierons le terme de totémisme, mais à la façon d'une citation inspirée par les auteurs que nous allons discuter. Il serait peu commode de le mettre

toujours entre guillemets, ou de lui adjoindre l'épithète « prétendu ». Les besoins du dialogue autorisent des concessions de vocabulaire. Mais guillemets et épithète seront toujours sous-entendus dans notre pensée, et on serait mal avisé de nous opposer telle phrase ou expression qui paraîtraient contredire une conviction nettement déclarée.

Cela dit, essayons de définir du dehors, et dans ses aspects les plus généraux, le champ sémantique au sein duquel se situent les phénomènes communément groupés sous le nom de totémisme.

En effet, dans ce cas comme dans d'autres, la méthode que nous entendons suivre consiste :

1° À définir le phénomène mis à l'étude comme une relation entre deux ou plusieurs termes réels ou virtuels ;

2° À construire le tableau des permutations possibles entre ces termes ;

3° À prendre ce tableau pour objet général d'une analyse qui, à ce niveau seulement, peut atteindre des connexions nécessaires, le phénomène empirique envisagé au départ n'étant qu'une combinaison possible parmi d'autres, dont le système total doit être préalablement reconstruit.

Le terme totémisme recouvre des relations, idéalement posées, entre deux séries, l'une *naturelle*, l'autre *culturelle*. La série naturelle comprend, d'une part, des *catégories*, d'autre part, des *individus* ; la série culturelle comprend des *groupes* et des *personnes*. Tous ces termes sont arbitrairement choisis, pour distinguer, dans chaque série, deux modes d'existence, collectif et individuel, et pour éviter de confondre les séries. Mais, à ce stade préliminaire, on pourrait utiliser n'importe quels termes, pourvu qu'ils soient distincts :

NATURE...	Catégorie	Individu
CULTURE...	Groupe	Personne

Il y a quatre façons d'associer, deux à deux, des termes provenant de séries différentes, c'est-à-dire de satisfaire, aux moindres conditions, à l'hypothèse de départ qu'il existe une relation entre les deux séries :

	1	2	3	4
NATURE	Catégorie	Catégorie	Individu	Individu
CULTURE	Groupe	Personne	Personne	Groupe

À chacune de ces quatre combinaisons correspondent des phénomènes observables dans une ou plusieurs populations. Le totémisme australien, sous ses modalités dites « sociale » et « sexuelle », postule une relation entre une catégorie naturelle (espèce animale ou végétale, ou classe d'objets ou de phénomènes) et un groupe culturel (moitié, section, sous-section, confrérie religieuse, ou l'ensemble des personnes de même sexe) ; la seconde combinaison correspond au totémisme « individuel » des Indiens de l'Amérique du Nord, chez qui l'individu cherche, par des épreuves, à se concilier une catégorie naturelle. Comme exemple de la troisième combinaison, on citera Mota, dans les îles Banks, où l'enfant est censé être l'incarnation d'un animal ou d'une plante, trouvé ou consommé par la mère au moment où elle prend conscience de sa grossesse ; on peut ajouter l'exemple de certaines tribus du groupe algonkin, qui supposent qu'une relation particulière s'établit entre le nouveau-né et tel animal qu'on aura vu s'approcher de la cabane familiale. La combinaison groupe-individu est attestée en Polynésie et en Afrique, chaque fois que certains animaux (lézards gardiens en Nouvelle-Zélande, crocodiles sacrés et « margaye » du lion ou de la panthère, en Afrique) sont l'objet d'une protection et d'une vénération collectives ; il est probable que les anciens Égyptiens ont eu des croyances de ce type, auxquelles s'apparentent aussi les *ongon* de Sibérie, bien qu'il s'agisse, non d'animaux réels, mais de figurations traitées par le groupe comme si elles étaient vivantes.

Logiquement parlant, les quatre combinaisons sont équivalentes, puisqu'elles sont engendrées par la même opération. Mais seules les deux premières ont été incluses dans l'aire du totémisme (encore a-t-on discuté pour savoir laquelle était primitive, et laquelle dérivée), tandis que les deux autres n'ont été rattachées au totémisme que de façon indirecte, l'une comme une ébauche (ce qu'a fait Frazer pour Mota) et l'autre comme un vestige. De nombreux auteurs préfèrent même les laisser complètement en dehors.

L'illusion totémique procède donc, d'abord, d'une distorsion du champ sémantique dont relèvent des phénomènes du même type. Certains aspects du champ ont été privilégiés aux dépens d'autres, pour leur conférer une originalité et une étrangeté qui ne leur appartenaient pas en propre : car on les rendait mystérieux, du seul fait qu'on les soustrayait

au système dont ils faisaient intégralement partie comme ses transformations. Se distinguaient-ils, au moins, par une « présence » et une cohérence plus grandes que dans les autres aspects ? Il suffit de considérer des exemples, et, en premier lieu, celui qui est à l'origine de toutes les spéculations sur le totémisme, pour se convaincre que leur valeur apparente provient d'un mauvais découpage de la réalité.

On sait que le mot *totem* a été formé à partir de l'ojibwa, langue algonkine de la région au nord des Grands Lacs de l'Amérique septentrionale. L'expression *ototeman*, qui signifie approximativement « il est de ma parentèle » se décompose en : *o* initial, suffixe de la troisième personne, *-t-* épenthèse (pour prévenir la coalescence des voyelles), *-m-*, possessif, *-an*, suffixe de la troisième personne ; enfin, *-ote*, qui exprime la parenté entre Ego et un germain mâle ou femelle, définissant donc le groupe exogame dans le niveau de génération du sujet. On exprimait ainsi l'appartenance clanique : *makwa nindotem* « l'ours est mon clan » ; *pindiken nindotem* « entre, mon frère de clan », etc. En effet, les clans ojibwa portent surtout des noms animaux, ce que Thavenet[2] — missionnaire français qui vécut au Canada à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle — expliquait par le souvenir, que chaque clan aurait préservé d'un animal de sa contrée d'origine : le plus beau, le plus amical, le plus redouté, le plus commun ; ou encore, celui habituellement chassé (Cuoq, p. 312-313).

Ce système de dénomination collective ne doit pas être confondu avec la croyance, entretenue par les mêmes Ojibwa, que chaque individu peut entrer en relation avec un animal qui deviendra son esprit gardien. Le seul terme attesté, désignant cet esprit gardien individuel, a été transcrit *nigouimes* par un voyageur du milieu du XIXe siècle ; il n'a donc rien à voir avec le mot totem, ou autre expression du même type. En fait, les recherches sur les Ojibwa démontrent que la première description de la prétendue institution du « totémisme » — due au marchand et interprète anglais Long, à la fin du XVIIIe siècle — résulte d'une confusion entre le vocabulaire clanique (où les noms animaux correspondent à des appellations collectives) et les croyances relatives aux esprits gardiens (qui sont des protecteurs individuels) (*Handbook of North American Indians*, art. « Totemism »). C'est ce qui ressortira mieux encore d'une analyse de la société ojibwa.

Ces Indiens étaient organisés en plusieurs dizaines, semble-t-il, de clans patrilinéaires et patrilocaux, dont cinq pourraient avoir été plus anciens que les autres, ou, en tout cas, jouissaient d'un prestige particulier.

Un mythe explique que ces cinq clans « primitifs » remontent à six êtres surnaturels anthropomorphes, sortis de l'océan pour se mêler aux hommes. L'un d'eux avait les yeux bandés et n'osait pas regarder les Indiens, bien qu'il parût en avoir grande envie. Incapable de se contrôler, il souleva enfin son voile, et son regard tomba sur un homme qui mourut instantanément, comme foudroyé. Car, en dépit des dispositions amicales du visiteur, son regard était trop fort. Ses compagnons l'obligèrent donc à retourner au fond des mers. Les cinq autres restèrent parmi les Indiens, et leur procurèrent beaucoup de bénédictions. Ils sont à l'origine des grands clans ou totems : poisson, grue, plongeon, ours, orignal ou martre (Warren, p. 43-44).

Malgré la forme mutilée sous laquelle il nous est parvenu, ce mythe offre un considérable intérêt. Il affirme, d'abord, qu'entre l'homme et le totem, il ne saurait y avoir de rapport direct, fondé sur la contiguïté. La seule relation possible doit être « masquée », donc métaphorique[3], comme le confirme le fait, attesté en Australie et en Amérique, que l'animal totémique est parfois désigné d'un autre nom que celui appliqué à l'animal réel, si bien que l'appellation clanique ne suscite pas, immédiatement et normalement, d'association zoologique ou botanique dans la conscience indigène.

En second lieu, le mythe établit une autre opposition, entre relation personnelle et relation collective. L'Indien ne meurt pas seulement d'avoir été regardé, mais aussi du fait de la conduite singulière d'un des êtres surnaturels, alors que les autres agissent avec plus de discrétion, et en groupe.

Sous ce double rapport, la relation totémique est implicitement distinguée de la relation avec l'esprit gardien, qui suppose une prise de contact direct, couronnant une quête individuelle et solitaire. C'est donc la théorie indigène elle-même, telle que l'exprime le mythe, qui nous invite à séparer les totems collectifs des esprits gardiens individuels, et à insister sur le caractère médiat et métaphorique de la relation entre l'homme et l'éponyme clanique. Enfin, elle met en garde contre la tentation de construire un système totémique par l'addition de relations prises chacune séparément, et unissant chaque fois *un* groupe d'hommes à *une* espèce animale, alors que la relation primitive est entre deux sys-

tèmes : l'un fondé sur la distinction des groupes, l'autre sur la distinction des espèces, de telle sorte que sont mises d'emblée en corrélation et en opposition, d'une part, une pluralité de groupes, d'autre part, une pluralité d'espèces.

Selon les indications de Warren, qui était lui-même un Ojibwa, les cinq clans principaux avaient donné naissance à d'autres clans :

Poisson : génie des eaux, silure, brochet, esturgeon, saumon des Grands Lacs, sucet (poisson rémora) ;
Grue : aigle, épervier ;
Plongeon : mouette, cormoran, oie sauvage ;
Ours : loup, lynx ;
Orignal : martre, renne, castor.

En 1925, Michelson notait les clans suivants : martre, plongeon, aigle, saumon (*bull-head*), ours, esturgeon, grand lynx, lynx, grue, poulet. Quelques années plus tard, et dans une autre région (lac Vieux-Désert), Kinietz relevait six clans : génie des eaux, ours, silure, aigle, martre, poulet. Il ajoutait à cette liste deux clans récemment disparus : grue, et un volatile indéterminé.

Chez les Ojibwa orientaux de l'île Parry (dans Georgian Bay, partie du lac Huron), Jenness reconstituait, en 1929, une série de clans « oiseaux » : grue, plongeon, aigle, mouette, épervier, corbeau ; une série de clans « mammifères » : ours, caribou, orignal, loup, castor, loutre, raton laveur, mouffette ; une série de clans « poissons » : esturgeon, brochet, silure. Il y avait aussi un clan : croissant de lune, et toute une série de noms correspondant à des clans hypothétiques ou disparus de la région : écureuil, tortue, martre, pécan, vison, écorce de bouleau. Les clans encore vivants se réduisaient à six : renne, castor, loutre, plongeon, faucon, épervier.

Il se pourrait aussi que la division fut en cinq groupes, par subdivision des oiseaux en « célestes » (aigle, épervier) et « aquatiques » (tous les autres) ; et des mammifères en « terriens » et « aquatiques » (ceux qui fréquentent les zones marécageuses, comme les cervidés du Canada, ou qui pêchent le poisson : pécan, vison, etc.).

Quoi qu'il en soit, on n'a jamais noté chez les Ojibwa la croyance que les membres du clan fussent issus de l'animal totémique ; et celui-ci n'était pas l'objet d'un culte. Ainsi, Landes remarque que, bien que le caribou eût complètement

disparu du Canada méridional, le fait ne troublait nullement les membres du clan ainsi désigné : « Ce n'est qu'un nom », disaient-ils à l'enquêteur. Le totem était librement tué et mangé, sous réserve de précautions rituelles : permission de chasse, sollicitée au préalable de l'animal, et excuses rétrospectives. Les Ojibwa affirmaient même que l'animal s'offrait plus volontiers aux flèches des chasseurs de son clan, et qu'il convenait donc de l'interpeller du nom de « totem » avant de l'abattre.

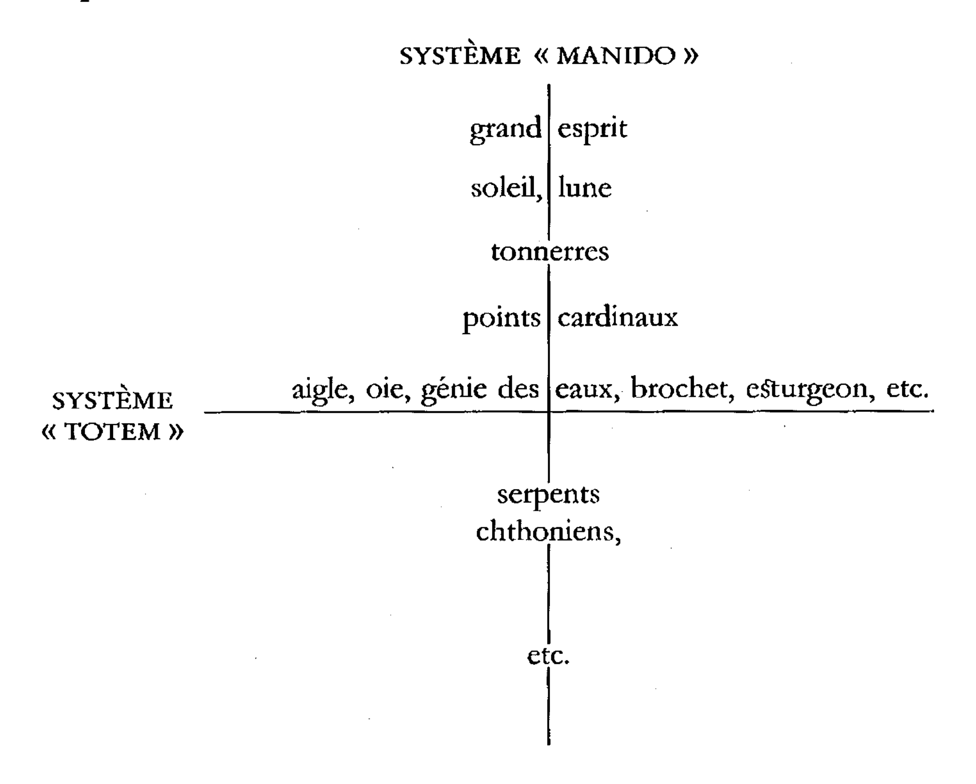
Le poulet et le porc — animaux d'importation européenne — étaient utilisés pour attribuer un clan conventionnel aux métis de femme indienne et d'homme blanc (en raison de la filiation patrilinéaire qui les eût autrement privés de clan). Parfois aussi, on les assignait au clan de l'aigle, parce que cet oiseau figure dans les armes des États-Unis, popularisées par les pièces de monnaie. Les clans étaient eux-mêmes subdivisés en bandes, désignées par des parties du corps de l'animal clanique : tête, arrière-train, graisse sous-cutanée, etc.

En assemblant et comparant les informations provenant de plusieurs régions (qui, chacune, ne fournit qu'une liste partielle, les clans n'étant pas également représentés partout), on devine une division tripartie : *eau* (génie des eaux, silure, brochet, sucet, esturgeon, salmonidés, etc., c'est-à-dire tous les clans « poissons ») ; *air* (aigle, épervier, et : grue, plongeon, mouette, cormoran, oie, etc.) ; *terre* (avec d'abord un groupe : caribou, orignal, renne, martre, castor, raton laveur ; puis : pécan, vison, mouffette, écureuil ; enfin : ours, loup, lynx). La place du serpent et de la tortue est incertaine.

Entièrement distinct du système des appellations totémiques, qui est régi par un principe d'équivalence, celui des « esprits » ou *manido* se présente sous forme de panthéon hiérarchisé. Sans doute existait-il chez les Algonkin une hiérarchie de clans, mais celle-ci ne reposait pas sur la supériorité ou l'infériorité attribuée aux animaux éponymes, sinon par plaisanterie : « Mon totem est le loup, le tien est le porc... Prends garde ! Les loups mangent les porcs ! » (Hilger, p. 60). Tout au plus observait-on des ébauches de spécialisations physiques et morales, conçues à l'image des propriétés spécifiques. Au contraire, le système des « esprits » était ostensiblement ordonné sur deux axes : celui des grands et petits esprits d'une part, et celui des esprits bienveillants et malveillants de l'autre. Au sommet, le grand esprit ; ensuite,

ses serviteurs ; puis, en ordre descendant — moralement et physiquement —, le soleil et la lune ; les quarante-huit tonnerres qui s'opposent aux serpents mythiques ; les « petits Indiens invisibles » ; les génies des eaux, mâles et femelles ; les quatre points cardinaux ; enfin, des hordes de manidos, nommés et non nommés, qui hantent le ciel, la terre, les eaux et le monde chthonien. En un sens, donc, les deux systèmes — « totems » et « manidos » — sont perpendiculaires, l'un approximativement horizontal, l'autre vertical, et ils coïncident en un point seulement, puisque les génies des eaux sont seuls à figurer sans ambiguïté dans l'un et dans l'autre. Ce qui explique peut-être pourquoi les esprits surnaturels, responsables des appellations totémiques et de la division en clans dans le mythe que nous avons résumé, sont décrits comme étant issus de l'océan.

Du système « manido » relèvent toutes les prohibitions alimentaires qui ont été notées chez les Ojibwa, et elles s'expliquent toutes de la même façon : interdiction faite en rêve, à un individu, par un esprit déterminé, de consommer telle viande, ou telle partie du corps d'un animal, par exemple la chair de porc-épic, la langue d'orignal, etc. L'animal visé ne figure pas nécessairement au répertoire des appellations claniques.



De même, l'acquisition d'un esprit gardien venait couronner une entreprise strictement individuelle, à laquelle filles et garçons étaient encouragés aux approches de la puberté. En cas de succès, ils se gagnaient un protecteur surnaturel, dont les caractéristiques, et les circonstances de son apparition, étaient autant d'indices renseignant les intéressés sur leurs aptitudes et leur vocation. Ces avantages n'étaient toutefois garantis qu'à la condition de se conduire, envers le protecteur, avec obéissance et discrétion. En dépit de toutes ces différences, la confusion commise par Long, entre totem et esprit gardien, s'explique en partie du fait que ce dernier n'était jamais

[...] un mammifère ou oiseau particulier, tel qu'on pouvait en voir, de jour, autour du wigwam, mais un être surnaturel qui représentait toute l'espèce (Jenness, p. 54).

Transportons-nous maintenant dans une autre partie du monde, à la suite de Raymond Firth dont les analyses ont beaucoup contribué à mettre en lumière l'extrême complexité, et le caractère hétérogène, de croyances et de coutumes trop vite rassemblées sous l'étiquette totémique. Ces analyses sont d'autant plus démonstratives qu'elles portent sur une région — Tikopia — dont Rivers pensait qu'elle fournissait la meilleure preuve de l'existence du totémisme en Polynésie[4].

Pourtant, remarque Firth, avant d'avancer une telle prétention,

[...] il faut savoir si, pour ce qui est des hommes, la relation [avec des espèces ou objets naturels] englobe la population dans son ensemble, ou concerne seulement quelques personnes, et — pour ce qui est des animaux ou végétaux — s'il s'agit d'espèces prises en bloc, ou d'individus particuliers ; si l'objet naturel est tenu pour un représentant, ou pour un emblème, du groupe humain ; si se vérifie, sous une forme ou sous une autre, la notion d'une identité (d'une part, entre une personne, de l'autre, une créature ou un objet naturel), et d'une filiation qui les unit ; enfin, si l'intérêt, témoigné à un animal ou à une plante, les vise directement, ou bien s'explique par leur association supposée avec des esprits ancestraux ou des divinités. Dans ce dernier cas, il est indispensable de comprendre la conception que les indigènes se font d'une telle relation (Firth *1*, p. 192).

Ce texte suggère qu'aux deux axes : *groupe-individu* et *nature-culture*, que nous avons déjà distingués, un troisième doit être

ajouté, sur lequel s'échelonnent différents types concevables de rapports entre les termes extrêmes des deux premiers axes : emblématique, d'identité, de filiation, d'intérêt, direct ou indirect, etc.

La société de Tikopia comprend quatre groupes patrilinéaires non nécessairement exogamiques, dits *kainanga*, chacun dirigé par un chef ou *ariki*, qui entretient des relations privilégiées avec les *atua*. Ce terme désigne les dieux proprement dits, ainsi que les esprits ancestraux, les âmes des précédents chefs, etc. Quant à la conception indigène de la nature, elle est dominée par une distinction fondamentale entre « choses mangées », *e kai*, et « choses non mangées », *sise e kai*.

Les « choses mangées » consistent surtout en nourriture végétale et en poisson. Parmi les végétaux, quatre espèces sont de première importance parce que chacune a une affinité particulière avec l'un des quatre clans : l'igname « écoute », « obéit à » *sa Kafika* ; et la même relation prévaut entre le cocotier et le clan *sa Tafua*, le taro et le clan *sa Taumako*, l'arbre à pain et le clan *sa Fangarere*. En fait, et comme aux Marquises, le végétal est censé appartenir directement au dieu clanique (incarné par une des nombreuses variétés d'anguille d'eau douce ou des récifs côtiers) et le rituel agricole se présente d'abord comme une sollicitation du dieu. Le rôle du chef de clan est donc surtout de « contrôler » une espèce végétale. Encore faut-il faire une distinction entre les espèces : la plantation et la récolte de l'igname et du taro, la récolte du fruit de l'arbre à pain offrent un caractère saisonnier. Il n'en est pas de même des cocotiers, qui se multiplient spontanément et dont les noix mûrissent toute l'année. À cette différence, correspond peut-être celle qu'on observe entre les formes de contrôle respectives : tout le monde possède, cultive, récolte les trois premières espèces, épluche et consomme leur produit, tandis que seul le clan préposé célèbre les rites. Mais il n'y a pas de rituel clanique particulier pour les cocotiers, et le clan tafua, qui les contrôle, est seulement astreint à quelques tabous : pour boire l'eau des noix, ses membres doivent percer un trou dans la coquille au lieu de la rompre ; et, pour casser les noix et en extraire la pulpe, ils ne peuvent utiliser qu'une pierre, à l'exclusion de tout outil fabriqué.

Ces conduites différentielles ne sont pas uniquement intéressantes par la corrélation qu'elles suggèrent, entre rites et

croyances d'une part, et, d'autre part, certaines conditions objectives. Elles viennent aussi à l'appui de la critique que nous avons formulée contre la règle d'homologie de Boas, puisque trois clans expriment leur relation aux espèces naturelles par le moyen du rituel, et le quatrième, par celui de prohibitions et de prescriptions. L'homologie, si elle existe, doit donc être cherchée à un niveau plus profond.

Quoi qu'il en soit, il est clair que la relation des hommes avec certaines espèces végétales se manifeste, à Tikopia, sur un double plan : sociologique, et religieux. Comme chez les Ojibwa, un mythe a la charge d'unifier les deux aspects :

Il y a très longtemps, les dieux ne se distinguaient pas des hommes, et les dieux étaient, sur la terre, les représentants directs des clans. Or il advint qu'un dieu étranger, Tikarau, rendit visite à Tikopia et les dieux du pays lui préparèrent un splendide festin ; mais, auparavant, ils organisèrent des épreuves de force et de vitesse pour se mesurer avec leur hôte. En pleine course, celui-ci feignit de trébucher, et déclara qu'il s'était blessé. Mais, alors qu'il affectait de boiter, il bondit vers la nourriture entassée, et l'emporta vers les collines. La famille des dieux se lança à sa poursuite ; cette fois, Tikarau tomba pour de bon, de sorte que les dieux claniques purent lui reprendre, l'un une noix de coco, l'autre un taro, le troisième, un fruit d'arbre à pain et les derniers, une igname [...] Tikarau réussit à gagner le ciel avec la masse du festin, mais les quatre aliments végétaux avaient été sauvés pour les hommes (Firth *1*, p. 296*).

Aussi différent que ce mythe soit de celui des Ojibwa, il offre avec lui quelques points communs qu'il faut souligner. D'abord, on notera la même opposition entre une conduite individuelle et une conduite collective, la première qualifiée négativement, et la seconde positivement, par rapport au totémisme. Dans les deux mythes, la conduite individuelle et malfaisante relève d'un dieu avide et indiscret (qui n'est d'ailleurs pas sans ressemblance avec le Loki scandinave, magistralement étudié par G. Dumézil[5]). Dans les deux cas, le totémisme, en tant que système, est introduit comme *ce qui reste* d'une totalité appauvrie, ce qui peut être une façon d'exprimer que les termes du système ne valent que s'ils sont *écartés* les uns des autres, puisqu'ils demeurent seuls pour meubler un champ sémantique primitivement mieux rempli, et où la discontinuité s'est introduite. Enfin, les deux mythes

* Ce livre était déjà sur épreuves quand nous est parvenu un tout récent ouvrage de Firth (*1*) où l'on trouvera d'autres versions du même mythe.

suggèrent que le contact direct (dans un cas, entre les dieux-totems et les hommes, dans l'autre, entre les dieux-hommes et les totems), c'est-à-dire la relation de contiguïté, est contraire à l'esprit de l'institution : le totem ne devient tel qu'à la condition d'être d'abord éloigné.

À Tikopia, la catégorie des « choses mangées » comprend aussi les poissons. Pourtant, on ne relève aucune association directe entre les clans et les poissons comestibles. La question se complique, quand on introduit les dieux dans le circuit. D'une part, les quatre végétaux sont tenus pour sacrés parce qu'ils « représentent » les dieux — l'igname est le « corps » de Kafika, le taro, de Taumako ; le fruit de l'arbre à pain et la noix de coco sont la « tête » de Fangarere et de Tafua respectivement — mais, d'autre part, les dieux « sont » des poissons, et plus particulièrement des anguilles. Nous retrouvons donc, sous une forme transposée, la distinction entre totémisme et religion qui nous était déjà apparue par le biais d'une opposition entre ressemblance et contiguïté. Comme chez les Ojibwa, le totémisme de Tikopia s'exprime au moyen de relations métaphoriques.

En revanche, sur le plan religieux, la relation entre le dieu et l'animal est d'ordre métonymique. D'abord parce que l'*atua* est censé *entrer dans* l'animal, mais il ne se *transforme* pas en celui-ci ; ensuite parce que la *totalité* de l'espèce n'est jamais en cause, mais seulement un animal singulier (donc, une *partie* de l'espèce) dont on reconnaît, par sa conduite atypique, qu'il sert de véhicule à un dieu. Enfin, ce genre d'occurrence se produit seulement de façon intermittente et même exceptionnelle, tandis que la relation — plus lointaine — entre espèce végétale et dieu offre un caractère permanent. De ce dernier point de vue, on pourrait presque dire que la métonymie correspond à l'ordre de l'événement, la métaphore à l'ordre de la structure (*cf.* sur ce point Jakobson et Halle, chap. v*).

Que les plantes et animaux comestibles ne soient pas eux-mêmes des dieux est confirmé par une autre opposition fondamentale : celle entre *atua* et nourriture. En effet, ce sont les poissons, insectes et reptiles non comestibles, qu'on désigne

* Dans cette perspective, on notera que les deux mythes d'origine du totémisme, que nous avons résumés et comparés, peuvent être aussi considérés comme des mythes d'origine de la métaphore. Et comme la structure métaphorique est, en général, le propre des mythes, ceux-ci constituent donc des métaphores au second degré.

du nom d'*atua* ; sans doute, suggère Firth, parce que « les créatures impropres à la consommation ne relèvent pas de l'ordre normal de la nature [...] Dans le cas des animaux, ce ne sont donc pas les éléments comestibles mais les non comestibles, qui sont associés aux êtres surnaturels » (*1*, p. 300). Si donc, poursuit Firth :

> [...] nous devons traiter tous ces phénomènes comme constitutifs du totémisme, il faudra reconnaître qu'il y a, à Tikopia, deux formes distinctes de l'institution : l'une, positive, qui se rapporte aux aliments végétaux, et qui met l'accent sur la fertilité ; l'autre, négative, qui concerne les animaux, et qui donne la première place à ceux qui sont impropres à servir de nourriture (Firth *1*, p. 301).

L'ambivalence attribuée aux animaux apparaît plus grande encore, car les dieux pratiquent plusieurs formes d'incarnation animale. Pour les *sa Tafua*, le dieu clanique est une anguille, qui fait mûrir les noix de coco de ses fidèles ; mais il peut aussi se changer en chauve-souris et, comme telle, détruire les palmeraies des autres clans. D'où la prohibition alimentaire visant les chauves-souris, ainsi que la poule des marais et d'autres oiseaux ; enfin les poissons, qui sont en relation particulièrement étroite avec certaines divinités. Ces prohibitions, qui peuvent être générales, ou limitées à un clan ou lignée, n'offrent pourtant pas de caractère totémique : le pigeon, qui touche de près le clan taumako, n'est pas consommé, mais on n'a pas de scrupule à le détruire, parce qu'il pille les jardins. D'autre part, la prohibition est restreinte aux aînés.

Derrière les croyances et les prohibitions particulières, se dessine un schème fondamental dont les propriétés formelles subsistent, indépendamment des relations entre telle espèce animale ou végétale et tel clan, sous-clan, ou lignée, à l'occasion desquelles il se manifeste[6].

Ainsi, le dauphin possède une affinité spéciale avec la lignée korokoro, du clan tafua. Quand un animal s'échoue sur la grève, cette famille lui fait une offrande de nourriture végétale fraîche, dite *putu* : « offrande sur le tombeau d'un mort récent ». La viande est ensuite cuite, et partagée entre les clans, sauf la famille en question, pour laquelle elle est *tapu* parce que le dauphin est l'incarnation préférée de leur *atua*.

Les règles du partage attribuent la tête aux Fangarere, la queue aux Tafua, la partie antérieure du corps aux Taumako, et la partie postérieure aux Kafika. Les deux clans dont l'es-

pèce végétale (igname et taro) est un « corps » de dieu ont donc droit à des parties « corps », et les deux dont l'espèce (fruits du cocotier et de l'arbre à pain) est une « tête » de dieu reçoivent des extrémités (tête et queue). La forme d'un système de relations est étendue, de façon cohérente, à une situation qui, au premier coup d'œil, pourrait sembler lui être tout à fait étrangère. Et comme chez les Ojibwa, un second système de relations avec le monde surnaturel, impliquant des prohibitions alimentaires, se combine avec une structure formelle, tout en restant nettement distinct, alors que l'hypothèse totémique conduirait à les confondre. Les espèces divinisées, objets de ces prohibitions, constituent des systèmes séparés de celui des fonctions claniques, elles-mêmes en rapport avec l'alimentation végétale : ainsi, la pieuvre, assimilée à la montagne dont les torrents ruisselants sont comme des tentacules, et, pour la même raison, au soleil avec ses rayons ; et les anguilles, lacustres et marines, qui font l'objet d'une prohibition alimentaire si forte que leur vue seule provoque parfois le vomissement.

Avec Firth, on peut donc conclure qu'à Tikopia, l'animal n'est conçu, ni comme un emblème, ni comme un ancêtre, ni comme un parent. Le respect, les prohibitions, dont certains animaux peuvent être l'objet s'expliquent, de façon complexe, par la triple idée que le groupe est issu d'un ancêtre, que le dieu s'incarne dans un animal, et qu'aux temps mythiques, une relation d'alliance a existé entre l'ancêtre et le dieu. Le respect envers l'animal lui vient par ricochet.

D'autre part, les attitudes vis-à-vis des plantes et des animaux s'opposent entre elles. Il y a des rituels agricoles, mais pas de rites de pêche ou de chasse. Les *atua* se manifestent aux hommes sous forme animale, jamais sous forme végétale. Les prohibitions alimentaires, quand elles existent, concernent les animaux, non les végétaux. La relation des dieux aux espèces végétales est symbolique, leur relation aux espèces animales est réelle ; dans le cas des végétaux, elle s'établit au niveau de l'espèce, alors qu'une espèce animale n'est jamais *atua*, mais seulement tel animal, dans telles circonstances particulières. Enfin, les plantes « marquées » par des conduites différentielles sont toujours comestibles ; dans le cas des animaux, c'est l'inverse. Retrouvant, presque mot pour mot, une formule de Boas, Firth tire, d'une rapide confrontation des faits de Tikopia avec l'ensemble des observations polynésiennes, la leçon que le totémisme ne

constitue pas un phénomène *sui generis*[7], mais un cas particulier, dans le cadre général des relations entre l'homme et les éléments de son milieu naturel (*1*, p. 398).

Plus éloignés de la conception classique du totémisme, les faits maori se rattachent si directement à ceux évoqués pour Tikopia qu'ils renforcent encore la démonstration. Si certains lézards sont respectés, comme gardiens de grottes funéraires et d'arbres où les oiseaux sont capturés à l'aide de pièges, c'est que le lézard représente le dieu Whiro, qui est la maladie et la mort personnifiées. Sans doute existe-t-il un lien de filiation entre les dieux et les éléments ou êtres naturels : de l'union du rocher et de l'eau, sont nés toutes les variétés de sable, de cailloux, de roches gréseuses, et les autres minéraux : néphrite, silex, lave, scorie ; et aussi les insectes, les lézards, et la vermine. Les dieu et déesse Tane-nui-a-Rangui et Kahu-parauri ont engendré tous les oiseaux et tous les fruits de la forêt ; Rongo est l'ancêtre des plantes cultivées, Tangaroa, des poissons, Haumia, des plantes sauvages (Best).

Pour les Maori, l'univers entier se déploie à la façon d'une gigantesque parentèle, où le ciel et la terre figurent les premiers ancêtres de tous les êtres et de toutes les choses : la mer, le sable du rivage, les bois, les oiseaux, les hommes. On dirait que l'indigène se sent mal à l'aise, s'il ne peut — et, souhaite-t-il, dans les moindres détails — retracer les liens de parenté qui l'unissent aux poissons de l'océan, ou au voyageur auquel il offre l'hospitalité. C'est avec une véritable passion que le Maori de haute naissance scrute les généalogies, les comparant avec celles de ses invités, cherchant à découvrir des ancêtres communs, et démêlant les branches en aînées et en cadettes. On cite l'exemple d'individus dont la mémoire conservait en bon ordre des généalogies incluant jusqu'à mille quatre cents personnes (Prytz-Johansen, p. 9).

La Nouvelle-Zélande n'a jamais été citée comme offrant des exemples typiques du totémisme. Mais elle constitue un cas limite, qui permet de distinguer, à l'état pur, des catégories mutuellement exclusives, et dont les hypothèses totémiques étaient obligées d'affirmer la compatibilité. C'est parce que les animaux, les végétaux et les minéraux sont vraiment conçus par les Maori comme des ancêtres, qu'ils ne peuvent jouer le rôle de totems. Comme dans les mythes « évolutionnistes » de Samoa, une série, formée d'éléments

relevant des trois grands ordres naturels, est conçue en continuité sous le double point de vue génétique et diachronique. Or, si des êtres ou éléments naturels sont dans la relation d'ancêtres et de descendants les uns par rapport aux autres, et, tous ensemble, par rapport aux hommes, chacun devient inapte à jouer tout seul le rôle d'ancêtre, vis-à-vis d'un groupe humain déterminé. Pour employer une terminologie moderne, le totémisme, où les clans se considèrent tous issus d'espèces différentes, doit être, de ce fait, plurigéniste (alors que la pensée polynésienne est monogéniste). Mais ce plurigénisme offre lui-même un caractère très particulier puisque, comme dans certaines réussites, le totémisme étale, d'entrée de jeu, toutes ses cartes : il n'en a plus en réserve pour illustrer les étapes de la transition entre l'ancêtre animal ou végétal, et son descendant humain. De l'un à l'autre, le passage est donc nécessairement conçu comme discontinu (tous les passages du même type étant, par ailleurs, simultanés) : véritables « changements à vue » exclusifs de toute contiguïté sensible entre l'état initial et l'état final. Aussi éloignées que possible du modèle évoqué par les genèses naturelles, les genèses totémiques se ramènent à des applications, des projections, ou des dissociations ; elles consistent en relations métaphoriques, dont l'analyse relève d'une « ethno-logique » plutôt que d'une « ethno-biologie » : dire que le clan A « descend » de l'ours et que le clan B « descend » de l'aigle n'est qu'une manière concrète et abrégée de poser le rapport entre A et B comme analogue à un rapport entre des espèces.

De même qu'elle aide à clarifier la confusion entre les notions de genèse et de système, l'ethnographie maori permet de dissiper une autre confusion (qui procède de la même illusion totémique) entre la notion de totem et celle de *mana*. Les Maori définissent chaque être, ou type d'être, par sa « nature » ou « norme », *tika*, et par sa fonction particulière, son comportement distinctif, *tikanga*. Ainsi conçus sous un aspect différentiel, les choses et les êtres se distinguent par le *tupu*, qui leur vient du dedans, et dont l'idée s'oppose à celle du *mana*, qui leur vient du dehors, et qui constitue donc plutôt un principe d'indistinction et de confusion :

Le sens de *mana* a beaucoup en commun avec celui de *tupu*, mais, sur un point significatif, ils diffèrent totalement. Les deux termes évoquent le développement, l'activité, la vie ; mais, tandis que *tupu* se rapporte à la nature des choses et des êtres humains, telle qu'elle

se manifeste du dedans, *mana* exprime une participation, une forme active d'accompagnement, qui, par nature, n'est jamais liée de façon indissociable à une chose singulière, ou à un être humain singulier (Prytz-Johansen, p. 85).

Or, les coutumes relatives aux tabous (*tapu*, qu'il ne faut pas confondre avec *tupu*) se situent, elles aussi, sur le plan d'une discontinuité qui n'autorise pas le genre d'amalgame (souvent tenté par Durkheim et son école) entre les notions de *mana*, de totem et de tabou[8] :

> Ce qui rassemble les coutumes de *tapu* en institution est [...] un profond respect pour la vie, une crainte respectueuse qui incite les hommes, tantôt à redouter, tantôt à honorer. Cette crainte respectueuse ne s'adresse pas à la vie en général, mais à la vie dans ses manifestations particulières, et même pas à toutes : seulement à la vie enclose dans le cercle du groupe de parenté, étendu aux jardins, aux forêts et aux emplacements de pêche, et qui trouve son expression la plus haute dans la personne du chef, ainsi que dans ses richesses et ses lieux sacrés (Prytz-Johansen, p. 198).

CHAPITRE II

LE NOMINALISME AUSTRALIEN

En 1920, Van Gennep recensait quarante et une théories différentes du totémisme, dont les plus importantes et les plus récentes furent, sans nul doute, édifiées sur la base des faits australiens. Il n'est donc pas surprenant que ce soit à partir des mêmes faits que A. P. Elkin, éminent spécialiste contemporain de l'Australie, ait tenté de reprendre le problème, s'inspirant à la fois d'une méthode empirique et descriptive, et des cadres analytiques définis quelques années plus tôt par Radcliffe-Brown[1].

Elkin serre de si près la réalité ethnographique qu'il est indispensable de rappeler d'abord certaines données élémentaires, à défaut desquelles il serait impossible de suivre son exposé.

Plusieurs mesures de la radioactivité résiduelle du carbone 14 permettent déjà de faire remonter l'entrée de l'homme en Australie au-delà du VIII[e] millénaire. On n'admet plus, aujourd'hui, que, pendant cet énorme laps de

temps, les indigènes australiens soient demeurés complètement coupés du monde extérieur : sur la côte nord au moins, les contacts et les échanges ont dû être nombreux avec la Nouvelle-Guinée (soit directement, soit par les îles du détroit de Torrès), et avec l'Indonésie méridionale. Pourtant, il est probable que, relativement parlant, les sociétés australiennes ont, dans l'ensemble, évolué en vase clos, à un bien plus haut degré que d'autres sociétés ailleurs dans le monde. Ainsi s'expliquent les nombreux traits qu'elles ont en commun, surtout dans le domaine de la religion et dans celui de l'organisation sociale, et la distribution, souvent caractéristique, des modalités relevant d'un même type[2].

Toutes les sociétés dites « sans classes » (c'est-à-dire sans moitiés, sections ou sous-sections) occupent une position périphérique, sur les côtes de la terre de Dampier, de la terre d'Arnhem, du golfe de Carpentaria, de la péninsule du cap York, de la Nouvelle-Galles du Sud, de Victoria, et de la Grande Baie australienne. Cette distribution pourrait s'expliquer, soit parce que ces formes seraient les plus archaïques et qu'elles auraient subsisté à l'état de vestiges sur le pourtour du continent, soit — plus vraisemblablement — comme un résultat de la désagrégation marginale des systèmes à classes.

Les sociétés à moitiés matrilinéaires (sans sections ni sous-sections) ont une distribution méridionale ; elles occupent massivement le Sud-Est (sud du Queensland, Nouvelle-Galles du Sud, Victoria et l'est de la province méridionale) ; et aussi, une petite zone côtière, au sud-ouest de la province occidentale.

Les sociétés à moitiés patrilinéaires (avec sections ou sous-sections) se situent dans le nord du continent, depuis la terre de Dampier jusqu'à la péninsule du cap York.

On rencontre enfin les organisations à quatre sections au nord-ouest (la région des déserts, et jusqu'à la côte occidentale) et au nord-est (Queensland), de part et d'autre de la région centrale, qui est occupée par les organisations à huit sous-sections (depuis la terre d'Arnhem et la péninsule du cap York, jusqu'à la région du lac Eyre au sud).

Rappelons rapidement en quoi consistent ces organisations à « classes matrimoniales ». Cela est à peine nécessaire pour les moitiés, puisque celles-ci se définissent par la règle simple qu'un individu, qui se trouve appartenir à une moitié (par filiation patrilinéaire ou par filiation matrili-

néaire, puisque les deux cas se rencontrent en Australie), doit obligatoirement prendre son conjoint dans l'autre moitié.

Imaginons maintenant deux groupes, résidant dans des territoires distincts, fidèles, chacun pour son compte, à la règle d'exogamie des moitiés, et admettons (puisque c'est le cas le plus fréquent, mais l'hypothèse inverse donnerait un résultat symétrique) que la filiation soit matrilinéaire. Pour s'unir, ces deux groupes décident que leurs membres respectifs ne pourront prendre leur conjoint que dans l'autre groupe, et que la femme et les enfants résideront avec le père. Appelons Durand et Dupont les deux moitiés matrilinéaires, et Paris et Lyon, les deux groupes locaux. La règle de mariage et de filiation sera :

Durand de Paris = Dupont de Lyon
Durand de Lyon = Dupont de Paris

qui se lit : si un homme Durand, de Paris, épouse une femme Dupont, de Lyon, les enfants seront Dupont (comme leur mère), et de Paris (comme leur père). C'est ce qu'on appelle un système à quatre sections, ou de type kariera, du nom d'une tribu de l'Australie occidentale.

On passe à un système à huit sous-sections en faisant le même raisonnement, mais à partir de quatre groupes locaux au lieu de deux. En utilisant une notation symbolique où les lettres représentent les groupes locaux patrilinéaires, et les chiffres, les moitiés matrilinéaires, et où, quel que soit le sens de la lecture (de gauche à droite ou de droite à gauche), le premier binôme représente le père, le second la mère, la flèche joignant le binôme de la mère à celui des enfants (système dit aranda), on obtiendra le diagramme :

A1 = C2
B1 = D2
C1 = B2
D1 = A2

La raison d'être de ces règles a été bien exposée par Van Gennep :

[...] l'exogamie a pour résultat et probablement pour but de relier entre elles certaines sociétés spéciales qui, sans cela, n'entreraient pas plus en contact normalement, que les maçons de Rouen et les

coiffeurs de Marseille. En étudiant de ce point de vue les tableaux matrimoniaux [...] on constate que l'élément positif de l'exogamie est socialement tout aussi puissant que son élément négatif, mais que là, comme dans tous les codes, on ne spécifie que ce qui est défendu [...] L'institution, sous ses deux aspects indissolubles, sert donc au renforcement de la cohésion, non pas tant des membres du clan entre eux, que des divers clans vis-à-vis de la société générale. Il s'établit un chassé-croisé matrimonial, de génération en génération, d'autant plus compliqué que la tribu, unité politique, existe depuis plus longtemps et s'est répartie en un plus grand nombre de fractions, chassé-croisé et mélange alternatif dont l'exogamie assure la régularité et le retour périodique (Van Gennep, p. 351).

Cette interprétation, qui est aussi la nôtre (*cf. Les Structures élémentaires de la parenté*[3]), nous paraît, encore maintenant, préférable à celle que Radcliffe-Brown a soutenue jusque dans ses derniers écrits, et qui consiste à déduire les systèmes à quatre sections d'une double dichotomie : celle des moitiés matrilinéaires (qui ne soulève pas de contestation), et celle des lignes masculines en générations alternées, nommées ou non nommées. En effet, il se produit fréquemment, en Australie, que les lignées d'hommes soient scindées en deux catégories, comprenant, l'une les générations de chiffre pair, l'autre les générations de chiffre impair, en comptant à partir de celle du sujet. Ainsi, un individu mâle sera rangé dans la même catégorie que son grand-père et son petit-fils, tandis que son père et son fils appartiendront à la catégorie alterne. Mais cette classification serait elle-même impossible à interpréter, à moins d'y voir une conséquence, directe ou indirecte, résultant du jeu de règles de mariage et de filiation déjà complexes. Logiquement, on ne peut pas en faire un phénomène premier. Au contraire, toute société ordonnée, quels que soient son organisation et son degré de complexité, doit se définir, d'une façon ou de l'autre, sous le rapport de la résidence ; il est donc légitime de recourir à une règle particulière de résidence, comme à un principe structural.

En second lieu, l'interprétation fondée sur une dialectique de la résidence et de la filiation a l'immense avantage de permettre l'intégration des systèmes australiens classiques — kariera et aranda — dans une typologie générale, qui ne laisse aucun système dit irrégulier en dehors. S'il est inutile d'insister ici sur ce deuxième aspect, c'est parce que cette typologie générale se fonde exclusivement sur des

caractères sociologiques, et laisse de côté les croyances et coutumes totémiques : celles-ci tiennent une place secondaire chez les Kariera, et, bien qu'on ne puisse dire la même chose des Aranda, leurs croyances et coutumes totémiques, pour importantes qu'elles soient, se manifestent sur un plan entièrement distinct de celui des règles matrimoniales, sur lesquelles elles ne semblent pas influer.

L'originalité de la tentative d'Elkin consiste précisément à reprendre l'étude des sociétés australiennes par le biais du totémisme. Il propose trois critères, pour définir un système totémique : la *forme*, ou manière dont les totems sont distribués entre les individus et les groupes (en fonction du sexe, ou de l'appartenance à un clan, à une moitié, etc.) ; la *signification*, d'après le rôle joué par le totem vis-à-vis de l'individu (comme assistant, gardien, compagnon, ou symbole du groupe social ou du groupe cultuel) ; enfin, la *fonction*, qui correspond au rôle joué par le système totémique dans le groupe (réglementation des mariages, sanctions sociales et morales, philosophie, etc.).

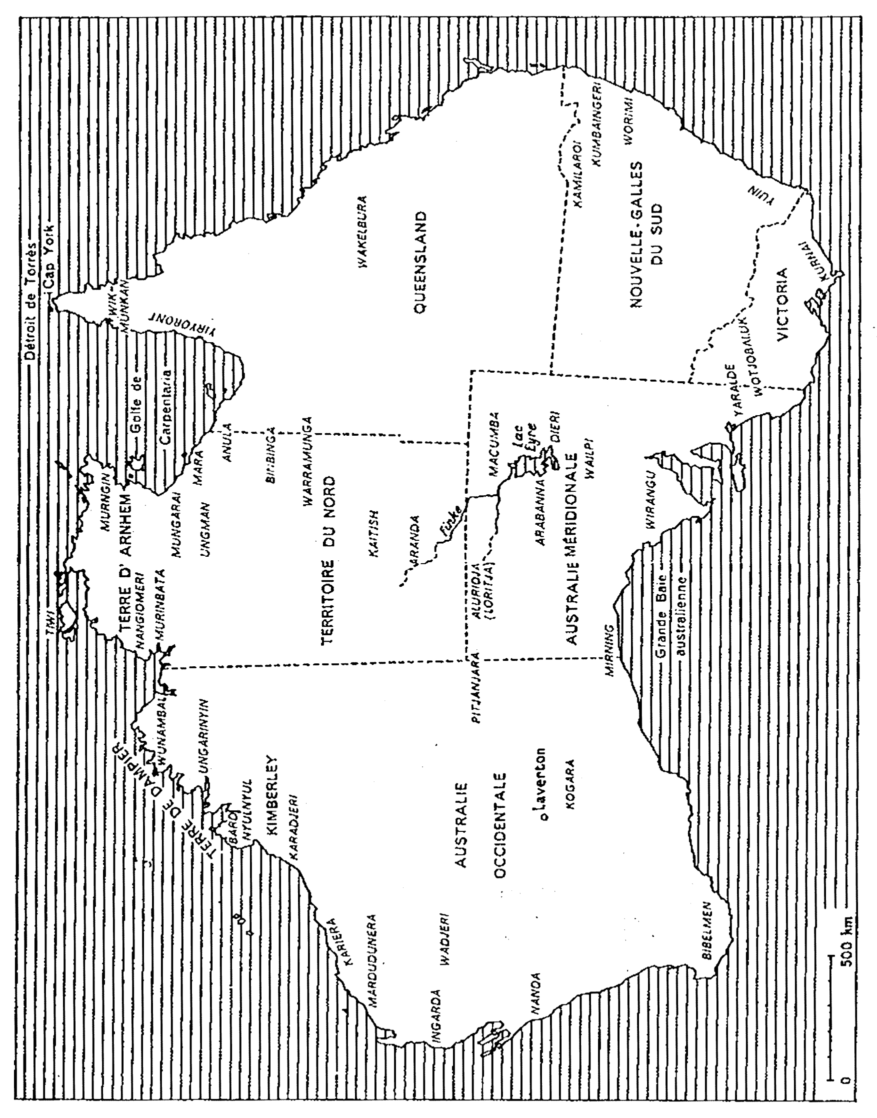
Par ailleurs, Elkin fait une place spéciale à deux formes de totémisme. Le totémisme « individuel » se rencontre surtout dans le Sud-Est australien. Il implique une relation entre le sorcier et telle ou telle espèce animale, généralement des reptiles. L'animal prête son assistance au sorcier, d'une part à titre d'agent bénéfique ou maléfique, d'autre part comme messager ou espion. On connaît des cas où le sorcier exhibe un animal apprivoisé comme preuve de son pouvoir. Cette forme de totémisme a été observée en Nouvelle-Galles du Sud, chez les Kamilaroi et les Kurnai, et, dans le Territoire du Nord jusqu'à la terre de Dampier, on la rencontre sous forme de croyance en des serpents mythiques, vivant à l'intérieur du corps des sorciers. L'identité postulée entre le totem et l'homme entraîne une prohibition alimentaire, puisque la consommation de l'animal équivaudrait à de l'autocannibalisme. Plus précisément, l'espèce zoologique apparaît comme un terme médiateur entre l'âme de l'espèce, et l'âme du sorcier.

Le totémisme « sexuel » existe, depuis la région du lac Eyre jusqu'à la côte de la Nouvelle-Galles du Sud et de Victoria. Les Dieri mettent les sexes en relation avec deux plantes. Parfois aussi, des « oiseaux » sont invoqués : chauve-souris

et hibou (Dieri) ; chauve-souris et pic (Worimi) ; « roitelet » (*emu-wren*) et « fauvette » (*superb-warbler*) (Kurnai) ; « roitelet » et chauve-souris (Yuin). Dans toutes ces tribus, les totems précités servent d'emblème à un groupe sexuel. Si un totem masculin ou féminin est blessé par un représentant de l'autre sexe, le groupe sexuel entier se sent insulté, et une bagarre entre hommes et femmes s'ensuit. Cette fonction emblématique repose sur la croyance que chaque groupe sexuel forme une communauté vivante avec l'espèce animale. Comme disent les Wotjobaluk : « La vie d'une chauve-souris est une vie d'homme. » On ne sait trop comment les indigènes interprétaient cette affinité : croyance en la réincarnation de chaque sexe sous la forme animale correspondante, ou en une relation d'amitié ou de fraternité, ou encore par des mythes où figuraient des ancêtres portant des noms d'animaux.

À quelques rares exceptions près, rencontrées sur la côte de la Nouvelle-Galles du Sud et de Victoria, le totémisme sexuel paraît associé aux moitiés matrilinéaires. D'où l'hypothèse que le totémisme sexuel pourrait correspondre à un désir de « marquer » plus fortement le groupe féminin : chez les Kurnai, les femmes contraignaient les hommes trop réservés à leur proposer le mariage, en tuant un totem masculin : un combat résultait, auquel seules des accordailles pouvaient mettre fin. Cependant, Roheim a trouvé le totémisme sexuel sur le cours de la Finke, chez certains Aranda du Nord-Ouest et chez des Aluridja. Or, les Aranda ont des moitiés patrilinéaires de caractère cérémoniel, dissociées à la fois des cultes totémiques locaux, et d'un totémisme à forme « conceptionnelle », sur lequel nous reviendrons. Pourtant, d'autres coutumes ou institutions ne sont pas sans ressemblances avec celle des Kurnai. Chez les Aranda aussi, les femmes ont parfois l'initiative : normalement, pour déterminer le totem de leur enfant, en annonçant elles-mêmes le lieu de la conception ; et à l'occasion de danses cérémonielles spécifiquement féminines, et d'inspiration érotique. Enfin, dans certains groupes aranda au moins, le totem maternel est respecté à l'égal de celui du sujet.

Le grand problème du totémisme australien est celui que posent ses rapports avec les règles du mariage. On a vu que celles-ci mettent en jeu — sous leurs formes les plus simples — des divisions et subdivisions du groupe en moi-



Localisation des tribus australiennes les plus fréquemment citées.

tiés, sections et sous-sections. Rien de plus tentant que d'interpréter cette série selon l'ordre « naturel » : 2, 4, 8. Les sections résulteraient alors d'un dédoublement des moitiés, et les sous-sections, d'un dédoublement des sections. Mais quel rôle revient dans cette genèse aux structures proprement totémiques ? Et, plus généralement, quels rapports existent, dans les sociétés australiennes, entre l'organisation sociale et la religion ?

Sous ce rapport, les Aranda septentrionaux ont depuis longtemps retenu l'attention, car, s'ils possèdent des groupes totémiques, des groupes locaux, et des classes matrimoniales, il n'existe chez eux aucune relation claire entre les trois types de structures, qui semblent se situer sur des plans différents et fonctionner chacune de façon indépendante. En revanche, à la frontière du Kimberley oriental et du Territoire du Nord, on constate une coalescence des structures sociales et des structures religieuses ; mais, de ce fait, les premières cessent d'assurer la réglementation des mariages. Là, tout se passe comme si

> [...] les sous-sections, sections et moitiés [...] [étaient] des formes de totémisme, [un moyen de définir] les relations de l'homme [non avec la société mais] avec la nature [...] (Elkin *2*, p. 66).

En effet, dans cette région, ce n'est pas sur l'appartenance au groupe, mais sur la relation de parenté, qu'on se fonde pour permettre ou interdire le mariage.

N'en est-il pas de même pour certaines sociétés à sous-sections ? Dans la partie orientale de la terre d'Arnhem, les sous-sections possèdent des totems distincts, c'est-à-dire que les règles du mariage et les affiliations totémiques coïncident. Chez les Mungarai et les Yungman du Territoire du Nord et du Kimberley, où les totems sont associés à des lieux-dits, et non pas à des groupes sociaux, les choses reviennent au même, grâce à l'ingénieuse théorie que les esprits fœtaux prennent toujours soin d'élire domicile dans le giron d'une femme de la sous-section voulue, pour que la coïncidence théorique entre totem et sous-section soit respectée.

Il en va tout autrement chez les Kaitish, les Aranda septentrionaux et les Loritja du Nord-Ouest. Leur totémisme est « conceptionnel », c'est-à-dire que le totem attribué à chaque enfant n'est plus celui de son père ou de sa mère, ou encore de son grand-père, mais l'animal, plante ou phéno-

mène naturel, associé par les mythes à la localité dans laquelle (ou près de laquelle) la mère a ressenti le début de sa grossesse. Sans doute, cette règle, en apparence arbitraire, est-elle souvent corrigée grâce au soin mis par les esprits fœtaux à choisir des femmes qui soient de la même sous-section que la mère de l'ancêtre totémique. Il n'en reste pas moins que, comme Spencer et Gillen l'ont jadis expliqué, un enfant aranda n'appartient nécessairement, ni au groupe totémique de son père, ni à celui de sa mère, et que, selon le hasard du lieu où la future mère a pris conscience de son état, des enfants issus des mêmes parents peuvent appartenir à des totems différents[4].

Par conséquent, l'existence de sous-sections ne permet pas d'identifier des sociétés naguère assimilées en fonction de ce seul critère. Parfois, les sous-sections se confondent avec les groupes totémiques, sans assurer la réglementation des mariages, laissée à la détermination du degré de parenté. Parfois, les sous-sections fonctionnent comme des classes matrimoniales, mais alors, elles n'ont plus de rapport direct avec les affiliations totémiques.

La même incertitude se retrouve dans le cas des sociétés à sections. Tantôt, le totémisme est également sectionnel, tantôt, de nombreux clans totémiques sont répartis en quatre groupes, correspondant aux quatre sections. Comme un système sectionnel assigne aux enfants une section différente de celle de l'un et de l'autre parent (en fait, la section alterne de celle de la mère au sein de la même moitié, mode de transmission auquel on donne le nom de filiation matrilinéaire indirecte), les enfants se trouvent avoir des totems qui diffèrent nécessairement de ceux des parents.

Les sociétés à moitiés sans sections ni sous-sections ont une distribution périphérique. Dans le Nord-Ouest australien, ces moitiés sont nommées d'après deux espèces de kangourou ; dans le Sud-Ouest, d'après deux oiseaux : cacatoès blanc et corneille, ou faucon et corneille ; dans l'Est, d'après deux variétés de cacatoès, respectivement blanche et noire, etc.

Ce dualisme est étendu à la nature entière, donc, théoriquement au moins, tous les êtres et toutes les manifestations sont répartis entre les deux moitiés : tendance déjà apparente chez les Aranda, puisque leurs totems recensés, qui dépassent largement quatre cents, sont regroupés en une soixantaine de catégories. Les moitiés ne sont pas nécessai-

rement exogamiques, pourvu que soient respectées les règles d'exogamie totémique, parentale et locale. Enfin, les moitiés peuvent exister seules, comme c'est le cas dans les sociétés périphériques, ou accompagnées de sections, de sous-sections, ou de ces deux formes. Ainsi, les tribus de la région de Laverton ont des sections, mais ni moitiés, ni sous-sections ; dans la terre d'Arnhem, on note des tribus à moitiés et à sous-sections, mais sans sections. Enfin, les Nangiomeri n'ont que des sous-sections, sans moitiés ni sections. Il semble donc que les moitiés ne relèvent pas d'une série génétique, faisant d'elles une condition nécessaire des sections (comme celles-ci, à leur tour, seraient la condition des sous-sections) ; que leur fonction ne soit pas, nécessairement et automatiquement, de réglementer les mariages ; et que leur caractère le plus constant soit en rapport avec le totémisme, par bipartition de l'univers en deux catégories.

Envisageons à présent la forme de totémisme qu'Elkin appelle « clanique ». Les clans australiens peuvent être patrilinéaires ou matrilinéaires, ou encore « conceptionnels », c'est-à-dire groupant tous les individus supposés conçus dans le même lieu. Quel que soit celui de ces types dont ils relèvent, les clans sont normalement totémiques, c'est-à-dire que leurs membres observent des prohibitions alimentaires à l'égard d'un ou de plusieurs totems, et qu'ils ont le privilège, ou l'obligation, de célébrer des rites pour assurer la multiplication de l'espèce totémique. La relation unissant les membres du clan à leurs totems est définie, selon les tribus, comme généalogique (le totem étant l'ancêtre du clan), ou locale (quand une horde est rattachée à ses totems par l'intermédiaire de son territoire où se trouvent les sites totémiques, lieux où sont censés résider les esprits issus du corps de l'ancêtre mythique). La relation au totem peut même être simplement mythique, comme dans le cas des organisations à sections où, à l'intérieur de sa moitié matrilinéaire, un homme appartient à la même section que le père de son père, et possède les mêmes totems que lui.

Les clans matrilinéaires prédominent dans l'Australie orientale, le Queensland, la Nouvelle-Galles du Sud, la partie occidentale de Victoria, et aussi dans une petite région au sud-ouest de l'Australie occidentale. Il résulte, en effet, de la prétendue ignorance (qui est, plus vraisemblablement, une

dénégation) du rôle du père dans la conception, que l'enfant reçoit de sa mère une chair et un sang continuellement perpétués en ligne féminine. Les membres d'un même clan sont alors dits former « une seule chair », et dans les langues de l'est de l'Australie méridionale le même terme, qui désigne la chair, désigne aussi le totem. De cette identification charnelle du clan et du totem découlent à la fois la règle d'exogamie clanique, sur le plan social, et les prohibitions alimentaires, sur le plan religieux : le semblable ne doit pas se confondre avec le semblable, que ce soit par consommation alimentaire ou par copulation.

Dans de tels systèmes, chaque clan possède généralement un totem principal, et un nombre très élevé de totems secondaires et tertiaires, rangés en ordre d'importance décroissante. À la limite, tous les êtres, choses, et phénomènes naturels, sont englobés dans un véritable système. La structure de l'univers reproduit celle de la société.

On rencontre les clans de type patrilinéaire dans l'Australie occidentale, le Territoire du Nord, la péninsule du cap York, et, sur la côte, à la limite de la Nouvelle-Galles du Sud et du Queensland. Ces clans sont totémiques comme les clans matrilinéaires, mais, à la différence de ces derniers, chacun se confond avec une horde locale patrilinéaire, et le lien spirituel avec le totem s'établit, non plus charnellement, mais localement, par l'intermédiaire des sites totémiques situés sur le territoire de la horde. Deux conséquences découlent de cette situation, selon que la transmission du totem se fait elle aussi en ligne paternelle, ou que cette transmission est de type « conceptionnel ».

Dans le premier cas, le totémisme patrilinéaire n'ajoute rien à l'exogamie locale. Religion et structure sociale sont dans une relation harmonique : du point de vue du statut des individus, elles se redoublent. C'est l'inverse de ce que nous avions constaté dans le cas des clans matrilinéaires, car, la résidence étant toujours patrilocale en Australie, le rapport entre règle de filiation et règle de résidence était alors dysharmonique, composant leurs effets respectifs pour définir un statut individuel qui n'est jamais exactement celui de l'un ou de l'autre parent*. D'autre part, le totémisme est sans rapport avec la théorie indigène de la procréation. L'appar-

* Les termes *harmonique* et *dysharmonique* ont été définis, et leurs implications étudiées, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*.

tenance au même totem exprime seulement un phénomène local : la solidarité de la horde.

Quand la détermination du totem se fait par la méthode conceptionnelle (qu'il s'agisse, comme chez les Aranda, du site de conception ou, à l'ouest de l'Australie méridionale, du lieu de naissance), la situation se complique : la résidence étant, là aussi, patrilocale, la conception et la naissance ont toutes chances de se produire sur le territoire de la horde paternelle, conservant ainsi à la règle de transmission des totems un caractère indirectement patrilinéaire. Néanmoins, des exceptions peuvent se produire, surtout quand les familles se déplacent, et, dans de telles sociétés, il est seulement probable que le totem des enfants restera compris au nombre de ceux de la horde paternelle. Qu'il s'agisse d'une conséquence ou d'un phénomène concomitant, on ne trouve pas de règle d'exogamie totémique chez les Aranda (au moins chez ceux du Nord). Ceux-ci abandonnent la réglementation de l'exogamie aux rapports de parenté ou au système des sous-sections, lesquelles sont entièrement indépendantes des clans totémiques*. Il est frappant que, de façon corrélative, les prohibitions alimentaires soient plus souples, et même parfois inexistantes (comme chez les Yaralde), dans les sociétés à clans patrilinéaires, tandis que les formes strictes semblent toujours associées aux clans matrilinéaires.

On se contentera de citer, pour mémoire, une dernière forme de totémisme décrite par Elkin : le totémisme « de rêve » (*dream totemism*) qui se rencontre au Nord-Ouest, chez les Karadjeri, et dans deux régions de l'ouest de l'Australie méridionale, chez les Dieri, Macumba et Loritja. Le totem « de rêve » peut être révélé à la future mère quand elle ressent les premières atteintes de sa grossesse, parfois après l'ingestion d'une viande qui lui semble d'essence surnaturelle, parce que anormalement grasse. Le totem « rêvé » demeure distinct du totem « cultuel », déterminé par le lieu de naissance de l'enfant.

D'une longue analyse, reprise et complétée par d'autres travaux, et que nous n'avons fait ici que brièvement résumer

* Sur ce point, les observations de Spencer et Gillen sont actuellement contestées. Nous y reviendrons dans un autre ouvrage. Contentons-nous de noter ici que, même dans l'interprétation moderne (Elkin *3*), les institutions aranda restent marquées différentiellement par rapport à celles de leurs voisins du Nord et du Sud.

et commenter, Elkin conclut qu'il existe en Australie des formes de totémisme hétérogènes. Celles-ci peuvent se cumuler : ainsi les Dieri, qui vivent dans le nord-ouest de l'Australie méridionale, possèdent simultanément un totémisme de moitié, un totémisme sexuel, un totémisme de clan matrilinéaire, et un totémisme cultuel lié à la résidence patrilocale. De plus, chez ces indigènes, le totem cultuel du frère de la mère est respecté par le fils de la sœur, en plus de celui de son père (le seul qu'il transmettra lui-même à ses fils). Dans le nord Kimberley, on trouve associés des totémismes de moitié, de horde patrilinéaire locale, et de rêve. Les Aranda du Sud ont des cultes totémiques patrilinéaires (qui se confondent avec des totems de rêve) et des cultes totémiques hérités du frère de la mère, tandis que, chez les autres Aranda, on trouve un totémisme conceptionnel individuel, associé au respect du totem maternel.

Il convient donc de distinguer des « espèces » irréductibles : le totémisme individuel ; le totémisme social, au sein duquel on distinguera, comme autant de variétés, les totémismes sexuel, de moitié, de section, de sous-section, et de clan (soit patrilinéaire, soit matrilinéaire) ; le totémisme cultuel, d'essence religieuse, qui comporte deux variétés : l'une, patrilinéaire, l'autre, conceptionnelle ; enfin, le totémisme de rêve, qui peut être social ou individuel.

Comme on voit, la démarche d'Elkin débute comme une saine réaction contre les amalgames, imprudents ou impudents, auxquels les théoriciens du totémisme ont eu recours, pour constituer le totémisme sous forme d'institution unique, et récurrente dans un grand nombre de sociétés. Nul doute que l'immense effort d'investigation entrepris par les ethnologues australiens à la suite de Radcliffe-Brown, et singulièrement par Elkin, ne demeure comme la base indispensable de toute nouvelle interprétation des faits australiens. Sans manquer à l'admiration à laquelle ont droit une des plus fécondes écoles anthropologiques contemporaines et son illustre chef, on peut se demander si celui-ci ne s'est pas, sur le plan théorique aussi bien que méthodologique, laissé emprisonner dans un dilemme qui n'était nullement inéluctable.

Bien que son étude se présente sous une forme objective et empirique, il semble qu'Elkin entreprenne de reconstruire sur le terrain dévasté par la critique américaine. Son attitude

vis-à-vis de Radcliffe-Brown est plus équivoque. Comme on le verra plus loin, Radcliffe-Brown s'était prononcé sur le totémisme, en 1929, dans des termes aussi négatifs que ceux de Boas ; il avait cependant insisté davantage sur les faits australiens, en proposant des distinctions qui sont pratiquement les mêmes que celles reprises par Elkin. Mais, tandis que Radcliffe-Brown utilisait ces distinctions pour faire éclater, si l'on peut dire, la notion de totémisme, Elkin s'oriente dans une autre direction : de la diversité des formes australiennes de totémisme, il ne conclut pas, après Tylor, Boas, et après Radcliffe-Brown lui-même, que la notion de totémisme est inconsistante et qu'une révision attentive des faits conduit à la dissoudre. Il se borne à contester son unité, comme s'il croyait pouvoir sauver la réalité du totémisme, à condition de le ramener à une multiplicité de formes hétérogènes. Il n'y a plus, pour lui, *un* totémisme, mais *des* totémismes, dont chacun existe comme entité irréductible. Au lieu de contribuer à détruire l'hydre (et sur un terrain où cette action eût été décisive, en raison du rôle joué par les faits australiens dans l'élaboration des théories totémiques), Elkin la tronçonne et fait la paix avec les morceaux. Mais c'est la notion même de totémisme qui est illusoire, et non pas seulement son unité. Autrement dit, Elkin croit pouvoir *réifier* le totémisme, à la seule condition de l'*atomiser*. En parodiant la formule cartésienne, on pourrait dire qu'il divise la difficulté, *sous prétexte* de la mieux résoudre[5].

La tentative serait sans danger, et pourrait être simplement classée comme la quarante-deuxième, quarante-troisième ou quarante-quatrième théorie du totémisme, si — à la différence de la plupart de ses prédécesseurs — son auteur n'était pas un grand ethnographe de terrain. En pareil cas, la théorie risque de ricocher sur la réalité empirique et de la désagréger sous le choc. Et c'est ce qui se produit : on pouvait préserver l'homogénéité et la régularité des faits australiens (qui expliquent leur place éminente dans la réflexion ethnologique), mais à la condition de renoncer au totémisme comme à un mode synthétique de leur réalité ; ou bien, en maintenant — même dans la pluralité — le totémisme comme série réelle, on s'exposait à ce que les faits eux-mêmes fussent infectés par ce pluralisme. Au lieu de laisser éclater la doctrine pour mieux respecter les faits, Elkin dissocie les faits pour que la doctrine soit sauvée. Mais, en voulant conserver à tout prix une réalité au totémisme, il risque de réduire

l'ethnographie australienne à une collection de faits hétérogènes, entre lesquels il devient impossible de rétablir une continuité.

Dans quel état Elkin avait-il donc trouvé l'ethnographie australienne ? Sans nul doute, elle était près de succomber aux ravages de l'esprit de système. Il était trop tentant, nous l'avons dit, de considérer seulement les formes qui semblaient les mieux organisées, de les disposer en ordre de complexité croissante, enfin, de sous-estimer résolument ceux de leurs aspects qui — comme le totémisme aranda — se laissaient malaisément intégrer.

Mais, devant une situation de ce type, on peut réagir de deux façons. Soit en vidant, comme disent les Anglais, le bébé avec l'eau du bain, c'est-à-dire en abandonnant tout espoir d'interprétation systématique, plutôt que de la reprendre sur nouveaux frais. Soit en faisant suffisamment confiance aux ébauches d'ordre déjà entrevues pour élargir les perspectives, et chercher un point de vue plus général permettant d'intégrer les formes dont la régularité est acquise, et celles dont la résistance à la systématisation s'explique peut-être, non par des caractères intrinsèques, mais parce qu'on les a mal définies, incomplètement analysées, ou envisagées sous un angle trop étroit.

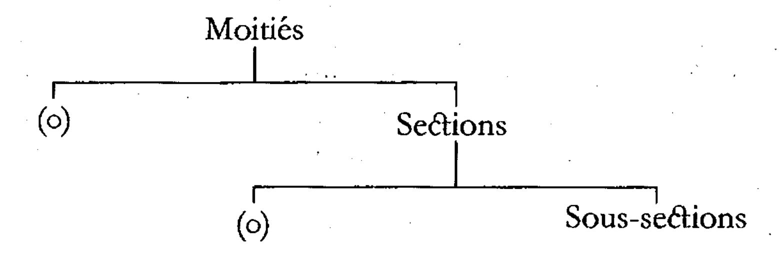
Le problème s'est posé, précisément en ces termes, à l'occasion des règles du mariage et des systèmes de parenté, et, dans un autre travail, nous nous sommes attaché à formuler une interprétation d'ensemble propre à rendre compte, à la fois, des systèmes dont l'analyse théorique était déjà faite, et d'autres, encore tenus pour irréguliers ou aberrants. Nous avons montré qu'*à condition de changer la conception qu'on se faisait, en général, des règles de mariage et des systèmes de parenté*, il était possible de donner, de l'ensemble des faits de ce type, une interprétation cohérente[6].

Or, dans le cas du totémisme, Elkin préfère ne pas remettre la notion en cause (sous réserve de remplacer la prétendue « espèce » sociologique par des variétés irréductibles et qui, de ce fait, deviennent elles-mêmes des espèces), et se résigner à ce que les phénomènes soient aussi soumis au morcellement. Il nous semble, au contraire (bien que ce ne soit pas ici la place de le montrer*), qu'il eût mieux valu

* La question sera reprise dans un autre ouvrage.

d'abord, en renouvelant la démarche évoquée au paragraphe précédent, chercher s'il était possible d'élargir le champ d'interprétation et ensuite lui ajouter des dimensions supplémentaires, dans l'espoir de reconstituer un système global, mais intégrant cette fois les phénomènes sociaux *et religieux*, même si la notion synthétique du totémisme ne devait pas résister à ce traitement.

Revenons sur la progression arithmétique des classes, puisque tout part de là. Ainsi qu'on l'a rappelé, beaucoup d'auteurs l'ont interprétée comme une série génétique. En fait, les choses ne sont pas si simples, car les moitiés ne se « transforment » pas en sections, ni les sections en sous-sections. Le schéma logique ne consiste pas en trois étapes, qu'on pourrait supposer successives : 2, 4, 8 ; il est plutôt du type :



Autrement dit : des organisations peuvent être seulement à moitiés, ou à sections, ou à sous-sections, ou encore, constituées par deux quelconques de ces formes à l'exclusion de la troisième, comme Elkin l'a démontré. Mais faut-il en conclure que la raison d'être ultime de ces modes de groupement ne peut être trouvée sur le plan sociologique, et qu'il faut la chercher sur le plan religieux ?

Considérons d'abord le cas le plus simple. La théorie des organisations dualistes a longtemps souffert d'une confusion majeure entre les systèmes à moitiés, empiriquement donnés et observables à l'état d'institution, et le schème dualiste, toujours impliqué dans les organisations à moitiés, mais qui se manifeste aussi ailleurs, sous des formes inégalement objectivées, et qui pourrait même être universel. Or, ce schème dualiste est sous-jacent, non seulement aux systèmes à moitiés, mais aux sections et aux sous-sections ; et il se manifeste déjà dans le fait que sections et sous-sections sont toujours des multiples de 2. C'est donc un faux pro-

blème, que de se demander si des organisations à moitiés ont nécessairement précédé dans le temps les formes plus complexes. Elles l'ont pu, là où le schème s'était déjà concrétisé en institution ; mais le schème dualiste a pu, aussi, prendre immédiatement, sur le plan institutionnel, une forme plus développée. Il est donc concevable que, selon les circonstances, la forme simple naisse par résorption de la forme complexe, ou qu'elle l'ait précédée dans le temps. La première hypothèse a été favorisée par Boas*, mais elle ne correspond certainement pas au seul mode de genèse possible, puisque nous avons nous-même vu, chez les Nambikwara du Brésil central, une organisation dualiste se constituer sous nos yeux, non par réduction de groupes précédemment plus nombreux, mais par composition de deux unités sociales simples, et d'abord isolées[7].

Le dualisme ne peut donc pas être conçu comme une structure sociale primitive, ou antérieure à d'autres. Au moins à l'état de schème, il fournit le substrat commun aux organisations à moitiés, à sections et à sous-sections. Toutefois, il n'est pas certain que le raisonnement puisse être étendu à ces dernières, car — à la différence du dualisme — il n'existe pas de schème quadripartite, ni à huit parties, décelable dans la pensée australienne *indépendamment des institutions concrètes* qui manifestent des structures de ce type. Pour toute l'Australie, les auteurs ne citent qu'un cas où la distribution en quatre sections (chacune désignée par le nom d'une espèce différente d'épervier) pourrait procéder d'une quadripartition exhaustive et systématique. D'autre part, si les divisions en sections et sous-sections étaient indépendantes de leur fonction sociologique, elles devraient se rencontrer en n'importe quel nombre. Dire que les sections sont toujours quatre, les sous-sections toujours huit, serait tautologique, puisque leur nombre fait partie de leur définition ; mais il est significatif que la sociologie australienne n'ait pas eu besoin de forger d'autres termes, pour caractériser les systèmes d'échange restreint. On a bien signalé, en Australie, des organisations à six classes : elles sont le fait de sociétés à quatre sections, que de fréquents mariages entre leurs membres ont amenées à désigner deux de leurs sections respectives du même nom :

* *Cf.* plus haut, p. 460.

SOCIÉTÉ I		SOCIÉTÉ II
a	*(c = e)*	*g*
b	*(d = f)*	*h*

Il est vrai que Radcliffe-Brown a montré que, pour la réglementation des mariages, les Kariera se préoccupent moins de l'appartenance à la section convenable, que du degré de parenté. Et chez les Wulamba (précédemment appelés Murngin) de la terre d'Arnhem, les sous-sections ne jouent pas de rôle réel dans la réglementation du mariage, puisque celui-ci a lieu avec la cousine croisée matrilatérale, qui correspondrait mieux à un système à quatre sections[8]. Plus généralement, les conjoints préférés ou prescrits, s'ils appartiennent normalement à une classe donnée (section ou sous-section), ne sont pas seuls à l'occuper. D'où l'idée que les sections et sous-sections n'ont pas pour fonction unique, ni peut-être même principale, de réglementer les mariages : selon plusieurs auteurs, dont Elkin, elles constitueraient plutôt une sorte de méthode abrégée, pour classer les individus, à l'occasion des cérémonies intertribales, dans des catégories de parenté correspondant aux besoins du rituel.

Elles peuvent, sans doute, remplir cette fonction, à la façon d'un code simplifié, donc plus facile à utiliser quand se posent des questions d'équivalence entre plusieurs dialectes, ou entre plusieurs langues. Parce que simplifié par rapport aux systèmes de parenté propres à chaque groupe, ce code néglige nécessairement des différences. Mais, s'il doit remplir sa fonction, il ne peut pas non plus contredire les codages plus complexes. Reconnaître que chaque tribu possède deux codes pour exprimer sa structure sociale : le système de parenté et les règles du mariage d'une part, l'organisation en sections ou sous-sections d'autre part, n'entraîne en aucune façon, et même exclut, que ces codes soient destinés par nature à transmettre des messages différents. Le message reste le même ; seuls peuvent différer les circonstances et les destinataires :

Les sous-sections des Murngin sont fondées sur un système de mariage et de filiation, et elles constituent dans leur essence une structure de parenté. Elles opèrent une généralisation à partir de la structure de parenté développée, où le nombre des relations est bien plus élevé, en classant ensemble des groupes de parents, et en les désignant par un seul terme. Par cette méthode de regroupement,

les termes de parenté sont ramenés à huit, puisque le système des sous-sections comporte huit divisions (Warner, p. 117).

La méthode est particulièrement utile lors des assemblées intertribales :

Pour les grandes cérémonies, les gens viennent de plusieurs centaines de kilomètres à la ronde [...] et leurs terminologies de parenté peuvent être complètement différentes. Mais les noms de sections sont pratiquement les mêmes, et il n'y en a que huit : il est donc relativement plus facile, pour un indigène, de découvrir quelle est sa relation, quant à la section, avec un total étranger (Warner, p. 122).

Mais — comme nous l'avons montré ailleurs — on aurait tort d'en conclure que :

[...] contrairement à l'opinion des anciens auteurs, le système des sections et des sous-sections ne réglemente pas les mariages [...] parce que c'est le rapport de parenté entre homme et femme qui détermine en fin de compte qui ils épouseront [...] chez les Murngin, un homme épouse une femme B1 ou B2, s'il est lui-même A1 ou A2 (*ibid.*, p. 122-123).

Sans doute. Mais : 1) il ne peut pas en épouser une autre, et le système exprime donc, à sa manière, la réglementation des mariages au niveau des sections, sinon des sous-sections ; 2) même au niveau des sous-sections, la coïncidence se trouve rétablie entre classe et relation de parenté, à la seule condition d'admettre que les deux types de mariage sont pratiqués en alternance ; 3) « l'opinion des anciens auteurs » se fondait sur la considération de groupes qui, s'ils n'avaient peut-être pas eux-mêmes conçu le système des sous-sections avec toutes ses implications sociologiques, l'avaient au moins parfaitement assimilé. Ce n'est pas le cas des Murngin, qui ne peuvent être mis sur le même plan.

Il n'y a donc aucune raison, croyons-nous, de revenir sur la conception traditionnelle des classes matrimoniales.

Un système à quatre sections ne peut s'expliquer, à l'origine, que comme un procédé d'intégration sociologique d'un double dualisme (sans qu'il soit nécessaire que l'un soit historiquement antérieur à l'autre), et un système à huit sous-sections, comme une réduplication du même procédé. Car, si rien n'impose que les organisations à quatre sections aient été d'abord des organisations à moitiés, il nous semble raisonnable d'admettre une relation génétique entre organi-

sations à huit sous-sections et organisations à quatre sections : d'abord parce que, s'il n'en était pas ainsi, on devrait observer des organisations dotées d'un nombre quelconque de subdivisions ; et ensuite, parce que, si la double dualité est encore une dualité la triple dualité fait intervenir un nouveau principe. Celui-ci est décelable dans les systèmes à six classes du type ambrym-pentecôte. Mais, précisément, ces systèmes font défaut en Australie*, où les systèmes à huit sous-sections ne peuvent donc résulter que d'une opération du type : 2 × 4.

Comment interpréter alors les cas, invoqués par Elkin, où les sous-sections semblent purement totémiques, et sans incidence sur la réglementation des mariages ? D'abord, l'exploitation qu'il fait de ces exemples n'est pas absolument convaincante. Limitons-nous au cas des Murngin. Le système des sous-sections y est si peu étranger à la réglementation du mariage qu'il a été manipulé, de façon ingénieuse et compliquée, dans le seul but de rétablir la correspondance : en instaurant les sous-sections, les indigènes ont altéré leur mécanisme (par l'introduction d'une règle de mariage optionnel, appelée à fonctionner approximativement une fois sur deux), de manière à annuler l'incidence de la division en sous-sections sur les échanges matrimoniaux. La seule conclusion qu'on puisse tirer de cet exemple est qu'en faisant appel aux sous-sections les Murngin n'ont pas cherché à appliquer une méthode d'intégration sociale meilleure que celle qu'ils pratiquaient antérieurement, ou fondée sur des principes différents. Tout en maintenant une structure traditionnelle, ils l'ont, si l'on peut dire, costumée, en la déguisant sous des dehors empruntés à des populations voisines, et poussés par l'admiration qu'inspirent, semble-t-il, aux indigènes australiens, les institutions sociales très compliquées.

De tels emprunts, on connaît d'autres exemples :

Jadis, les Murinbata avaient seulement des moitiés patrilinéaires. Les sous-sections sont d'introduction récente, importées par quelques indigènes exceptionnellement intelligents et grands voya-

* On a soutenu le contraire (Lane), mais bien qu'un système du type dit karadjeri puisse théoriquement fonctionner avec trois lignées seulement, rien, dans les faits observés, ne suggère une tripartition effective, puisque Elkin a lui-même établi l'existence d'une quatrième lignée (Elkin *3*, édition de 1961, p. 77-79).

geurs, qui se sont fait instruire dans des campements étrangers, jusqu'à ce qu'ils aient parfaitement appris le mécanisme des sous-sections. Même quand on ne les comprend pas, ces règles jouissent d'un prestige considérable, bien qu'il y ait des réactionnaires de part et d'autre. Sans nul doute, le système des sous-sections exerce un attrait irrésistible sur ces tribus [...] Pourtant, en raison du caractère patrilinéaire du système antérieur, les sous-sections ont été maladroitement assignées, et il en est résulté un grand nombre de mariages irréguliers d'un point de vue formel, bien que les relations de parenté soient respectées (résumé d'après Stanner).

Parfois aussi, un système imposé du dehors demeure incompréhensible. T. G. H. Strehlow raconte l'histoire de deux Aranda méridionaux classés par leurs voisins venus du Nord dans des sous-sections différentes, bien qu'eux-mêmes se fussent toujours appelés l'un l'autre du nom de frère[9] :

Les deux méridionaux avaient été mis dans des classes différentes par ces nouveaux venus, parce que l'un d'eux avait épousé une femme originaire d'un groupe à huit sous-sections ; et le mariage était maintenant « légalisé » dans les termes d'une théorie étrangère. Ils achevèrent de me donner ces explications en formulant de sévères remarques sur les Aranda septentrionaux, assez présomptueux pour imposer leur système au vieux territoire du Sud, où les hommes avaient connu une existence policée sous le régime des quatre classes, aussi loin que pouvaient remonter les souvenirs et les traditions : « Le système à quatre classes est le meilleur des deux, pour nous, gens du Sud ; nous ne comprenons rien aux huit classes. C'est un système absurde et qui ne sert à rien, tout juste bon pour ces fous que sont les Aranda du Nord ; mais *nous*, nous n'avons pas hérité de *nos* ancêtres cette coutume stupide » (Strehlow, p. 72).

Posons donc que, chaque fois que les sections ou sous-sections ont été inventées, copiées, ou intelligemment empruntées, leur fonction fut d'abord sociologique, c'est-à-dire qu'elles servirent — et servent encore souvent — à coder, sous une forme relativement simple et applicable au-delà des limites tribales, le système de parenté et celui des échanges matrimoniaux. Mais, une fois ces institutions données, elles commencent à vivre d'une existence indépendante : comme objet de curiosité ou d'admiration esthétique ; comme symboles aussi, par leur complication, d'un type de civilisation plus élevée. À maintes reprises, elles ont dû être empruntées, pour elles-mêmes, par des populations voisines qui en comprenaient imparfaitement la fonction. Dans de tels cas, elles ont été approximativement

ajustées aux règles sociales préexistantes, ou même pas du tout. Leur mode d'existence demeure idéologique, les indigènes « jouent » aux sections ou aux sous-sections, ou ils les subissent, sans savoir véritablement s'en servir. Autrement dit, et à l'inverse de ce que croit Elkin, *ce n'est pas parce qu'ils sont totémiques que de tels systèmes doivent être déclarés irréguliers : c'est parce qu'ils sont irréguliers qu'ils ne peuvent être que totémiques*, le totémisme fournissant — à défaut de l'organisation sociale — le seul plan où il leur soit possible de fonctionner, en raison de son caractère spéculatif et gratuit. Encore le terme « irrégulier » n'a-t-il pas le même sens dans les deux cas. Elkin invoque ces exemples pour condamner implicitement tout effort de typologie systématique, qu'il tend à remplacer par un simple inventaire, ou description empirique, de modalités hétérogènes. Mais pour nous, le terme « irrégulier » ne contredit pas l'existence de formes régulières ; il s'applique seulement à des formes pathologiques, moins fréquentes qu'on ne se plaît à dire, et dont la réalité — à supposer qu'elle fût clairement établie — ne saurait être mise sur le même plan que celle des formes normales. Comme disait Marx, l'exanthème n'est pas aussi positif que la peau.

Derrière les catégories empiriques d'Elkin, ne peut-on d'ailleurs pas deviner l'ébauche d'un système ? Il oppose, à juste titre, le totémisme des clans matrilinéaires et celui des clans patrilinéaires. Dans le premier cas, le totem est « chair » ; il est « rêve » dans le second. Donc, organique et matériel dans un cas, spirituel et incorporel dans l'autre. De plus, le totémisme matrilinéaire atteste la continuité diachronique et biologique du clan, c'est la chair et le sang perpétués de génération en génération par les femmes de la lignée ; tandis que le totémisme patrilinéaire exprime « la solidarité locale de la horde », c'est-à-dire le lien externe, et non plus interne, territorial, et non plus biologique, qui unit synchroniquement — et non plus diachroniquement — les membres du clan.

Tout cela est vrai, mais faut-il conclure que nous avons affaire à des « espèces » sociologiques différentes ? C'est si peu certain que l'opposition peut être inversée : le totémisme matrilinéaire a aussi une fonction synchronique, qui est, sur chaque territoire patrilocal où viennent résider les épouses provenant de clans différents, d'exprimer dans la simultanéité la structure différentielle du groupe tribal. À

son tour, le totémisme patrilinéaire a une fonction diachronique : il exprime la continuité temporelle de la horde, en commémorant périodiquement, par le ministère des groupes cultuels, l'installation des ancêtres mythiques sur un territoire déterminé.

Loin d'apparaître hétérogènes, les deux formes de totémisme semblent donc plutôt dans un rapport de complémentarité. On passe de l'une à l'autre au moyen de transformations. Bien qu'avec des moyens différents, elles établissent toutes deux une connexion entre monde matériel et monde spirituel, diachronie et synchronie, structure et événement. Ce sont deux manières différentes, mais corrélatives, deux façons possibles parmi d'autres, de manifester des attributs parallèles de la nature et de la société.

Elkin le sent si bien qu'après avoir morcelé le totémisme en entités distinctes, il s'efforce de rendre à celles-ci quelque unité. Tous les types de totémisme, conclut-il, remplissent une double fonction, qui est d'exprimer, d'une part, la parenté et la coopération de l'homme avec la nature, d'autre part, la continuité entre le présent et le passé. Mais la formule est si vague et si générale qu'on ne comprend plus pourquoi cette continuité temporelle impliquerait que les premiers ancêtres dussent avoir une apparence animale, ni pourquoi la solidarité du groupe social devrait nécessairement s'affirmer sous la forme d'une pluralité de cultes. Ce n'est pas seulement le totémisme, mais toute philosophie et toute religion quelles qu'elles soient qui offrent les caractères par lesquels Elkin prétend définir celui-ci :

> [...] une philosophie qui [...] engendre assez de foi, d'espoir, et de courage, pour que l'homme, confronté à ses besoins quotidiens, veuille persévérer et persister, aussi bien comme individu que comme membre de la société (Elkin *2*, p. 131).

Fallait-il tant d'observations, tant d'enquêtes, pour aboutir à pareille conclusion ? Entre les analyses riches et pénétrantes d'Elkin et cette synthèse sommaire, on ne perçoit aucun lien. Le vide qui règne entre les deux plans évoque irrésistiblement celui qu'au XVIII[e] siècle on reprochait à l'harmonie de Grétry, en disant qu'entre ses hautes et ses basses, on ferait passer un carrosse[10].

CHAPITRE III

LES TOTÉMISMES FONCTIONNALISTES

On vient de voir comment Elkin a tenté de sauver le totémisme : en ouvrant son dispositif, pour laisser passer l'offensive américaine, tandis qu'il regroupait ses forces sur deux flancs, dont l'un s'appuie sur une analyse plus fine, et l'autre sur une synthèse plus grosse, que celles de ses devanciers. Mais, en vérité, cette stratégie reflète les influences majeures qu'il a subies, et qui le tirent dans des directions opposées : de Radcliffe-Brown, il a reçu une méthode d'observation scrupuleuse, et le goût de la classification ; tandis que l'exemple de Malinowski l'incite aux généralisations hâtives et aux solutions éclectiques. Les analyses d'Elkin s'inspirent des leçons de Radcliffe-Brown ; sa tentative de synthèse rejoint celle de Malinowski.

Malinowski admet, en effet, la réalité du totémisme. Toutefois, sa réponse aux critiques américaines ne consiste pas, comme celle d'Elkin, à rétablir le totémisme dans les faits, quitte à le morceler en entités distinctes, mais à transcender d'emblée le niveau de l'observation, pour saisir intuitivement le totémisme dans son unité et dans sa simplicité retrouvées. Dans ce but, Malinowski adopte une perspective plus biologique et psychologique, que proprement ethnologique. L'interprétation qu'il avance est naturaliste, utilitaire et affective[1].

Pour lui, le prétendu problème totémique se ramène à trois questions auxquelles il est facile de répondre, quand on les prend séparément. D'abord, pourquoi le totémisme met-il en œuvre des animaux et des plantes ? C'est que ceux-ci fournissent à l'homme sa nourriture, et que le besoin de nourriture tient la première place dans la conscience du primitif, où il suscite des émotions intenses et variées. Rien d'étonnant qu'un certain nombre d'espèces animales et végétales, qui constituent l'alimentation de base de la tribu, deviennent pour ses membres un centre majeur d'intérêt :

Courte est la route qui conduit de la forêt vierge à l'estomac, puis à l'esprit du sauvage : le monde s'offre à celui-ci comme un tableau confus où se détachent seulement les espèces animales et végétales utiles, et, en premier lieu, celles qui sont comestibles (Malinowski *1*, p. 27).

On demandera ce qui fonde la croyance en une affinité de l'homme avec les plantes et les animaux, les rites de multiplication, les prohibitions alimentaires, et les formes sacramentelles de consommation. L'affinité entre l'homme et l'animal est aisément vérifiable : comme l'homme, l'animal se déplace, émet des sons, exprime des émotions, possède un corps et un visage. Qui plus est, ses pouvoirs semblent supérieurs à ceux de l'homme : l'oiseau vole, le poisson nage, les reptiles changent de peau. Entre l'homme et la nature, l'animal occupe une position d'intermédiaire, et il inspire au premier des sentiments mélangés : admiration ou crainte, convoitise alimentaire, qui sont les ingrédients du totémisme. Les objets inanimés — plantes, phénomènes naturels ou objets manufacturés — n'interviennent qu'à titre de « formation secondaire [...] qui n'a rien à voir avec la substance du totémisme ».

Quant aux cultes, ils correspondent au désir de contrôler l'espèce, que celle-ci soit comestible, utile, ou dangereuse, et la croyance en un tel pouvoir entraîne l'idée d'une communauté de vie : il faut que l'homme et l'animal participent de la même nature, pour que le premier puisse agir sur le second. Il en résulte des « restrictions évidentes », telles l'interdiction de tuer ou de manger l'animal, ainsi que l'affirmation corrélative du pouvoir, dévolu à l'homme, de provoquer sa multiplication.

La dernière question concerne la concomitance, dans le totémisme, d'un aspect sociologique et d'un aspect religieux, car, jusqu'à présent, le premier seul a été envisagé. Mais c'est que tout rituel tend à la magie, et que toute magie tend à la spécialisation individuelle ou familiale :

Dans le totémisme, la multiplication magique de chaque espèce doit naturellement devenir le devoir ou le privilège d'un spécialiste assisté par ses proches parents (p. 28).

Comme la famille tend elle-même à se transformer en clan, l'affectation à chaque clan d'un totem différent ne pose pas de problème.

Ainsi, le totémisme va de soi :

Le totémisme nous apparaît comme une bénédiction donnée par la religion à l'homme primitif, dans son effort pour tirer du milieu ce qui peut lui être utile, et dans sa lutte pour la vie (p. 28).

Le problème est donc doublement renversé : le totémisme n'est plus un phénomène culturel, mais « le résultat naturel de conditions naturelles ». Dans son origine et dans ses manifestations, il relève de la biologie et de la psychologie, non de l'ethnologie. Il ne s'agit plus de savoir pourquoi le totémisme existe, là où il existe, et sous des formes différentes, dont l'observation, la description et l'analyse n'offrent qu'un intérêt secondaire. Le seul problème qui pourrait se poser — mais le pose-t-on ? — serait de comprendre pourquoi il n'existe pas partout[2]...

Gardons-nous, en effet, d'imaginer que, sous les coups de baguette — assez légers, dans les deux sens du terme — de la fée Malinowski, le totémisme s'est dissipé, à la façon d'une nuée. Le problème est simplement retourné. Et, de la scène, seule l'ethnologie, avec toutes ses conquêtes, son savoir et ses méthodes, pourrait bien avoir disparu.

Vers la fin de sa vie, Radcliffe-Brown devait contribuer de façon décisive à liquider le problème totémique, en réussissant à isoler et à dévoiler les problèmes réels qui se dissimulaient derrière les fantasmagories des théoriciens. C'est ce que nous appellerons sa seconde théorie. Mais il est indispensable d'examiner d'abord la première, dont la démarche, beaucoup plus analytique et plus rigoureuse dans son principe que celle de Malinowski, aboutit cependant à des conclusions très voisines.

Bien que Radcliffe-Brown ne l'eût sans doute pas volontiers admis, son point de départ se confond avec celui de Boas. Comme celui-ci, il se demande si « le terme de totémisme, pris dans son acception technique, n'a pas survécu à son utilité ». Comme Boas et presque dans les mêmes termes, il annonce son projet, qui sera de ramener le prétendu totémisme à un cas particulier des relations entre l'homme et les espèces naturelles, telles que les formulent les mythes et le rituel.

La notion de totémisme a été forgée avec des éléments empruntés à des institutions différentes. Rien qu'en Australie, on doit distinguer plusieurs totémismes : sexuel, local,

individuel ; de moitié, de section, de sous-section, de clan (patrilinéaire, et matrilinéaire), de horde, etc. :

> Tout ce que ces systèmes totémiques ont en commun est une tendance générale à caractériser les segments de la société par l'association de chaque segment avec quelques espèces naturelles, ou avec une portion de la nature. Cette association peut revêtir un grand nombre de formes différentes (Radcliffe-Brown *2*, p. 122).

Jusqu'à présent, on a surtout tenté de remonter à l'origine de chaque forme. Mais, comme nous ignorons tout, ou presque, du passé des sociétés indigènes, l'entreprise demeure conjecturale et spéculative.

Aux investigations historiques, Radcliffe-Brown entend substituer une méthode inductive, inspirée des sciences naturelles. Derrière la complexité empirique, on cherchera donc à atteindre quelques principes simples :

> Pouvons-nous montrer que le totémisme est une forme spéciale d'un phénomène universellement présent dans les sociétés humaines, et qu'il apparaît par conséquent dans toutes les cultures, mais sous des formes différentes ? (p. 123).

Durkheim fut le premier à poser le problème en ces termes. Tout en lui rendant hommage, Radcliffe-Brown rejette son argumentation, qui procède d'une analyse incomplète de la notion de sacré. Dire que le totem est sacré revient à constater qu'il existe une relation rituelle entre l'homme et son totem, étant admis que, par « relation rituelle », on désigne un ensemble d'attitudes et de conduites obligatoires. Par conséquent, la notion de sacré ne fournit pas d'explication ; elle renvoie seulement au problème général des relations rituelles[3].

Pour que l'ordre social soit maintenu (et s'il ne l'était pas, il n'y aurait plus de problème, puisque la société considérée disparaîtrait ou se transformerait en une société différente), il faut assurer la permanence et la solidarité des clans, qui sont les segments dont se compose la société. Cette permanence et cette solidarité ne peuvent reposer que sur des sentiments individuels, et ceux-ci réclament, pour se manifester efficacement, une expression collective, qui doit se fixer sur des objets concrets :

sentiments individuels d'attachement
↓
conduites collectives, ritualisées
↓
objet représentatif du groupe

Ainsi s'explique le rôle dévolu, dans les sociétés contemporaines, aux symboles tels que drapeaux, rois, présidents, etc.

Mais pourquoi le totémisme fait-il appel à des animaux ou à des plantes ? Durkheim a donné de ce phénomène une explication contingente : la permanence et la continuité du clan requièrent seulement un emblème, qui peut être — et qui doit être à l'origine — un signe arbitraire, assez simple pour que n'importe quelle société puisse en concevoir l'idée, même à défaut de moyens d'expression artistique. Si l'on a ultérieurement « reconnu » dans ces signes la représentation d'animaux ou de plantes, c'est que les animaux et les plantes sont présents, accessibles, faciles à signifier. Pour Durkheim, par conséquent, la place que fait le totémisme aux animaux et aux végétaux constitue une sorte de phénomène à retardement. Il était naturel qu'il se produisît, mais il n'offre rien d'essentiel. Au contraire, Radcliffe-Brown affirme que la ritualisation des rapports entre l'homme et l'animal fournit un cadre plus général et plus vaste que le totémisme, et à l'intérieur duquel le totémisme a dû s'élaborer. Cette attitude rituelle est avérée chez des peuples sans totémisme, comme les Eskimo, et on en connaît d'autres exemples, également indépendants du totémisme, puisque les insulaires andaman observent une conduite rituelle envers les tortues qui tiennent une place importante dans leur alimentation, les Indiens californiens envers les saumons, et tous les peuples arctiques envers les ours. Ces conduites sont, en fait, universellement présentes dans les sociétés de chasseurs[4].

Les choses en resteraient là, si aucune segmentation sociale n'apparaissait. Mais, que celle-ci se produise, et la segmentation rituelle et religieuse suivra automatiquement. Ainsi, dans le catholicisme, le culte des saints s'est développé avec l'organisation des paroisses et l'individualisation religieuse. La même tendance est au moins esquissée chez les Eskimo, avec la division en « peuple de l'hiver » et « peuple de l'été », et la dichotomie rituelle correspondante.

À la double condition d'admettre, comme l'observation le suggère toujours et partout, que les intérêts naturels suscitent des conduites ritualisées, et que la segmentation rituelle suit la segmentation sociale, le problème du totémisme s'évanouit, et fait place à un problème différent, mais qui a l'avantage d'être beaucoup plus général :

> Pourquoi la majorité des peuples qu'on appelle primitifs adoptent-ils, dans leurs coutumes et dans leurs mythes, une attitude rituelle envers les animaux et les autres espèces naturelles ? (p. 129).

Les analyses qui précèdent ont, pense Radcliffe-Brown, fourni la réponse : c'est un fait universellement attesté que toute chose ou tout événement, qui exerce une influence importante sur le bien-être matériel ou spirituel d'une société, tend à devenir l'objet d'une attitude rituelle. Si le totémisme choisit les espèces naturelles pour servir d'emblèmes sociologiques aux segments de la société, c'est tout simplement parce qu'avant l'apparition du totémisme, ces espèces faisaient déjà l'objet d'attitudes rituelles.

Radcliffe-Brown inverse ainsi l'interprétation durkheimienne, selon laquelle les totems sont l'objet d'attitudes rituelles (dans le langage de Durkheim : « sacrés »), parce qu'ils ont d'abord été appelés à servir d'emblèmes sociologiques. Pour Radcliffe-Brown, la nature est incorporée à l'ordre social, plutôt qu'elle ne lui est subordonnée. En fait, et à ce stade du développement de sa pensée, Radcliffe-Brown « naturalise », si l'on peut dire, la pensée durkheimienne. Il ne peut admettre qu'une méthode, ostensiblement empruntée aux sciences naturelles, conduise au résultat paradoxal de constituer le social sur un plan séparé. Dire que l'ethnologie est justiciable de la méthode des sciences naturelles revient, pour lui, à affirmer que l'ethnologie est une science naturelle. Il ne suffit donc pas — comme font les sciences naturelles, mais à un autre niveau — d'observer, de décrire, et de classer : l'objet d'observation lui-même doit relever de la nature, fût-ce humblement. L'interprétation finale du totémisme peut donner le pas à la segmentation sociale, sur la segmentation rituelle et religieuse ; l'une et l'autre demeurent, au même titre, fonction d'intérêts « naturels ». Selon la première théorie de Radcliffe-Brown, comme pour Malinowski, un animal ne devient « totémique » que s'il est, d'abord, « bon à manger ».

Pourtant, l'enquêteur incomparable que fut Malinowski savait, mieux que personne, qu'on ne vient pas à bout d'un problème concret à coup de généralités. Quand il étudie, non pas le totémisme dans son ensemble, mais la forme particulière qu'il prend aux îles Trobriand, les considérations biologiques, psychologiques et morales laissent le champ libre à l'ethnographie, et même à l'histoire[5].

Près du village de Laba'i se trouve un orifice, nommé Obukula, par où les quatre clans qui composent la société trobriandaise sont censés être sortis des profondeurs de la terre. D'abord émergea l'iguane, animal du clan lukulabuta ; puis le chien, du clan lukuba, lequel tenait alors le premier rang ; ensuite vint le cochon, représentant le clan malasi qui est actuellement le clan principal ; enfin, le totem du clan lukwasisiga : crocodile, serpent ou opossum, selon les versions. Le chien et le cochon se mirent à errer çà et là ; le chien trouva par terre un fruit de l'arbre *noku*, le flaira, et le mangea. Alors le cochon dit : « Tu as mangé du *noku*, tu as mangé de l'ordure, tu es de basse naissance. C'est moi qui serai le chef. » Depuis lors, la chefferie appartient à la plus haute lignée du clan malasi. En effet, le fruit du *noku*, recueilli seulement en période de disette, est tenu pour une nourriture inférieure (Malinowski *2*, vol. II, p. 499).

De l'aveu même de Malinowski, ces animaux totémiques sont loin d'avoir une égale importance dans la culture indigène. Dire, comme il le fait, que l'insignifiance du premier nommé — l'iguane — et des derniers venus — crocodile, serpent ou opossum — s'explique par le rang inférieur assigné aux clans correspondants est en contradiction avec sa théorie générale du totémisme, puisque cette explication est d'ordre culturel, non naturel : sociologique, et non plus biologique. Pour rendre compte de la hiérarchie des clans, Malinowski doit, en outre, envisager l'hypothèse selon laquelle deux clans proviendraient d'envahisseurs arrivés par mer, les deux autres représentant des autochtones. Outre que l'hypothèse est historique, donc non universalisable (à l'inverse de la théorie générale, qui prétend à l'universalité), elle suggère que le chien et le cochon pourraient figurer dans le mythe à titre d'animaux « culturels », et les autres, à titre d'animaux « naturels », parce que plus étroitement associés à la terre, à l'eau, ou à la forêt. Si l'on devait s'engager dans cette voie, ou dans une voie parallèle, il faudrait se référer à l'ethno-

zoologie mélanésienne (c'est-à-dire aux connaissances positives que les indigènes de cette partie du monde ont des animaux, à la manière dont ils les utilisent sur les plans technique et rituel, et aux croyances qu'ils entretiennent à leur sujet), et non pas à des préjugés utilitaristes, dépourvus de tout fondement empirique particulier. D'autre part, il est clair que des rapports comme ceux qu'on vient d'évoquer à titre d'exemple sont *conçus*, non *vécus*. En les formulant, l'esprit se laisse guider par une finalité théorique plutôt que pratique.

En second lieu, la recherche de l'utilité « à tout prix » se heurte à ces cas innombrables où les animaux ou plantes totémiques n'offrent aucune utilité décelable du point de vue de la culture indigène[6]. Pour respecter les principes, il faut alors manipuler la notion d'intérêt, lui donner chaque fois un sens approprié, de telle sorte que l'exigence empirique posée au départ se transforme progressivement en jeu verbal, pétition de principe, ou tautologie. Malinowski lui-même est incapable de s'en tenir à l'axiome (qui, pourtant, fonde son système) réduisant les espèces totémiques aux espèces utiles, et surtout comestibles : immédiatement, il lui faut avancer d'autres motifs : admiration ou crainte. Mais pourquoi rencontre-t-on, en Australie, des totems aussi hétéroclites que le rire, diverses maladies, le vomissement, et le cadavre ?

Un goût obstiné pour les interprétations utilitaires engage parfois dans une étrange dialectique. Ainsi, Miss McConnel affirme que les totems des Wik-Munkan (sur la côte du golfe de Carpentaria, en Australie septentrionale), reflètent des intérêts économiques : les tribus côtières ont pour totems le *dugong*, la tortue de mer, divers requins, crabes, huîtres et autres mollusques, ainsi que le tonnerre, « qui annonce la saison du vent du Nord », la marée haute, « qui apporte la nourriture », et un petit oiseau « censé protéger les opérations de pêche ». Les populations de l'intérieur ont aussi des totems en rapport avec leur milieu : rat de brousse, kangourou *wallaby*, jeune herbe « dont ces animaux se nourrissent », arrow-root, igname, etc.

Il est déjà plus difficile d'expliquer l'affection pour l'étoile filante — autre totem — « qui annonce la mort d'un parent ». Mais c'est, poursuit notre auteur, qu'en plus, ou à la place, de leur fonction positive

> [...] les totems peuvent représenter des choses dangereuses et désagréables, telles que crocodiles et mouches [ailleurs aussi : sang-

sues] qui offrent un intérêt social négatif, en ce sens qu'on ne peut pas les ignorer, mais qu'on peut les multiplier, pour nuire aux ennemis et aux étrangers (McConnel, p. 183).

À ce compte, on trouverait difficilement quelque chose qui, sous un rapport ou sous un autre, positivement ou négativement (ou même, à cause de son indifférence ?), ne puisse être dite offrir un intérêt, et la théorie utilitaire et naturaliste se ramènerait à une série de propositions vides de contenu.

Pourtant, Spencer et Gillen avaient suggéré, il y a longtemps, une explication beaucoup plus satisfaisante de l'inclusion, au nombre des totems, d'espèces qu'un utilitarisme naïf tiendrait simplement pour nuisibles :

> Les mouches et les moustiques sont un tel fléau qu'à première vue, on a du mal à comprendre pourquoi il existe des cérémonies destinées à assurer leur multiplication [...] Cependant, il ne faut pas oublier que les mouches et les moustiques, bien que très détestables en eux-mêmes, sont intimement associés à ce que l'indigène souhaite obtenir par-dessus tout en certaines périodes de l'année, c'est-à-dire une forte pluie (p. 161).

Ce qui revient à poser — et la formule pourrait être étendue au champ entier du totémisme — que mouches et moustiques ne sont pas perçus comme des *stimulants*, mais qu'ils sont conçus comme des *signes*.

Dans l'étude que nous avons analysée dans un précédent chapitre, Firth semble encore porté vers les explications utilitaires. L'igname, le taro, la noix de coco, le fruit de l'arbre à pain, sont les denrées principales de Tikopia, et, comme telles, ils sont tenus pour infiniment précieux. Pourtant, quand on veut comprendre pourquoi les poissons comestibles sont exclus du système totémique, ce type d'interprétation doit être nuancé : avant la pêche, le poisson constitue une entité vague et indifférenciée ; il n'est pas là, présent et observable, comme les plantes alimentaires le sont dans les jardins et les vergers. Aussi les rituels de pêche ne sont pas répartis entre les clans ; ceux-ci les célèbrent solidairement autour des pirogues sacrées, par l'opération desquelles les hommes s'approprient les poissons :

> [...] quand il s'agit des plantes alimentaires, la société s'intéresse à leur croissance ; quand il s'agit du poisson, elle s'intéresse à sa capture (Firth *1*, p. 614).

La théorie est ingénieuse ; mais, même si on l'acceptait, elle montrerait déjà que la relation entre l'homme et ses besoins est médiatisée par la culture, et ne peut être conçue simplement en termes de nature. Comme Firth lui-même le remarque :

[...] la plupart des espèces animales totémiques n'offrent pas d'intérêt économique bien marqué (Firth *1*, p. 395).

Même en ce qui concerne les aliments végétaux, un autre ouvrage de Firth suggère que les choses sont plus complexes que l'interprétation utilitaire ne l'admet. La notion d'intérêt économique comporte plusieurs aspects qu'il convient de distinguer, et qui ne coïncident pas toujours entre eux, ni chacun d'eux avec les conduites sociologiques et religieuses. C'est ainsi qu'on peut ranger les plantes alimentaires en ordre hiérarchique décroissant, selon qu'on envisage leur place dans l'alimentation (I), le travail nécessaire à leur culture (II), la complexité du rituel destiné à assurer leur croissance (III), la complexité des rites de récolte (IV), enfin, l'importance religieuse des clans qui contrôlent les espèces principales (V), à savoir : Kafika (igname), Taumako (taro), Tafua (cocotier), Fangarere (arbre à pain). En résumant les indications de Firth (tableau IV), on aboutit au tableau suivant :

(I)	(II)	(III)	(IV)	(V)
taro	taro	igname	igname	*Kafika*
arbre à pain	igname	taro	taro	*Taumako*
cocotier	pulaka			
	(*Alocasia* sp.)	cocotier	arbre à pain	*Fangerere*
bananier	cocotier	bananier	sagou	*Tafua*
pulaka	bananier	arbre à pain	cocotier	
sagou	arbre à pain	sagou	bananier	
igname	sagou	pulaka	pulaka	

(Firth *2*, p. 65.)

Le tableau ne correspond pas au système totémique, puisque le nombre des plantes qui y figurent est plus élevé ; l'igname, contrôlé par le clan plus haut placé, et dont le rituel est aussi le plus complexe, tant pour la culture que pour la récolte, occupe la dernière place pour l'importance alimentaire, la seconde pour le travail exigé. Le bananier et le palmier à sagou, non « totémiques », font l'objet d'un rituel plus important, soit pour la culture, soit pour la récolte, que l'arbre à pain et le cocotier, pourtant « totémiques », etc.

Il est peu probable que Radcliffe-Brown ait eu clairement conscience de l'évolution de sa pensée au cours des trente dernières années de sa vie, car même ses écrits les plus tardifs témoignent d'une grande fidélité à l'esprit de ses anciens travaux. D'ailleurs, cette évolution ne s'est pas faite progressivement : on dirait que deux tendances ont toujours coexisté en lui, et que tantôt l'une, tantôt l'autre, s'est davantage affirmée selon le moment et l'occasion. Au fur et à mesure qu'il vieillissait, chaque tendance s'est précisée et affinée, rendant l'opposition plus patente, mais il est impossible de prédire que l'une d'elles l'aurait finalement emporté.

On ne doit donc pas se montrer trop surpris que, dix ans exactement après qu'il a formulé sa première théorie du totémisme, Radcliffe-Brown se soit opposé à Malinowski à propos de la magie, et que l'interprétation qu'il avance alors de ce phénomène, pourtant très proche de l'autre, soit aussi éloignée que possible de ses idées antérieures. Plus cohérent en cette occurrence, Malinowski avait traité le problème de la magie de la même façon que celui du totémisme : en faisant appel à des considérations psychologiques générales. Tous les rites et pratiques magiques se réduiraient à un moyen, pour l'homme, d'abolir ou d'atténuer l'anxiété qu'il ressent, quand il s'engage dans des entreprises dont l'issue est incertaine. La magie aurait ainsi une finalité pratique et affective[7].

Notons tout de suite que la connexion postulée par Malinowski, entre magie et risque, n'est nullement évidente. Toute entreprise comporte un risque, fût-ce seulement celui d'échouer, ou que le résultat ne réponde pas pleinement à l'espérance de l'auteur. Or, pour chaque société, la magie occupe un secteur bien délimité, qui inclut certaines entreprises et qui laisse les autres en dehors. Prétendre que les premières sont précisément celles que la société tient pour incertaines, serait une pétition de principe, puisqu'il n'existe pas de critère objectif permettant de décider quelles entreprises les sociétés humaines tiennent pour plus ou moins risquées, indépendamment du fait que certaines d'entre elles sont accompagnées par des rites. On connaît des sociétés où des types d'activité, qui comportent des dangers certains, demeurent étrangers à la magie. C'est le cas des Ngindo, petite tribu bantou de très bas niveau technique et écono-

mique, qui mène une vie précaire dans les forêts du Tanganyika méridional, et chez qui l'apiculture forestière joue un rôle important :

> Compte tenu du fait que l'apiculture expose à de nombreux risques : longues marches nocturnes dans une forêt hostile, et rencontre d'essaims non moins hostiles à des hauteurs vertigineuses, il pourrait paraître stupéfiant qu'elle ne s'accompagne d'aucun rituel. Mais on m'a fait remarquer que le danger n'appelle pas nécessairement le rituel. Plusieurs tribus, qui vivent de la chasse, s'attaquent au plus gros gibier sans beaucoup de cérémonie. Et le rituel est fort peu mêlé à la quête alimentaire quotidienne des Ngindo (Crosse-Upcott, p. 98).

La relation empirique, postulée par Malinowski, n'est donc pas vérifiée. Et surtout, comme le remarque Radcliffe-Brown, l'argumentation qu'il avance (à la suite, d'ailleurs, de Loisy[8]) serait tout aussi plausible si on en inversait les termes, pour aboutir à une thèse exactement opposée :

> [...] à savoir, qu'à défaut du rite et des croyances associées, l'individu n'éprouverait pas d'anxiété ; et que le rite a pour effet psychologique de créer un sentiment d'insécurité et de danger. Il est peu vraisemblable qu'un insulaire andaman estimerait périlleux de consommer de la viande de *dugong*, de porc ou de tortue, s'il n'existait pas un ensemble de rites spéciaux, dont le but déclaré est de le protéger contre ces dangers.
>
> Si donc une théorie ethnologique affirme que la magie et la religion procurent à l'homme la confiance en soi, le bien-être moral et un sentiment de sécurité, on pourrait tout aussi bien dire qu'elles font naître, chez les hommes, des peurs et des angoisses dont ils seraient autrement exempts (Radcliffe-Brown *3*, p. 148-149).

Donc, ce n'est pas parce que les hommes éprouvent de l'anxiété dans certaines situations qu'ils ont recours à la magie, mais parce qu'ils ont recours à la magie que ces situations sont génératrices d'anxiété. Or, l'argumentation vaut aussi contre la première théorie du totémisme de Radcliffe-Brown, puisqu'elle revient à affirmer que les hommes adoptent une attitude rituelle envers les espèces animales et végétales qui leur inspirent de l'intérêt — il faut entendre : de l'intérêt spontané. Ne pourrait-on aussi bien dire (et la bizarrerie des listes de totems ne suggère-t-elle pas) que c'est plutôt en raison des attitudes rituelles qu'ils observent envers ces espèces, que les hommes sont amenés à leur trouver un intérêt ?

On pourrait, certes, concevoir qu'au début de la vie en

société, et même encore aujourd'hui, des individus en proie à l'anxiété aient inventé, et inventent toujours, des conduites compulsives pareilles à celles qu'on observe chez les psychopathes : sur cette multitude de variations individuelles s'exercerait une sorte de sélection sociale, qui, comme la sélection naturelle le fait pour les mutations, préserverait et généraliserait celles qui sont utiles à la perpétuation du groupe et au maintien de l'ordre, tout en éliminant les autres. Mais cette hypothèse, difficilement vérifiable dans le présent, et pas du tout pour un lointain passé, n'ajouterait rien à la simple constatation que des rites naissent et disparaissent irrégulièrement.

Pour que le recours à l'anxiété fournisse ne fût-ce qu'une ébauche d'explication, il faudrait savoir d'abord en quoi l'anxiété consiste, et ensuite quelles relations existent entre une émotion confuse et désordonnée, d'une part, et, de l'autre, des conduites marquées au sceau de la plus rigoureuse précision, et qui se répartissent entre plusieurs catégories distinctes. Par quel mécanisme la première engendrerait-elle les secondes ? L'anxiété n'est pas une cause ; c'est la manière dont l'homme perçoit, subjectivement et obscurément, un désordre intérieur dont il ignore même s'il est physique ou mental. S'il existe une connexion intelligible, celle-ci devra être cherchée entre les conduites articulées, et des structures de désordre dont la théorie reste à faire, et non pas entre ces conduites et le reflet de phénomènes inconnus sur l'écran de la sensibilité.

La psychiatrie, dont se réclame implicitement Malinowski, se charge elle-même de nous apprendre que les conduites des malades sont symboliques, et que leur interprétation relève d'une grammaire, c'est-à-dire d'un code qui, comme tout code, est, par nature, extra-individuel[9]. Ces conduites peuvent s'accompagner d'anxiété, ce n'est pas l'anxiété qui les produit. Le vice fondamental de la thèse de Malinowski est de prendre pour une cause ce qui, dans la meilleure des hypothèses, n'est qu'une conséquence, ou un phénomène concomitant.

Comme l'affectivité est le côté le plus obscur de l'homme, on a été constamment tenté d'y recourir, oubliant que ce qui est rebelle à l'explication n'est pas propre, de ce fait, à servir d'explication. Une donnée n'est pas première, parce qu'elle est incompréhensible : ce caractère indique seulement que l'explication, si elle existe, doit être cherchée sur un autre

plan. Sinon, on se contentera d'attacher au problème une autre étiquette, en croyant l'avoir résolu.

Que cette illusion ait vicié les réflexions sur le totémisme, le premier état de la doctrine de Radcliffe-Brown suffit déjà à le montrer. C'est elle, aussi, qui ruine la tentative de Freud dans *Totem et tabou.* On sait que Kroeber avait quelque peu changé d'attitude vis-à-vis de cet ouvrage, vingt ans après l'avoir d'abord condamné pour ses inexactitudes et sa méthode peu scientifique. En 1939 pourtant, il s'accuse d'injustice : n'aurait-il pas écrasé un papillon sous un marteau-pilon ? Si Freud renonçait, ce qu'il semble avoir fait, à considérer le meurtre du père comme un événement historique, on pourrait y voir l'expression symbolique d'une virtualité récurrente : modèle générique et intemporel d'attitudes psychologiques impliquées par des phénomènes ou institutions qui se répètent, tels que le totémisme et les tabous (Kroeber *3*, p. 306).

Mais la vraie question n'est pas là. À l'inverse de ce que soutient Freud, les contraintes sociales, positives et négatives, ne s'expliquent, ni quant à leur origine, ni quant à leur persistance, par l'effet de pulsions ou d'émotions qui réapparaîtraient avec les mêmes caractères, au cours des siècles et des millénaires, chez des individus différents. Car, si la récurrence des sentiments expliquait la persistance des coutumes, l'origine des coutumes devrait coïncider avec l'apparition des sentiments, et la thèse de Freud ne serait pas modifiée, même si l'impulsion parricide correspondait à une situation typique, au lieu d'un événement historique*[10].

Nous ne savons et ne saurons jamais rien de l'origine première de croyances et de coutumes dont les racines plongent dans un lointain passé ; mais, pour ce qui est du présent, il est certain que les conduites sociales ne sont pas jouées spontanément par chaque individu, sous l'effet d'émotions actuelles. Les hommes n'agissent pas, en tant que membres du groupe, conformément à ce que chacun ressent comme individu : chaque homme ressent en fonction de la manière dont il lui est permis ou prescrit de se conduire. Les coutumes sont données comme normes externes, avant d'engendrer des sentiments internes, et ces normes insensibles

* À la différence de Kroeber, notre attitude envers *Totem et tabou* s'est donc plutôt durcie avec les années : *cf. Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 609-610.

déterminent les sentiments individuels, ainsi que les circonstances où ils pourront, ou devront, se manifester.

D'ailleurs, si les institutions et les coutumes tiraient leur vitalité d'être continuellement rafraîchies et revigorées par des sentiments individuels, pareils à ceux où se trouverait leur première origine, elles devraient receler une richesse affective toujours jaillissante, qui serait leur contenu positif. On sait qu'il n'en est rien, et que la fidélité qu'on leur témoigne résulte, le plus souvent, d'une attitude conventionnelle. À quelque société qu'il appartienne, le sujet est rarement capable d'assigner une cause à ce conformisme : tout ce qu'il sait dire est que les choses ont toujours été ainsi, et qu'il agit comme on a agi avant lui. Ce genre de réponse nous semble parfaitement véridique. La ferveur ne transparaît pas dans l'obédience et dans la pratique, comme ce devrait être le cas si chaque individu assumait les croyances sociales parce qu'à tel ou tel moment de son existence il les aurait intimement et personnellement vécues. L'émotion vient bien, mais quand la coutume, indifférente en elle-même, est violée.

Il semble que nous rejoignions Durkheim[11] ; mais, en dernière analyse, Durkheim dérive aussi les phénomènes sociaux de l'affectivité. Sa théorie du totémisme part du besoin, et elle s'achève dans un recours au sentiment. Comme nous l'avons déjà rappelé, l'existence de totems résulte, pour lui, de la reconnaissance d'effigies animales ou végétales, dans ce qui n'était d'abord que des signes non figuratifs et arbitraires. Mais pourquoi les hommes en sont-ils venus à symboliser par des signes leurs affiliations claniques ? En raison, dit Durkheim, de la « tendance instinctive » qui amène « des hommes de culture inférieure [...] associés dans une vie commune [...] à se peindre ou à se graver sur le corps des images qui rappellent cette communauté d'existence » (p. 332). Cet « instinct » graphique est donc à la base d'un système qui trouve son couronnement dans une théorie affective du sacré. Mais, comme celles qu'on vient de critiquer, la théorie durkheimienne de l'origine collective du sacré repose sur une pétition de principe : ce ne sont pas des émotions actuelles, ressenties à l'occasion des réunions et des cérémonies, qui engendrent ou perpétuent les rites, mais l'activité rituelle qui suscite les émotions. Loin que l'idée religieuse soit née « de milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même » (Durkheim, p. 313), ils la supposent.

En vérité, les pulsions et les émotions n'expliquent rien ; elles *résultent* toujours : soit de la puissance du corps, soit de l'impuissance de l'esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais des causes. Celles-ci ne peuvent être cherchées que dans l'organisme, comme seule la biologie sait le faire, ou dans l'intellect, ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie.

CHAPITRE IV

VERS L'INTELLECT[1]

Les Tallensi du nord de la Gold Coast sont divisés en clans patrilinéaires qui observent des prohibitions totémiques distinctes. Ce trait leur est commun avec les populations de la Haute-Volta, et même avec l'ensemble de celles du Soudan occidental. Il ne s'agit pas seulement d'une ressemblance formelle : les espèces animales les plus communément prohibées sont les mêmes sur toute l'étendue de ce vaste territoire, comme aussi les mythes invoqués pour rendre compte des prohibitions.

Les prohibitions totémiques des Tallensi comprennent des oiseaux tels que le canari, la tourterelle, la poule domestique ; des reptiles, comme le crocodile, le serpent, la tortue (terrestre et aquatique) ; certains poissons ; la grande sauterelle ; des rongeurs : écureuil et lièvre ; des ruminants : chèvre et mouton ; des carnivores, comme le chat, le chien et le léopard ; enfin, d'autres animaux : singe, porc sauvage, etc. :

Il est impossible de découvrir quelque chose de commun à toutes ces créatures. Certaines occupent une place importante dans la vie économique indigène, comme source de nourriture, mais de ce point de vue, la plupart sont négligeables. Beaucoup fournissent un mets de choix à ceux qui ont droit de les consommer ; la chair des autres est dédaignée. Aucun adulte ne mangerait de plein gré des sauterelles, des canaris ou des petits serpents comestibles, et seuls les jeunes enfants, qui mangent tout ce qu'ils trouvent, s'en accommoderaient. Plusieurs espèces sont tenues pour dangereuses, vraiment ou sur un plan magique : ainsi le crocodile, les serpents, le léopard, et toutes les bêtes féroces. En revanche, beaucoup sont parfaitement inoffensives, tant du point de vue pratique que magique. Quelques-unes ont place dans le maigre folklore des Tallensi, comme

c'est le cas de créatures aussi différentes que le singe, la tourterelle et le chat [...] Soit dit en passant, les clans qui ont le chat pour totem ne témoignent aucun respect aux chats domestiques, et les chiens domestiques ne reçoivent pas un traitement différent de ceux qui peuvent, ou ne peuvent pas les manger.

Les animaux totémiques des Tallensi ne forment donc une classe, ni au sens zoologique, ni au sens utilitaire, ni au sens magique. Tout ce qu'on peut dire est qu'en général, ils appartiennent à des espèces sauvages ou domestiques assez communes (Fortes, p. 141-142).

Nous voilà loin de Malinowski. Mais surtout, Fortes met en pleine lumière un problème que, depuis Boas, on entrevoit derrière les illusions suscitées par le totémisme. Pour comprendre les croyances et les prohibitions de cet ordre, il ne suffit pas de leur attribuer une fonction globale : procédé simple, concret, aisément transmissible sous forme d'habitudes contractées depuis l'enfance pour rendre apparente la structure complexe d'une société. Car une question se poserait encore, et qui est probablement fondamentale : pourquoi le symbolisme animal ? et surtout, pourquoi tel symbolisme plutôt que tel autre, puisqu'on a établi, au moins négativement, que le choix de certains animaux n'est pas explicable d'un point de vue utilitaire[2] ?

Dans le cas des Tallensi, on procédera par étapes. Il y a des animaux individuels, ou même, parfois, des espèces géographiquement localisées, qui sont l'objet de tabous, parce qu'on les rencontre au voisinage d'autels dédiés au culte d'ancêtres déterminés. Il ne s'agit pas là de totémisme, dans le sens habituellement donné à ce terme. Les « tabous de la terre » forment une catégorie intermédiaire, entre ces animaux ou espèces sacrés et les totems : ainsi les grands reptiles — crocodile, python, lézard arboricole ou aquatique — qui ne peuvent être tués dans l'enceinte d'un autel de la terre. Ils sont « gens de la Terre » dans le même sens où les hommes sont dits gens de tel ou tel village, et ils symbolisent la puissance de la Terre, qui peut être bénéfique ou maléfique. Déjà, la question se présente de savoir pourquoi certains animaux terrestres ont été choisis, et non d'autres : le python est particulièrement sacré sur le territoire dont un clan déterminé est le gardien, le crocodile sur celui d'un autre clan. En outre, l'animal est plus qu'un simple objet de prohibition : c'est un ancêtre, dont la destruction équivaudrait à un meurtre. Non que les Tallensi croient en la métempsycose, mais parce que les ancêtres, leurs descen-

dants humains, et les animaux sédentaires, sont tous unis par un lien territorial : « Les ancêtres [...] sont spirituellement présents dans la vie sociale de leurs descendants, de la même façon que les animaux sacrés sont présents dans les mares sacrées, ou sur le site auquel le groupe est identifié » (p. 143).

La société tallensi est donc comparable à un tissu, dont la chaîne et la trame correspondraient respectivement aux localités et aux lignées. Pour être intimement mêlés, ces éléments n'en constituent pas moins des réalités distinctes, accompagnées de sanctions et de symboles rituels particuliers, dans le cadre général offert par le culte des ancêtres. Les Tallensi savent qu'un individu, en tant que personne sociale, cumule des rôles multiples, dont chacun correspond à un aspect, ou une fonction, de la société, et que des problèmes d'orientation et de sélection se posent continuellement à lui : « Les symboles totémiques sont, comme tous les autres symboles rituels, les points de repère idéologiques que l'individu utilise pour se guider » (p. 144). Comme membre d'un clan élargi, un homme relève d'ancêtres communs et éloignés, symbolisés par des animaux sacrés ; comme membre d'une lignée, d'ancêtres plus rapprochés, symbolisés par des totems ; comme individu enfin, d'ancêtres particuliers qui lui révèlent son destin personnel, et qui peuvent se manifester à lui par l'intermédiaire d'un animal domestique, ou de quelque gibier :

> Mais quel est le thème psychologique commun à toutes ces formes de symbolisme animal ? Pour les Tallensi, les hommes et leurs ancêtres sont engagés dans une lutte sans fin. Les hommes cherchent, au moyen de sacrifices, à contraindre les ancêtres ou à se les concilier. Mais la conduite des ancêtres est imprévisible. Ils peuvent nuire ; et ils s'imposent à l'attention des hommes par la manière soudaine dont ils menacent la sécurité journalière, plutôt que par l'effet d'une bienveillante protection. C'est par une intervention agressive dans les affaires humaines qu'ils préservent l'ordre social. Quoi qu'ils fassent, les hommes ne peuvent jamais commander aux ancêtres. Comme les animaux des rivières ou de la forêt, ceux-ci sont remuants, trompeurs, partout présents ; leur conduite est imprévisible et agressive. Les relations entre les hommes et les animaux, telles qu'on les observe dans l'expérience, fournissent un symbole approprié des relations entre les hommes et les ancêtres, sur le plan de la causalité mystique (p. 145).

Dans ce rapprochement, Fortes trouve l'explication de la place prédominante dévolue aux animaux carnassiers : ceux que les Tallensi groupent sous le vocable « porteurs de

crocs », qui subsistent et se protègent en attaquant les autres animaux, et même parfois les hommes : « leur lien symbolique avec l'agressivité potentielle des ancêtres est évident ». Par leur vitalité, ces animaux sont aussi un symbole convenable de l'immortalité. Que ce symbolisme soit toujours d'un seul type, c'est-à-dire animal, provient du caractère fondamental de ce code social et moral, constitué par le culte des ancêtres ; que des symboles animaux différents soient utilisés s'explique par le fait que ce code comporte des aspects distincts.

Dans son étude sur le totémisme en Polynésie, Firth s'était déjà porté vers ce type d'explication :

> Les espèces naturelles, représentées dans le totémisme polynésien, sont le plus souvent des animaux, terrestres ou marins ; bien qu'elles figurent à l'occasion, les plantes n'occupent jamais une place prédominante. Il me semble que cette préférence pour les animaux s'explique par la croyance que la conduite du totem renseigne sur les actions ou les intentions du dieu. Comme les plantes sont immobiles, elles n'ont, de ce point de vue, guère d'intérêt. On favorise plutôt les espèces douées de motilité ou de locomotion, capables de mouvements très variés ; car elles offrent, souvent aussi, des caractères frappants — forme, couleur, férocité, et cris spéciaux — qui peuvent davantage figurer au nombre des moyens qu'emploient les êtres surnaturels pour se manifester (Firth *1*, p. 393).

Ces interprétations de Firth et de Fortes sont beaucoup plus satisfaisantes que celles des tenants classiques du totémisme, ou de ses premiers adversaires tels que Goldenweiser, parce qu'elles échappent au double écueil du recours, soit à l'arbitraire, soit à une évidence factice. Il est clair que, dans les systèmes dits totémiques, les espèces naturelles ne fournissent pas des dénominations quelconques à des unités sociales qui auraient pu aussi bien se désigner d'autre façon ; et il n'est pas moins clair qu'en adoptant un éponyme animal ou végétal, une unité sociale n'affirme pas implicitement qu'entre elle et lui existe une affinité substantielle : qu'elle descend de lui, qu'elle participe à sa nature, ou qu'elle s'en nourrit... La connexion n'est pas arbitraire ; et ce n'est pas, non plus, une relation de contiguïté. Reste que, comme Firth et Fortes l'entrevoient, elle soit fondée sur la perception d'une ressemblance. Encore faut-il savoir où se situe cette ressemblance, et sur quel plan elle est appréhendée. Peut-on dire, comme les auteurs qu'on vient de citer, qu'elle est d'ordre physique ou moral, transposant ainsi l'empirisme de

Malinowski, du plan organique et affectif, à celui de la perception et du jugement ?

On notera d'abord que l'interprétation n'est concevable que dans le cas de sociétés qui disjoignent la série totémique de la série généalogique, tout en leur reconnaissant une égale importance : une série peut évoquer l'autre, parce qu'elles ne sont pas liées. Mais, en Australie, les deux séries se confondent, et la ressemblance intuitivement perçue, invoquée par Fortes et Firth, serait inconcevable du fait même de cette contiguïté. Dans un grand nombre de tribus d'Amérique du Nord ou du Sud, aucune ressemblance n'est implicitement ou explicitement postulée ; la connexion entre les ancêtres et les animaux est externe et historique : ils se sont connus, rencontrés, heurtés, ou associés. C'est ce que disent aussi beaucoup de mythes africains, et même tallensi. Tous ces faits incitent à chercher la connexion sur un plan beaucoup plus général, et les auteurs que nous discutons ne sauraient s'y opposer, puisque la connexion qu'ils suggèrent eux-mêmes est seulement inférée.

En second lieu, l'hypothèse a un champ d'application très restreint. Firth l'adopte pour la Polynésie, en raison de la préférence qu'on y constate pour les totems animaux ; et Fortes reconnaît qu'elle vaut surtout pour certains animaux « porteurs de crocs ». Que fera-t-on des autres, et que fera-t-on des végétaux, là où ils tiennent une place plus importante ? Que fera-t-on, enfin, des phénomènes ou objets naturels, des états normaux ou pathologiques, des objets manufacturés, qui, tous, peuvent servir de totems, et qui jouent un rôle non négligeable, parfois même essentiel, dans certaines formes de totémisme australien et indien ?

Autrement dit, l'interprétation de Firth et de Fortes est doublement étroite. Elle est, d'abord, limitée aux cultures qui possèdent un culte des ancêtres très développé, ainsi qu'une structure sociale de type totémique ; et ensuite, parmi celles-là, aux formes de totémisme principalement animal, ou même restreint à certains types d'animaux. Or — et nous sommes, sur ce point, d'accord avec Radcliffe-Brown — on ne viendra pas à bout du prétendu problème totémique en imaginant une solution à champ d'application limité, puis en manipulant les cas rebelles jusqu'à ce que les faits veuillent bien s'incliner, mais en atteignant d'emblée un niveau suffisamment général pour que tous les cas observés puissent y figurer comme des modes particuliers.

Enfin et surtout, la théorie psychologique de Fortes repose sur une analyse incomplète. Il est possible que, d'un certain point de vue, les animaux soient, en gros, comparables aux ancêtres. Mais cette condition n'est pas nécessaire, et elle n'est pas suffisante. Si l'on nous permet l'expression, *ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.* Entendons par là qu'il n'y a pas, d'abord, des animaux qui se ressemblent entre eux (parce qu'ils participent tous au comportement animal) et des ancêtres qui se ressemblent entre eux (parce qu'ils participent au comportement ancestral), enfin, une ressemblance globale entre les deux groupes, mais, d'une part, des animaux qui diffèrent les uns des autres (parce qu'ils relèvent d'espèces distinctes, dont chacune a une apparence physique et un genre de vie qui lui sont propres), et d'autre part des hommes — dont les ancêtres forment un cas particulier — qui diffèrent entre eux (parce qu'ils sont répartis entre des segments de la société occupant chacun une position particulière dans la structure sociale). La ressemblance, que supposent les représentations dites totémiques, est *entre ces deux systèmes de différences.* Firth et Fortes ont accompli un grand progrès en passant, du point de vue de l'*utilité subjective*, à celui de l'*analogie objective.* Mais, ce progrès une fois acquis, le passage reste à faire, de l'*analogie externe* à l'*homologie interne*[3].

L'idée d'une ressemblance objectivement perçue entre les hommes et les totems poserait déjà un problème dans le cas des Azandé, qui comptent au nombre de leurs totems des animaux imaginaires : serpent huppé, serpent arc-en-ciel, léopard d'eau, animal-tonnerre (Evans-Pritchard *1*, p. 108). Mais, même chez les Nuer, dont les totems correspondent tous à des êtres ou objets réels, il faut reconnaître que la liste forme un bien bizarre assortiment : lion, cobe onctueux (un bovidé), lézard monitor, crocodile, divers serpents, tortue, autruche, aigrette, oiseau *durra*, divers arbres, papyrus, courge, divers poissons, abeille, fourmi rouge, rivière et ruisseau, bétail à robe diversement marquée, animaux monorchides, cuir, chevron (de charpente), corde, diverses parties du corps des animaux, enfin plusieurs maladies. Quand on considère ces totems dans leur ensemble,

[...] on peut dire qu'aucun facteur utilitaire bien marqué ne préside à leur choix. Les mammifères, oiseaux, poissons, plantes, et objets, qui sont le plus utiles aux Nuer, ne figurent pas au nombre de leurs totems. Les observations sur le totémisme nuer ne confirment donc pas la thèse de ceux qui voient dans le totémisme, principalement ou exclusivement, l'expression rituelle d'intérêts empiriques (Evans-Pritchard *3*, p. 80).

L'argument est explicitement dirigé contre Radcliffe-Brown, et Evans-Pritchard rappelle qu'il avait été déjà formulé par Durkheim à propos de théories analogues[4]. Ce qui suit pourrait s'appliquer à l'interprétation de Firth et de Fortes :

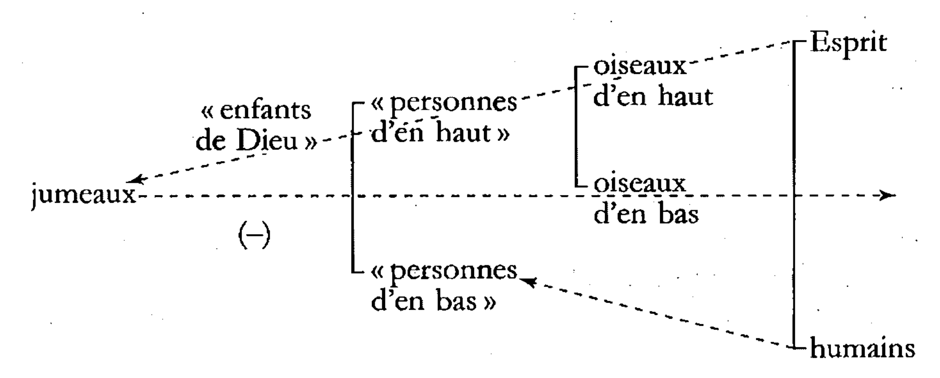
En général, les totems nuer ne sont, pas davantage, les créatures qu'on pourrait s'attendre à rencontrer, en raison de quelque particularité frappante, propre à retenir l'attention. Bien au contraire, les créatures qui ont inspiré l'imagination mythopoétique des Nuer, et qui tiennent la première place dans leurs contes, n'apparaissent pas comme totems, sinon rarement et de façon peu significative (*ibid.*, p. 80).

Notre auteur se défend donc de répondre à la question — rencontrée constamment, et comme un leitmotiv, depuis le début de notre exposé — de savoir pourquoi les mammifères, oiseaux, reptiles, et arbres, sont devenus les symboles des relations entre la puissance spirituelle et les lignées. Tout au plus remarque-t-il que des croyances diffuses peuvent préparer certains êtres à remplir cette fonction : les oiseaux volent, et sont donc mieux à même de communiquer avec l'esprit suprême, qui réside dans le ciel. L'argument ne s'applique pas aux serpents, bien qu'à leur manière, ils soient aussi des manifestations de l'esprit. Les arbres, rares en savane, sont tenus pour des bienfaits divins, en raison de l'ombre qu'ils portent ; les rivières et les ruisseaux ont des rapports avec l'esprit des eaux. Quant aux animaux monorchides, et à ceux dont le pelage offre une apparence remarquable, on croit qu'ils sont les signes visibles d'une activité spirituelle exceptionnellement puissante.

À moins de revenir à un empirisme et à un naturalisme qu'Evans-Pritchard rejette à juste titre, il faut bien reconnaître que ces considérations indigènes ont peu de portée. Car, si l'on exclut que les eaux soient l'objet d'attitudes rituelles en raison de leur fonction biologique ou économique, leur relation supposée à l'esprit des eaux se réduit à

une manière toute verbale d'exprimer la valeur spirituelle qu'on leur prête, ce n'en peut être l'explication. Il en est de même pour les autres cas. En revanche, Evans-Pritchard a su pousser en profondeur certaines analyses qui lui permettent de démonter, si l'on peut dire, pièce par pièce, les relations qui, dans la pensée des Nuer, unissent certains types d'hommes à certaines espèces d'animaux.

Pour définir les jumeaux, les Nuer emploient des formules qui, au premier abord, semblent contradictoires. D'une part, ils disent que les jumeaux sont « une personne » (*ran*) ; de l'autre, ils affirment que les jumeaux ne sont pas « des personnes » (*ran*), mais « des oiseaux » (*dit*). Pour interpréter correctement ces formules, il faut envisager, étape par étape, le raisonnement qu'elles impliquent. Manifestations de puissance spirituelle, les jumeaux sont d'abord des « enfants de dieu » (*gat kwoth*) et — le ciel étant le séjour divin — ils peuvent être dits aussi « personnes d'en haut » (*ran nhial*). Sous ce rapport, ils s'opposent aux humains ordinaires, qui sont des « personnes d'en bas » (*ran piny*). Comme les oiseaux sont eux-mêmes « d'en haut », les jumeaux leur sont assimilés. Cependant, les jumeaux demeurent des êtres humains : tout en étant « d'en haut », ils sont relativement « d'en bas ». Mais la même distinction s'applique aux oiseaux, puisque certaines espèces volent moins haut et moins bien que d'autres : à leur manière, par conséquent, et tout en demeurant globalement « d'en haut », les oiseaux aussi peuvent être répartis selon le haut et le bas. On comprend donc pourquoi les jumeaux sont appelés du nom d'oiseaux « terrestres » : pintade, francolin, etc.



Le rapport, ainsi posé entre les jumeaux et les oiseaux, ne s'explique, ni par un principe de participation à la manière de Lévy-Bruhl, ni par des considérations utilitaires comme

celles invoquées par Malinowski, ni par l'intuition d'une ressemblance sensible, admise par Firth et Fortes. Nous sommes en présence d'une série d'enchaînements logiques unissant des rapports mentaux. Les jumeaux « sont des oiseaux », non parce qu'ils se confondent avec eux ou parce qu'ils leur ressemblent, mais parce que les jumeaux sont, par rapport aux autres hommes, comme des « personnes d'en haut » par rapport à des « personnes d'en bas » et, par rapport aux oiseaux, comme des « oiseaux d'en bas » par rapport à des « oiseaux d'en haut ». Ils occupent donc, comme les oiseaux, une position intermédiaire entre l'Esprit suprême et les humains.

Bien que non expressément formulé par Evans-Pritchard, ce raisonnement le conduit à une importante conclusion. Car ce genre d'inférence ne s'applique pas seulement aux relations particulières que les Nuer établissent entre les jumeaux et les oiseaux (si étroitement parallèles, d'ailleurs, à celles que les Kwakiutl de la Colombie britannique conçoivent entre les jumeaux et les saumons, que ce seul rapprochement suffit à suggérer que, dans les deux cas, la démarche se fonde sur un principe plus général) mais à toute relation postulée entre groupes humains et espèces animales. Comme Evans-Pritchard le dit lui-même, cette relation est d'ordre métaphorique (*ibid.*, p. 90 : *poetic metaphors*). Les Nuer parlent des espèces naturelles, par analogie avec leurs propres segments sociaux tels que les lignées, et la relation entre une lignée et une espèce totémique est conçue sur le modèle de ce qu'ils appellent *buth* : relation entre lignées collatérales issues d'un ancêtre commun. Le monde animal est donc pensé en termes de monde social. Il y a la communauté (*cieng*) des animaux carnivores — lion, léopard, hyène, chacal, chien sauvage et chien domestique — qui comprend, comme une de ses lignées (*thok dwiel*), les mangoustes qui se subdivisent en sous-lignées : variétés de mangoustes, de petits félins, etc. Les herbivores forment une collectivité ou classe (*bab*), comprenant tous les bovidés : antilopes, gazelles, buffles et vaches ; et les lièvres, moutons, chèvres, etc. Le « peuple sans pieds » groupe les lignées de serpents, et le « peuple des rivières » réunit tous les animaux qui hantent les cours d'eau et les marécages : crocodiles, lézards monitor, tous les poissons, les oiseaux aquatiques et les oiseaux pêcheurs, ainsi, d'ailleurs, que les indigènes anuak et balak dinka, qui n'élèvent pas de bétail et sont des pêcheurs et des

jardiniers sur berges. Les oiseaux forment une vaste communauté subdivisée en plusieurs lignées : « enfants de Dieu », « neveux des enfants de Dieu », et « fils ou filles de nobles » (*ibid.*, p. 90).

Ces classifications théoriques sont à la base des représentations totémiques :

Par conséquent, la relation totémique ne peut être cherchée dans la nature propre du totem, mais dans les associations qu'il évoque pour l'esprit (*ibid.*, p. 82).

Formule à laquelle Evans-Pritchard a donné récemment une expression plus rigoureuse :

Sur les créatures, sont projetés des notions et des sentiments dont l'origine se trouve ailleurs qu'en elles (Evans-Pritchard *4*, p. 19).

Pour fécondes que soient ces vues, elles appellent cependant deux réserves. En premier lieu, l'analyse de la théorie indigène de la gémellité est trop étroitement subordonnée à la théologie propre des Nuer :

La formule [assimilant les jumeaux à des oiseaux] ne traduit pas une relation dyadique entre les jumeaux et les oiseaux, mais une relation triadique entre les jumeaux, les oiseaux, et Dieu. C'est par rapport à Dieu que les jumeaux et les oiseaux offrent un caractère commun [...] (Evans-Pritchard *3*, p. 132).

La croyance en une divinité suprême n'est pourtant pas nécessaire pour que s'établissent des relations de ce type, puisque nous les avons, nous-même, mises en évidence dans des sociétés d'esprit beaucoup moins théologique que celle des Nuer*. En formulant de la sorte son interprétation, Evans-Pritchard risque donc de la restreindre : comme Firth et Fortes (bien qu'à un moindre degré), il présente une interprétation générale dans le langage d'une société particulière, et il limite ainsi sa portée.

En second lieu, Evans-Pritchard ne semble pas avoir mesuré l'importance de la révolution accomplie, quelques

* Comparer, de ce point de vue, le schéma de la p. 524 du présent travail avec celui que nous avons donné dans *La Geste d'Asdiwal* (Annuaire 1958-1959 de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, p. 20 ; republié dans *Les Temps modernes*, nº 179, mars 1961, p. 1099).

années avant la publication de *Nuer Religion*, par Radcliffe-Brown avec sa seconde théorie du totémisme*. Celle-ci diffère beaucoup plus radicalement de la première, que les ethnologues anglais ne s'en sont généralement doutés. À notre sens, elle ne parachève pas seulement la liquidation du problème totémique : elle met au jour le véritable problème, qui se pose à un autre niveau et en termes différents, et qui n'avait pas encore été clairement aperçu, bien que sa présence puisse, en dernière analyse, apparaître comme la cause profonde des intenses remous que le problème totémique a provoqués dans la pensée ethnologique. Il serait peu croyable, en effet, que de nombreux et grands esprits se soient évertués sans motif raisonnable, même si l'état des connaissances, et des préjugés tenaces les empêchaient d'en prendre conscience, ou ne le leur en révélaient qu'une apparence déformée. C'est vers cette seconde théorie de Radcliffe-Brown qu'il faut donc, maintenant, tourner notre attention[5].

Sans que son auteur lui-même en souligne la nouveauté, cette théorie apparaît vingt-deux ans après la première, dans la *Huxley Memorial Lecture for 1951* intitulée « The Comparative Method in Social Anthropology ». En fait, Radcliffe-Brown l'offre comme un exemple de cette méthode comparative qui peut seule permettre à l'anthropologie de formuler des « propositions générales ». C'est de la même manière que la première théorie avait été introduite (*cf.* plus haut, p. 504-507). De l'une à l'autre, il y a donc continuité sur le plan méthodologique. Mais la ressemblance s'arrête là[6].

Les tribus australiennes de la rivière Darling, en Nouvelle-Galles du Sud ont une division en deux moitiés exogamiques et matrilinéaires, appelées respectivement Faucon (*Eaglehawk*) et Corneille (*Crow*). D'une telle organisation sociale, on peut chercher à donner une explication historique : par exemple, deux populations ennemies auraient un jour décidé de faire la paix, et, pour mieux l'assurer, elles auraient convenu que, dorénavant, les hommes d'un groupe épouseraient des femmes de l'autre groupe et réciproque-

* En 1960 encore, Evans-Pritchard paraît croire que la contribution de Radcliffe-Brown au problème du totémisme se réduit à son article de 1929 (Evans-Pritchard *4*, p. 19, n. 1).

ment. Comme nous ignorons tout du passé des tribus en question, ce genre d'explication est condamné à rester gratuit et conjectural.

Cherchons donc plutôt s'il existe ailleurs des institutions parallèles. Les Haida des îles de la reine Charlotte, en Colombie britannique, sont divisés en moitiés matrilinéaires exogamiques, appelées respectivement Aigle (*Eagle*) et Corbeau (*Raven*). Un mythe haida raconte qu'à l'origine des temps, l'aigle était le maître de toute l'eau du monde, qu'il gardait enfermée dans un panier étanche. Le corbeau vola le panier, mais, tandis qu'il survolait les îles, l'eau se répandit sur la terre : ainsi furent créés les lacs et les rivières où les oiseaux se désaltèrent depuis, et que vinrent peupler les saumons qui constituent la principale nourriture des hommes.

Les oiseaux éponymes de ces moitiés australiennes et américaines appartiennent donc à des espèces très voisines, et symétriquement opposées. Or, il existe, en Australie, un mythe qui ressemble beaucoup à celui qu'on vient de résumer : le faucon tenait jadis l'eau enfermée dans un puits obturé par une grosse pierre qu'il soulevait quand il voulait boire. La corneille surprit ce manège et, voulant boire à son tour, elle enleva la pierre, gratta sa tête pleine de vermine au-dessus de l'eau, et oublia de reboucher le puits. Toute l'eau s'écoula, donnant naissance au réseau hydrographique de l'Australie orientale, et les poux de l'oiseau se transformèrent en poissons dont, à présent, les indigènes se nourrissent. Faudra-t-il, dans l'esprit des reconstructions historiques, imaginer des relations anciennes entre l'Australie et l'Amérique, pour expliquer ces analogies ?

Ce serait oublier que les moitiés exogamiques australiennes — matrilinéaires et patrilinéaires — sont fréquemment désignées de noms d'oiseaux et qu'en Australie même, par conséquent, les tribus de la rivière Darling ne font qu'illustrer une situation générale. On trouve le cacatoès blanc opposé à la corneille en Australie occidentale, le cacatoès blanc opposé au cacatoès noir dans la province de Victoria. Les oiseaux totems sont aussi très répandus en Mélanésie ; les moitiés de certaines tribus de la Nouvelle-Irlande sont nommées d'après l'aigle de mer et l'épervier pêcheur, respectivement. En généralisant encore, on rapprochera des faits qui précèdent ceux ayant trait au totémisme sexuel (et non plus de moitiés), lui aussi dénoté par des oiseaux ou animaux assimilés : en Australie orientale la chauve-souris est le

totem masculin, la chouette, le totem féminin ; dans la partie septentrionale de la Nouvelle-Galles du Sud, ces fonctions sont respectivement dévolues à la chauve-souris et au grimpereau (*Climacteris* sp.). Enfin, il arrive que le dualisme australien se manifeste sur le plan des générations, c'est-à-dire qu'un individu soit placé dans la même catégorie que son grand-père et son petit-fils, tandis que son père et son fils sont mis dans la catégorie opposée. Le plus souvent, ces moitiés formées de générations alternées ne sont pas nommées. Mais, quand elles le sont, elles peuvent porter des noms d'oiseaux : ainsi, en Australie occidentale, martin-pêcheur et oiseau guêpier, ou encore, oiseau rouge et oiseau noir :

La question que nous posions au début : pourquoi tous ces oiseaux ? s'élargit donc. En plus des moitiés exogamiques, d'autres types de divisions dualistes sont dénotés par référence à une paire d'oiseaux. Qui plus est, il ne s'agit pas toujours d'oiseaux. En Australie, les moitiés peuvent être aussi associées à d'autres paires animales : deux espèces de kangourous dans une région, deux espèces d'abeilles dans une autre. En Californie, une moitié est associée au coyote, l'autre au chat sauvage (Radcliffe-Brown *4*, p. 113).

La méthode comparative consiste, précisément, à intégrer un phénomène particulier dans un ensemble, que le progrès de la comparaison rend de plus en plus général. Pour finir, on est confronté au problème suivant : comment expliquer que les groupes sociaux, ou segments de la société, soient distingués les uns des autres par l'association de chacun avec une espèce naturelle particulière ? Ce problème, qui est celui même du totémisme, en recouvre deux autres : comment chaque société conçoit-elle le rapport entre les êtres humains et les autres espèces naturelles (problème extérieur au totémisme, comme le prouve l'exemple des Andaman) ; et comment, d'autre part, des groupes sociaux viennent-ils à être identifiés au moyen d'emblèmes, de symboles, ou d'objets emblématiques ou symboliques ? Ce second problème déborde également les cadres du totémisme, puisque, de ce point de vue, un même rôle peut être dévolu, selon le type de communauté considérée, à un drapeau, à un blason, à un saint, ou à une espèce animale.

Jusqu'à présent, la critique de Radcliffe-Brown renouvelle celle qu'il avait formulée en 1929, strictement conforme, nous l'avons vu, à celle de Boas (*cf.* plus haut, p. 454 et 504). Mais sa conférence de 1951 innove en proclamant que cette critique ne suffit pas, car il subsiste un problème non résolu.

Même à supposer qu'on puisse offrir une explication satisfaisante de la prédilection « totémique » pour les espèces animales, il faudrait encore comprendre pourquoi telle espèce est retenue de préférence à telle autre :

> En vertu de quel principe des paires comme le faucon et la corneille, l'aigle et le corbeau, le coyote et le chat sauvage, sont-elles choisies pour représenter les moitiés d'une organisation dualiste ? La question n'est pas inspirée par une vaine curiosité. Si nous comprenions le principe, nous serions peut-être en mesure de savoir, par le dedans, comment les indigènes eux-mêmes se représentent l'organisation dualiste en fonction de leur structure sociale. En d'autres termes, au lieu de nous demander : pourquoi tous ces oiseaux ? nous pouvons nous demander : pourquoi, plus spécialement, le faucon et la corneille, et toutes les autres paires ? (*ibid.*, p. 114).

La démarche est décisive. Elle entraîne la réintégration du contenu dans la forme, et ouvre ainsi la voie à une véritable analyse structurale, également éloignée du formalisme et du fonctionnalisme. Car c'est bien une analyse structurale qu'entreprend Radcliffe-Brown, d'une part en consolidant les institutions avec les représentations, de l'autre en interprétant conjointement toutes les variantes du même mythe.

Ce mythe, connu dans plusieurs régions d'Australie, met en scène deux protagonistes, dont les conflits fournissent la matière principale du récit. Une version d'Australie occidentale se rapporte à Faucon et Corneille, le premier, oncle maternel du second et son beau-père potentiel aussi, en raison du mariage préférentiel avec la fille du frère de la mère. Le beau-père, réel ou potentiel, a le droit d'exiger de son gendre et neveu des présents de nourriture, et Faucon ordonne donc à Corneille de lui apporter un kangourou *wallaby*. Après une chasse fructueuse, Corneille succombe à la tentation : il mange le gibier, et prétend être rentré bredouille. Mais l'oncle refuse de le croire, et le questionne sur son ventre rebondi : c'est, dit Corneille, que, pour calmer sa faim, il s'est bourré de gomme d'acacia. Toujours incrédule, Faucon chatouille son neveu jusqu'à ce qu'il vomisse la viande. En guise de châtiment, il jette le coupable dans le feu, et l'y maintient jusqu'à ce que ses yeux rougissent et que ses plumes soient noircies, tandis que la douleur arrache à Corneille son cri, désormais caractéristique. Faucon décrète que Corneille ne chassera plus pour son compte, et qu'il sera réduit à voler le gibier. Depuis lors, les choses sont ainsi.

Impossible, poursuit Radcliffe-Brown, de comprendre ce

mythe sans se référer au contexte ethnographique. L'Australien se considère comme un « mangeur de viande » et le faucon et la corneille, oiseaux carnivores, sont ses principaux concurrents. Quand les indigènes chassent en allumant des feux de brousse, les faucons apparaissent vite, pour leur disputer le gibier fuyant les flammes : eux aussi sont des chasseurs. Perchées non loin des feux de campement, les corneilles attendent l'occasion de piller le festin.

Les mythes de ce type peuvent être comparés à d'autres, dont la structure est analogue, bien qu'ils mettent en scène des animaux différents. Ainsi, les indigènes qui vivent aux limites de l'Australie méridionale et de Victoria racontent que le kangourou et le phascolome (*wombat* : un autre marsupial, mais plus petit), qui constituent leurs principaux gibiers, étaient jadis amis. Un jour, Wombat entreprit de se faire une « maison » (l'espèce est terricole), et Kangourou se moqua de lui et le houspilla. Mais quand, pour la première fois, la pluie se mit à tomber, et que Wombat s'abrita dans sa « maison », il en refusa l'entrée à Kangourou, alléguant qu'elle était trop petite pour deux. Kangourou, furieux, frappa Wombat à la tête d'un coup de pierre, et lui aplatit le crâne ; et Wombat riposta, plantant une lance dans l'arrière-train de Kangourou. Ainsi, depuis, vont les choses : le wombat a la tête plate et vit dans un terrier ; le kangourou a une queue, et il vit à découvert :

> Bien sûr, ce n'est qu'une « histoire comme ça » (*a « just-so » story*) et qu'on peut juger puérile. Elle amuse l'auditoire, quand le narrateur met le ton. Mais, si l'on examine quelques douzaines de contes du même type, on leur découvre un thème commun. Les ressemblances et les différences entre les espèces animales sont traduites en termes d'amitié et de conflit, de solidarité et d'opposition. Autrement dit, l'univers de la vie animale est représenté sous forme de relations sociales, comme celles qui prévalent dans la société des hommes (Radcliffe-Brown *4*, p. 116).

Pour obtenir ce résultat, les espèces naturelles sont classées en couples d'oppositions, et cela n'est possible qu'à la condition de choisir des espèces qui offrent au moins un caractère commun, permettant de les comparer.

Le principe est clair, dans le cas du faucon et de la corneille qui sont les deux principaux oiseaux carnivores, tout en différant l'un de l'autre, le premier comme prédateur, le second, comme charognard. Mais comment interpréter la paire : chauve-souris - chouette ? Radcliffe-Brown confesse

avoir d'abord été séduit par leur caractère commun d'oiseaux nocturnes. Pourtant, dans une région de la Nouvelle-Galles du Sud, c'est le grimpereau, oiseau diurne, qui s'oppose à la chauve-souris, comme totem féminin : en effet, un mythe relate que le grimpereau a enseigné aux femmes l'art de grimper aux arbres.

Encouragé par cette première explication fournie par un informateur, Radcliffe-Brown interroge : « Quelle ressemblance y a-t-il entre la chauve-souris et le grimpereau ? », à quoi l'indigène répond, manifestement surpris d'une telle ignorance : « Mais voyons ! ils vivent tous deux dans les cavités des troncs d'arbres ! » Or, c'est aussi le cas de la chouette (*night owl*) et de l'engoulevent (*night jar*). Manger de la viande, vivre à l'abri des arbres, est un trait commun à la paire considérée, et offre un point de comparaison avec la condition humaine*. Mais il existe aussi une opposition intérieure à la paire, et sous-jacente à la similarité : tout en étant carnivores, deux oiseaux sont respectivement « chasseur » et « voleur ». Membres d'une même espèce, les cacatoès diffèrent par la couleur, soit blanche, soit noire ; des oiseaux pareillement arboricoles sont diurne ou nocturne, etc.

Par conséquent, la division « faucon-corneille » des tribus de la rivière Darling, dont on était parti, n'apparaît plus, au terme de l'analyse, que comme « un type d'application très fréquent d'un certain principe structural » (p. 123) ; ce principe consiste dans l'union de termes opposés. Au moyen d'une nomenclature spéciale, formée de termes animaux et végétaux (et c'est là son unique caractère distinctif) le prétendu totémisme ne fait qu'exprimer à sa manière — on dirait aujourd'hui, au moyen d'un code particulier — des corrélations et des oppositions qui peuvent être formalisées autrement ; ainsi, dans certaines tribus de l'Amérique du Nord et du Sud, par des oppositions du type : ciel-terre, guerre-paix, amont-aval, rouge-blanc, etc., et dont le modèle

* Comme nous allons un peu au-delà du texte de Radcliffe-Brown, on pourra nous demander en quoi la vie des oiseaux qui nichent au creux des arbres évoque la condition humaine. Or, on connaît au moins une tribu australienne où les moitiés étaient nommées d'après des parties d'arbre : « Chez les Ngeumba, la moitié gwaimudthen est divisée en *nhurai* (base) et *wangue* (milieu), tandis que la moitié gwaigulir est identifiée à *winggo* (sommet). Ces noms se rapportent aux différentes parties de l'ombre portée par les arbres, et ils font allusion aux emplacements respectivement occupés dans les campements [...] » (Thomas, p. 152).

le plus général et l'application la plus systématique se rencontrent peut-être en Chine, dans l'opposition des deux principes du yang et du yin : mâle et femelle, jour et nuit, été et hiver, de l'union desquels résulte une totalité organisée (*tao*) : couple conjugal, journée ou année. Le totémisme se ramène ainsi à une façon particulière de formuler un problème général : faire en sorte que l'opposition, au lieu d'être un obstacle à l'intégration, serve plutôt à la produire.

La démonstration de Radcliffe-Brown supprime définitivement le dilemme où étaient enfermés aussi bien les adversaires que les partisans du totémisme, puisque deux rôles seulement pouvaient être assignés par eux aux espèces vivantes : celui de stimulant naturel, ou celui de prétexte arbitraire. Les animaux du totémisme cessent d'être, seulement ou surtout, des créatures redoutées, admirées, ou convoitées : leur réalité sensible laisse transparaître des notions et des relations, conçues par la pensée spéculative à partir des données de l'observation. On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que « bonnes à manger » mais parce que « bonnes à penser ». Entre cette thèse et celle qui l'avait précédée, l'écart est si grand qu'on aimerait savoir si Radcliffe-Brown s'est rendu compte du chemin parcouru. La réponse se trouve peut-être dans les notes des cours professés par lui en Afrique du Sud, et dans le texte inédit d'une conférence sur la cosmologie australienne, qui sont les dernières occasions qu'il eut de s'exprimer avant sa mort survenue en 1955. Il n'était pas homme à admettre de bonne grâce qu'il pût changer d'avis, ni à reconnaître d'éventuelles influences. Et pourtant, il est difficile de ne pas noter que les dix années qui ont précédé sa *Huxley Memorial Lecture* furent marquées par le rapprochement de l'anthropologie et de la linguistique structurale. Pour tous ceux qui ont participé à l'entreprise, il est au moins tentant de croire qu'elle a pu trouver un écho dans la pensée de Radcliffe-Brown. Les notions d'opposition et de corrélation, celle de couple d'oppositions, ont une longue histoire ; mais c'est la linguistique structurale et, à sa suite, l'anthropologie structurale qui les ont remises en honneur dans le vocabulaire des sciences humaines ; il est frappant de les rencontrer sous la plume de Radcliffe-Brown avec toutes leurs implications, dont on a vu qu'elles le conduisent à

abandonner ses positions antérieures, encore marquées au sceau du naturalisme et de l'empirisme. Ce départ ne se fait toutefois pas sans hésitation : pendant un bref moment, Radcliffe-Brown semble incertain sur la portée de sa thèse, et sur son extension au-delà de l'aire des faits australiens :

La conception australienne de ce que nous désignons ici par le terme « opposition », est une application particulière de l'association par contrariété, qui est un trait universel de la pensée humaine, et qui nous incite à penser par paires de contraires : haut et bas, fort et faible, noir et blanc. Mais la notion australienne d'opposition combine l'idée d'une paire de contraires, et celle d'une paire d'adversaires (*ibid.*, p. 118).

Il est bien vrai qu'une conséquence — d'ailleurs, non encore clairement énoncée — du structuralisme moderne devrait être de tirer la psychologie associationniste du discrédit où elle est tombée[7]. L'associationnisme a eu le grand mérite d'esquisser les contours de cette logique élémentaire, qui est comme le plus petit commun dénominateur de toute pensée, et il ne lui a manqué que de reconnaître qu'il s'agissait là d'une logique originelle, expression directe de la structure de l'esprit (et, derrière l'esprit, sans doute, du cerveau), et non pas d'un produit passif de l'action du milieu sur une conscience amorphe. Mais, contrairement à ce que Radcliffe-Brown incline encore à croire, c'est cette logique des oppositions et des corrélations, des exclusions et des inclusions, des compatibilités et des incompatibilités, qui explique les lois de l'association, non le contraire : un associationnisme rénové devrait être fondé sur un système d'opérations qui ne serait pas sans analogie avec l'algèbre de Boole. Comme les conclusions mêmes de Radcliffe-Brown le montrent, son analyse des faits australiens le conduit au-delà d'une simple généralisation ethnographique : jusqu'aux lois du langage, et même de la pensée.

Ce n'est pas tout. Nous avons déjà noté que Radcliffe-Brown a compris qu'en matière d'analyse structurale, il est impossible de dissocier la forme du contenu. La forme n'est pas au-dehors, mais au-dedans. Pour percevoir la raison des dénominations animales, il faut les envisager concrètement ; car nous ne sommes pas libres de tracer une frontière, au-delà de laquelle l'arbitraire régnerait. Le sens ne se décrète pas, il n'est nulle part s'il n'est partout. Il est vrai que nos connaissances bornées nous interdisent fréquemment

de le pourchasser jusque dans ses derniers réduits : ainsi Radcliffe-Brown n'explique pas pourquoi certaines tribus australiennes conçoivent l'affinité entre la vie animale et la condition humaine sous le rapport des goûts carnassiers, tandis que d'autres tribus invoquent une communauté d'habitat. Mais sa démonstration suppose implicitement que cette différence est, elle aussi, significative et que, si nous étions suffisamment informés, nous pourrions la mettre en corrélation avec d'autres différences, décelables entre les croyances respectives des deux groupes, entre leurs techniques, ou entre les rapports que chacun entretient avec le milieu.

En effet, la méthode suivie par Radcliffe-Brown est aussi solide que les interprétations qu'elle lui suggère. Chaque niveau de la réalité sociale lui apparaît comme un complément indispensable, à défaut duquel il serait impossible de comprendre les autres niveaux. Les coutumes renvoient aux croyances, et celles-ci renvoient aux techniques ; mais les différents niveaux ne se reflètent pas simplement les uns les autres : ils réagissent dialectiquement entre eux, de telle sorte qu'on ne peut espérer en connaître un seul, sans avoir d'abord évalué, dans leurs relations d'opposition et de corrélation respectives, les *institutions*, les *représentations* et les *situations*. En chacune de ses entreprises pratiques, l'anthropologie ne fait ainsi qu'avérer une homologie de structure, entre la pensée humaine en exercice et l'objet humain auquel elle s'applique. L'intégration méthodologique du fond et de la forme reflète, à sa manière, une intégration plus essentielle : celle de la méthode et de la réalité.

CHAPITRE V

LE TOTÉMISME DU DEDANS[1]

Sans doute, Radcliffe-Brown aurait rejeté les conclusions que nous venons de tirer de sa démonstration, car, jusqu'à la fin de sa vie et comme une correspondance en fait foi*[2], il

* *Cf.* la lettre de Radcliffe-Brown à l'auteur du présent travail, dans S. Tax, L. C. Eiseley, I. Rouse, C. F. Voegelin éd., *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago, 1953, p. 109.

s'en est tenu à une conception empiriste de la structure. Nous croyons pourtant avoir tracé, sans la déformer, l'amorce d'une des voies ouvertes par sa conférence de 1951. Même s'il ne l'eût pas suivie, elle atteste la fécondité d'une pensée qui, bien que guettée par la vieillesse et par la maladie, portait en elle ces promesses de renouvellement.

Aussi neuve qu'apparaisse, dans la littérature ethnologique, la dernière théorie du totémisme de Radcliffe-Brown, il n'en est cependant pas l'inventeur ; mais il est peu probable qu'il se soit inspiré de devanciers dont la place est en marge de la réflexion proprement ethnologique. Compte tenu du caractère intellectualiste que nous avons reconnu à cette théorie, on pourra s'étonner que Bergson ait défendu des idées très voisines. Et pourtant, on trouve, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, l'esquisse d'une théorie dont il est intéressant de relever l'analogie qu'elle offre, sur certains points, avec celle de Radcliffe-Brown. Ce sera d'ailleurs l'occasion de poser un problème qui touche à l'histoire des idées, et qui permet aussi de remonter jusqu'aux postulats qu'impliquent les spéculations sur le totémisme : comment se peut-il qu'un philosophe, dont on sait quelle place il réserve à l'affectivité et à l'expérience vécue, se situe, quand il aborde un problème ethnologique, à l'extrême opposé de ceux, parmi les ethnologues, dont on pourrait considérer qu'à tous autres égards, la position doctrinale est proche de la sienne[3] ?

Dans *Les Deux Sources*, Bergson aborde le totémisme par le biais du culte des animaux, qu'il ramène à une modalité du culte des esprits. Le totémisme ne se confond pas avec la zoolâtrie, mais il suppose tout de même « que l'homme traite une espèce animale, ou même végétale, parfois un simple objet inanimé, avec une déférence qui n'est pas sans ressembler à la religion » (p. 192). Cette déférence semble liée, dans la pensée indigène, à la croyance en une identité entre l'animal ou la plante, et les membres du clan. Comment cette croyance peut-elle s'expliquer ?

La gamme des interprétations proposées s'échelonne entre deux hypothèses extrêmes, qu'il suffira donc d'examiner : soit une « participation » à la manière de Lévy-Bruhl, qui fait bon marché des sens multiples qu'offrent, dans les différentes langues, des expressions que nous traduisons par le verbe *être*, dont la signification est équivoque, même chez nous[4] ; soit la réduction du totem au rôle d'emblème et de

simple désignation du clan, comme fait Durkheim, mais alors, sans pouvoir rendre compte de la place occupée par le totémisme, dans la vie des peuples qui le pratiquent[5].

Ni l'une, ni l'autre interprétation ne permet d'ailleurs de répondre simplement et sans équivoque à la question posée par une prédilection évidente pour les espèces animales et végétales. On est donc amené à rechercher ce qu'il peut y avoir d'original, dans la manière dont l'homme perçoit et conçoit les plantes et les animaux :

> En même temps que la nature de l'animal semble se concentrer en une qualité unique, on dirait que son individualité se dissout dans un genre. Reconnaître un homme consiste à le distinguer des autres hommes ; mais reconnaître un animal est ordinairement se rendre compte de l'espèce à laquelle il appartient [...] Un animal a beau être du concret et de l'individuel, il apparaît essentiellement comme une qualité, essentiellement aussi comme un genre (Bergson, p. 192).

C'est cette perception immédiate du *genre*, au travers des individus, qui caractérise la relation entre l'homme et l'animal ou la plante ; c'est elle aussi qui aide à mieux comprendre « cette chose singulière qu'est le totémisme ». En effet, la vérité doit être cherchée à mi-chemin entre les deux solutions extrêmes qui viennent d'être rappelées :

> Qu'un clan soit dit être tel ou tel animal, il n'y a rien à tirer de là ; mais que deux clans compris dans une même tribu doivent nécessairement être deux animaux différents, c'est beaucoup plus instructif. Supposons, en effet, qu'on veuille marquer que ces deux clans constituent deux espèces, au sens biologique du mot [...] on donnera [...] à l'un des deux le nom d'un animal, à l'autre celui d'un autre. Chacun de ces noms, pris isolément, n'était qu'une appellation : ensemble, ils équivalent à une affirmation. Ils disent, en effet, que les deux clans sont *de sang différent* (Bergson, p. 193-194).

Nous n'avons pas besoin de suivre Bergson jusqu'au bout de sa théorie, car nous serions entraînés sur un terrain plus fragile[6]. Bergson voit, dans le totémisme, un moyen de l'exogamie, celle-ci étant elle-même l'effet d'un instinct destiné à prévenir les unions biologiquement nocives entre proches parents. Mais, si un tel instinct existait, le recours aux voies institutionnelles serait superflu. De plus, le modèle sociologique adopté serait en curieuse contradiction avec l'original zoologique qui l'aurait inspiré : les animaux sont endogames, non exogames ; ils s'unissent et se reproduisent exclusive-

ment dans les limites de l'espèce. En « spécifiant » chaque clan, et en les différenciant « spécifiquement » les uns des autres, on aboutirait donc — si le totémisme était fondé sur des tendances biologiques et sur des sentiments naturels — à l'inverse du résultat recherché : chaque clan devrait être endogame, comme une espèce biologique, et les clans demeureraient étrangers les uns aux autres.

Bergson a si bien conscience de ces difficultés qu'il s'empresse de modifier sa thèse sur deux points. Tout en maintenant la réalité du besoin qui pousserait les hommes à éviter les unions consanguines, il admet qu'aucun instinct « réel et agissant » ne lui corresponde. La nature remédie à cette carence par les voies de l'intelligence, en suscitant « une représentation imaginative qui détermine la conduite comme eût fait l'instinct » (p. 195). Mais, outre qu'on débouche ici en pleine métaphysique, cette « représentation imaginative » aurait, comme on vient de le voir, un contenu exactement inverse de son objet supposé. C'est sans doute pour surmonter ce second obstacle que Bergson doit réduire une représentation imaginative à une forme[7] :

> Lors donc qu'ils [les membres de deux clans] déclarent constituer deux espèces animales, ce n'est pas sur l'animalité, c'est sur la dualité qu'ils mettent l'accent (*ibid.*, p. 195).

Malgré la différence de leurs prémisses, c'est bien la conclusion de Radcliffe-Brown que Bergson énonce, vingt ans avant celui-ci.

Cette perspicacité du philosophe, qui lui impose, fût-ce à son corps défendant, la réponse juste à un problème ethnologique non encore résolu par les ethnologues de profession (la publication des *Deux Sources* est à peine postérieure à la première théorie de Radcliffe-Brown), est d'autant plus remarquable qu'un véritable chassé-croisé doctrinal se produit, à cette occasion, entre Bergson et Durkheim, pourtant contemporains. Le philosophe du mouvant trouve la solution du problème totémique sur le terrain des oppositions et des notions ; par une démarche inverse, Durkheim, aussi porté qu'il fût à remonter toujours aux catégories et même aux antinomies, a cherché cette solution sur le plan de l'indistinction. En effet, la théorie durkheimienne du totémisme se développe en trois temps, dont Bergson, dans sa cri-

tique, s'est contenté de retenir les deux premiers. Le clan se donne d'abord « instinctivement » un emblème (*cf.* plus haut, p. 516), qui peut n'être qu'un dessin sommaire, réduit à quelques traits. Ultérieurement, on « reconnaît » dans ce dessin une figuration animale, et on le modifie en conséquence. Enfin, cette figuration est sacralisée, par confusion sentimentale du clan et de son emblème.

Mais comment cette série d'opérations, que chaque clan exécute pour son compte et indépendamment des autres clans, peut-elle finalement s'organiser en système ? Durkheim répond :

Si le principe totémique a son siège d'élection dans une espèce animale ou végétale déterminée, il ne pouvait y rester localisé. Le caractère sacré est, au plus haut degré, contagieux ; il s'étendit donc de l'être totémique à tout ce qui y tient de près ou de loin [...] : substance dont il se nourrit [...] choses qui lui ressemblent [...] êtres divers avec lesquels il est constamment en rapport [...] Finalement le monde entier se trouva partagé entre les principes totémiques de la même tribu (Durkheim, p. 318).

Le terme « partagé » recouvre manifestement une équivoque, car un partage véritable ne résulte pas d'une limitation mutuelle et imprévue de plusieurs aires en expansion, dont chacune envahirait la totalité du champ si elle ne se heurtait au progrès des autres. La distribution qui résulterait serait arbitraire et contingente ; elle procéderait de l'histoire et du hasard, et il serait impossible de comprendre comment des distinctions passivement vécues, et subies sans avoir jamais été conçues, pourraient être à l'origine de ces « classifications primitives » dont, conjointement avec Mauss, Durkheim a établi le caractère systématique et cohérent[8] :

Il s'en faut que cette mentalité soit sans rapport avec la nôtre. Notre logique est née de cette logique [...] Aujourd'hui comme autrefois, expliquer, c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres [...] Toutes les fois que nous unissons par un lien interne des termes hétérogènes, nous identifions forcément des contraires. Sans doute, les termes que nous unissons ainsi ne sont pas ceux que rapproche l'Australien ; nous les choisissons d'après d'autres critères et pour d'autres raisons ; mais la démarche même par laquelle l'esprit les met en rapport ne diffère pas essentiellement.

. . . .

Ainsi, entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique, il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites

des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés. Ce qui paraît surtout caractériser la première, c'est un goût naturel, aussi bien pour les confusions intempérantes que pour les contrastes heurtés. Elle est volontiers excessive dans les deux sens. Quand elle rapproche, elle confond ; quand elle distingue, elle oppose. Elle ne connaît pas la mesure et les nuances, elle recherche les extrêmes ; elle emploie, par suite, les mécanismes logiques avec une sorte de gaucherie, mais elle n'en ignore aucun (Durkheim, p. 340-342).

Si nous avons longuement cité ces lignes, c'est d'abord, sans doute, parce qu'elles sont du meilleur Durkheim : celui qui admettait que toute vie sociale, même élémentaire, suppose, chez l'homme, une activité intellectuelle dont les propriétés formelles ne peuvent, par conséquent, être un reflet de l'organisation concrète de la société. Mais surtout le texte des *Formes élémentaires*, comme ceux que nous aurions pu tirer de la seconde préface aux *Règles*[9] et de l'essai sur les formes primitives de classification, montre les contradictions inhérentes à la perspective inverse, trop souvent adoptée par Durkheim quand il affirme le primat du social sur l'intellect. Or, c'est précisément dans la mesure où Bergson se veut le contraire d'un sociologue, au sens durkheimien du terme, qu'il peut faire, de la catégorie de genre et de la notion d'opposition, des données immédiates de l'entendement, utilisées par l'ordre social pour se constituer. Et c'est quand Durkheim prétend dériver, de l'ordre social, les catégories et les idées abstraites, que, pour rendre compte de cet ordre, il ne trouve plus à sa disposition que des sentiments, des valeurs affectives, ou des idées vagues, comme celles de contagion et de contamination. Sa pensée reste donc déchirée entre des exigences contradictoires. Ainsi s'explique ce paradoxe, bien illustré par l'histoire du totémisme, que Bergson soit en meilleure position que Durkheim, pour asseoir les fondements d'une véritable logique sociologique, et que la psychologie de Durkheim, autant que celle de Bergson, mais de façon symétrique et inverse, doive faire appel à l'informulé.

Jusqu'à présent, la démarche bergsonienne nous a paru faite de retraites successives : comme si, contraint de rompre devant les objections soulevées par sa thèse, Bergson avait été acculé malgré lui, le dos à la vérité du totémisme. Pourtant, cette interprétation ne va pas au fond des choses, car il se pourrait que la clairvoyance de Bergson eût des raisons

plus positives et plus profondes. S'il a su, mieux que les ethnologues ou avant eux, comprendre certains aspects du totémisme, n'est-ce pas que sa pensée témoigne de curieuses analogies avec celle de plusieurs peuples dits primitifs, qui vivent ou ont vécu le totémisme du dedans ?

Pour l'ethnologue, la philosophie de Bergson évoque irrésistiblement celle des Indiens Sioux, et lui-même aurait pu noter la ressemblance, puisqu'il avait lu et médité *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* En effet, Durkheim y reproduit (p. 284-285) une glose d'un sage dakota qui formule, dans un langage proche de celui de *L'Évolution créatrice*, une métaphysique commune à tout le monde sioux, depuis les Osage au Sud jusqu'aux Dakota au Nord, et selon laquelle les choses et les êtres ne sont que les formes figées de la continuité créatrice. Nous citons d'après la source américaine :

> Chaque chose, en se mouvant, à un moment ou à un autre, ici et là, marque un temps d'arrêt. L'oiseau qui vole s'arrête en un lieu pour faire son nid, en un autre pour se reposer. L'homme en marche s'arrête quand il veut. Ainsi, le dieu s'est arrêté. Le soleil, si brillant et magnifique, est un lieu où il s'est arrêté. La lune, les étoiles, les vents, c'est là où il fut. Les arbres, les animaux, sont tous ses points d'arrêt, et l'Indien pense à ces lieux et y dirige ses prières, pour qu'elles atteignent l'emplacement où le dieu s'est arrêté, et obtenir aide et bénédiction[10] (Dorsey, p. 435).

Pour mieux souligner le rapprochement, on citera sans transition le paragraphe des *Deux Sources* où Bergson résume sa métaphysique :

> Un grand courant d'énergie créatrice se lance dans la matière pour en obtenir ce qu'il peut. Sur la plupart des points il est arrêté ; ces arrêts se traduisent à nos yeux par autant d'apparitions d'espèces vivantes, c'est-à-dire d'organismes où notre regard, essentiellement analytique et synthétique, démêle une multitude d'éléments se coordonnant pour accomplir une multitude de fonctions ; le travail d'organisation n'était pourtant que l'arrêt lui-même, acte simple, analogue à l'enfoncement du pied qui détermine instantanément des milliers de grains de sable à s'entendre pour donner un dessin[11] (Bergson, p. 221).

Les deux textes se recouvrent si exactement qu'il paraîtra sans doute moins risqué, après qu'on les aura lus, d'admettre que Bergson a pu comprendre ce qui se cache derrière le totémisme, parce que sa propre pensée était, sans qu'il le sût, en sympathie avec celles de populations totémiques[12].

Qu'offrent-elles donc de commun ? Il semble que la parenté résulte d'un même désir d'appréhension globale de ces deux aspects du réel, que le philosophe désigne du nom de *continu* et de *discontinu*[13] ; d'un même refus de choisir entre les deux ; et d'un même effort pour en faire deux perspectives complémentaires, débouchant sur la même vérité*. Tout en se gardant de considérations métaphysiques qui eussent été étrangères à son tempérament, Radcliffe-Brown suivait la même voie, quand il ramenait le totémisme à une forme particulière d'une tentative universelle, pour concilier *opposition* et *intégration*. Cette rencontre entre un ethnographe de terrain, admirablement averti de la manière dont pensent les sauvages, et un philosophe de cabinet, mais qui, à certains égards, pense comme un sauvage, ne pouvait se produire que sur un point fondamental, et qu'il convenait de marquer.

Radcliffe-Brown a un prédécesseur plus lointain, et à peine moins inattendu, en la personne de Jean-Jacques Rousseau. Certes, Rousseau éprouvait envers l'ethnographie une ferveur beaucoup plus militante que Bergson[14]. Mais, outre que les connaissances ethnographiques étaient encore très réduites au XVIIIe siècle, ce qui rend la clairvoyance de Rousseau plus étonnante, c'est qu'elle devance de plusieurs années les premières notions sur le totémisme. On se souvient que celles-ci furent introduites par Long, dont le livre date de 1791, alors que le *Discours sur l'origine de l'inégalité* remonte à 1754. Pourtant, comme Radcliffe-Brown et comme Bergson, Rousseau voit, dans l'appréhension par l'homme de la structure « spécifique » du monde animal et végétal, la source des premières opérations logiques, et, subséquemment, celle d'une différenciation sociale qui ne peut être vécue qu'à la condition d'être conçue.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est, sans doute, le premier traité d'anthropologie générale que compte la littérature française. En termes presque modernes, Rousseau y pose le problème central de

* L'analogie mériterait d'être approfondie. La langue dakota ne possède pas de mot pour désigner le temps, mais elle sait exprimer de plusieurs façons des manières d'être dans la durée. Pour la pensée dakota, en effet, le temps se ramène à une durée où la mesure n'intervient pas : c'est un bien disponible et sans limites (Malan et McCone, p. 12).

l'anthropologie, qui est celui du passage de la nature à la culture[15]. Mieux avisé que Bergson, il se garde d'invoquer l'instinct, lequel, étant de l'ordre de la nature, ne saurait permettre de la dépasser. Avant que l'homme ne devînt un être social, l'instinct de procréation, « penchant aveugle [...] ne produisait qu'un acte purement animal ».

Le passage de la nature à la culture a eu pour condition l'accroissement démographique ; mais celui-ci n'a pas agi directement, et comme une cause naturelle. Il a d'abord contraint les hommes à diversifier leurs manières de vivre pour pouvoir subsister dans des milieux différents, et à multiplier leurs rapports avec la nature. Mais, pour que cette diversification et cette multiplication pussent entraîner des transformations techniques et sociales, il fallait qu'elles devinssent pour l'homme objet et moyen de pensée :

> Cette application réitérée des êtres divers à lui-même, et des uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit de l'homme la perception de certains rapports. Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de faible, de vite, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles, comparées au besoin et presque sans y songer, produisirent enfin chez lui quelque sorte de réflexion, ou plutôt une prudence machinale qui lui indiquait les précautions les plus nécessaires à sa sûreté (Rousseau *1*, p. 63).

Le dernier membre de phrase ne s'explique pas comme un repentir : dans la pensée de Rousseau, prévoyance et curiosité sont liées comme deux faces de l'activité intellectuelle. Quand règne l'état de nature, elles font également défaut à l'homme, parce que celui-ci « se livre au seul sentiment de son existence actuelle ». Pour Rousseau, d'ailleurs, la vie affective et la vie intellectuelle s'opposent de la même façon que la nature et la culture : celles-ci sont éloignées de toute la distance « des pures sensations aux plus simples connaissances ». Cela est si vrai qu'on rencontre parfois sous sa plume, en opposition à l'état de nature, non point l'état de société, mais « l'état de raisonnement » (*ibid.*, p. 41, 42, 54).

L'avènement de la culture coïncide donc avec la naissance de l'intellect. D'autre part, l'opposition du continu et du discontinu, qui semble irréductible sur le plan biologique parce qu'elle s'y exprime dans la sérialité des individus au sein de l'espèce, et dans l'hétérogénéité des espèces entre elles, est surmontée au sein de la culture, qui repose sur l'aptitude de l'homme à se perfectionner :

[...] faculté qui [...] réside parmi nous, tant dans l'espèce que dans l'individu ; au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans (Rousseau *1*, p. 40).

De quelle façon faut-il alors concevoir, d'abord, le triple passage (qui, véritablement, n'en est qu'un) de l'animalité à l'humanité, de la nature à la culture, et de l'affectivité à l'intellectualité, ensuite cette possibilité d'application de l'univers animal et végétal sur la société, déjà conçue par Rousseau, et où nous voyons la clé du totémisme ? Car, à séparer radicalement les termes, on s'expose (comme Durkheim l'apprendra plus tard) à ne plus comprendre leur genèse.

La réponse de Rousseau consiste, tout en maintenant les distinctions, à définir la condition naturelle de l'homme au moyen du seul état psychique dont le contenu soit indissociablement affectif et intellectuel, et que la prise de conscience suffit à convertir d'un plan sur l'autre : pitié, ou comme Rousseau dit aussi, identification à autrui, la dualité de termes correspondant, jusqu'à un certain point, à la dualité d'aspect. C'est parce que l'homme s'éprouve primitivement identique à tous ses semblables (au nombre desquels il faut ranger les animaux, Rousseau l'affirme expressément), qu'il acquerra, par la suite, la capacité de se distinguer comme il *les* distingue, c'est-à-dire de prendre la diversité des espèces pour support conceptuel de la différenciation sociale[16].

Cette philosophie de l'identification originelle à tous les autruis est la plus éloignée qu'on puisse concevoir de l'existentialisme sartrien, qui reprend sur ce point la thèse de Hobbes[17]. Elle pousse d'ailleurs Rousseau à de singulières hypothèses : ainsi, cette note 10 au *Discours*, où il suggère que les orangs-outangs et autres singes anthropoïdes d'Asie et d'Afrique pourraient être des hommes, abusivement confondus au règne animal par les préjugés des voyageurs. Mais elle lui permet aussi de se former une vue extraordinairement moderne du passage de la nature à la culture, fondée, comme on l'a vu, sur l'émergence d'une logique opérant au moyen d'oppositions binaires, et coïncidant avec les premières manifestations du symbolisme. L'appréhension globale des hommes et des animaux comme êtres sensibles, en quoi consiste l'identification, commande et précède la conscience des oppositions : d'abord, entre des propriétés logiques conçues comme parties intégrantes du

champ, puis, au sein même du champ, entre « humain » et « non humain ». Or, telle eſt pour Rousseau la démarche même du langage : l'origine de celui-ci n'eſt pas dans les besoins, mais dans les passions, et il en résulte que le premier langage dut être figuré :

Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme, furent des passions, ses premières expressions furent des tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier. On n'appela les choses de leur vrai nom, que quand on les vit sous leur véritable forme. D'abord on ne parla qu'en poésie ; on ne s'avisa de raisonner que longtemps après (Rousseau *2*, p. 565).

Des termes enveloppants, qui confondent dans une sorte de sur-réalité les objets de perception et les émotions qu'ils suscitent, ont donc précédé la réduction analytique au sens propre. La métaphore, dont nous avons, à maintes reprises, souligné le rôle qu'elle joue dans le totémisme, n'eſt pas un tardif embellissement du langage, mais un de ses modes fondamentaux. Mise par Rousseau sur le même plan que l'opposition, elle conſtitue, au même titre, une forme première de la pensée discursive[18].

Qu'un essai intitulé *Le Totémisme aujourd'hui* s'achève sur des considérations rétrospectives conſtitue une sorte de paradoxe. Mais le paradoxe n'eſt qu'un aspect de cette illusion totémique, qu'une analyse plus rigoureuse des faits qui lui servirent de premiers supports permet de dissiper, et dont la part de vérité qu'elle dissimule ressortit mieux au passé qu'au présent. Car l'illusion totémique consiſte d'abord en ceci, qu'un philosophe ignorant l'ethnologie, comme Bergson, et un autre, vivant à une époque où la notion de totémisme n'avait pas encore pris forme, aient pu, avant les spécialiſtes contemporains, et, dans le cas de Rousseau, avant même la « découverte » du totémisme, pénétrer la nature de croyances et de coutumes qui leur étaient peu familières, ou dont nul n'avait encore cherché à établir la réalité.

Sans doute, la réussite de Bergson eſt une conséquence indirecte de ses préjugés philosophiques. Aussi soucieux que ses contemporains de légitimer des valeurs, il diffère d'eux en traçant leurs limites au sein de la pensée normale de l'homme blanc, au lieu de les mettre au pourtour. La logique des diſtinctions et des oppositions échoit donc au sauvage

et à la « société close », dans la mesure où la philosophie bergsonienne lui assigne un rang inférieur, par rapport à d'autres modes de connaissance : la vérité y gagne, si l'on peut dire, « par la bande »[19].

Mais ce qui nous importe, pour la leçon que nous en voulons tirer, c'est que Bergson et Rousseau aient réussi à remonter jusqu'aux fondements psychologiques d'institutions exotiques (dans le cas de Rousseau, sans en soupçonner l'existence), par une démarche en intériorité, c'est-à-dire en essayant sur eux-mêmes des modes de pensée, d'abord saisis du dehors ou simplement imaginés[20]. Ils démontrent ainsi que tout esprit d'homme est un lieu d'expérience virtuel, pour contrôler ce qui se passe dans des esprits d'hommes, quelles que soient les distances qui les séparent.

Par la bizarrerie qu'on lui prêtait, et qu'ont encore exagérée les interprétations des observateurs et les spéculations des théoriciens, le totémisme a servi, un moment, à renforcer la tension exercée sur les institutions primitives pour les écarter des nôtres, ce qui était particulièrement opportun dans le cas des phénomènes religieux, où le rapprochement eût rendu trop d'affinités manifestes. Car c'est l'obsession des choses religieuses qui a fait mettre le totémisme dans la religion, tout en l'éloignant le plus possible, en le caricaturant au besoin, des religions dites civilisées, de peur que celles-ci ne risquent de se dissoudre à son contact ; à moins que, comme dans l'expérience de Durkheim, la combinaison ne résulte en un nouveau corps, dépourvu des propriétés initiales, aussi bien du totémisme que de la religion.

Mais les sciences, fussent-elles humaines, ne peuvent opérer efficacement que sur des idées claires, ou qu'elles s'efforcent de rendre telles. Si l'on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire à ce sort commun des objets de science. D'avoir défini la religion par contraste, il résultera inévitablement qu'aux yeux de la science, elle ne se distinguera plus que comme règne des idées confuses. Dès lors, toute entreprise, visant à l'étude objective de la religion, sera contrainte de choisir un autre terrain que celui des idées, déjà dénaturé et approprié par les prétentions de l'anthropologie religieuse. Seules resteront ouvertes les voies d'approche affective — sinon même organique — et sociologique, qui ne font que tourner autour des phénomènes.

Inversement, si l'on attribue aux idées religieuses la même

valeur qu'à n'importe quel autre système conceptuel, qui est de donner accès au mécanisme de la pensée, l'anthropologie religieuse sera validée dans ses démarches, mais elle perdra son autonomie et sa spécificité.

C'est ce que nous avons vu se produire dans le cas du totémisme, dont la réalité se réduit à une illustration particulière de certains modes de réflexion. Certes, des sentiments s'y manifestent, mais de façon subsidiaire, comme réponse aux lacunes et aux lésions d'un corps d'idées qui ne parvient jamais à se clore. Le prétendu totémisme relève de l'entendement, et les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel. En ce sens, il n'a rien d'archaïque ou de lointain. Son image est projetée, non reçue ; elle ne tient pas sa substance du dehors. Car, si l'illusion recouvre une parcelle de vérité, celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie du totémisme est énorme. On ne trouvera ci-dessous que les titres cités au cours du présent travail.

ANTHROPOS, *Das Problem des Totemismus*, t. IX, X, XI, 1914-1916.

BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 88e éd., Paris, 1958.

BEST (E.), « Maori Religion and Mythology », *Dominion Museum*, bulletin n° 10, section I, Wellington, 1924.

BOAS (F.) éd., (*1*) *General Anthropology*, Boston, New York, Londres, 1938.

BOAS (F.), (*2*) « The Origin of Totemism », *American Anthropologist*, vol. XVIII, 1916.

COMTE (A.), *Cours de philosophie positive*, Paris, 1908, 6 vol.

CROSSE-UPCOTT (A. R. W.), « Social Aspects of Ngindo Bee-Keeping », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXXVI, IIe partie, 1956.

CUOQ (J. A.), *Lexique de la langue algonquine*, Montréal, 1886.

DORSEY (J. O.), « A Study of Siouan Cults », *XIth Annal Report (1889-1890)*, Washington, Bureau of American Ethnology, 1894.

DUMÉZIL (G.), *Loki*, Paris, 1948.

DURKHEIM (É.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2e éd., Paris, 1925.

ELKIN (A. P.), (*1*) « Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism », *Oceania*, vol. IV, n° 1, 1933-1934.

ELKIN (A. P.), (*2*) « Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism », *Oceania*, vol. IV, n° 2, 1933-1934.

ELKIN (A. P.), (*3*) *The Australian Aborigines*, 3e éd., Sydney et Londres, 1954.

EVANS-PRITCHARD (E. E.), (*1*) « Zande Totems », *Man*, vol. LVI, n° 110, 1956.

EVANS-PRITCHARD (E. E.), (*2*) « Zande Clan Names », *Man*, vol. LVI, n° 62, 1956.

EVANS-PRITCHARD (E. E.), (*3*) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.

EVANS-PRITCHARD (E. E.), (*4*) « Preface to : R. Hertz », *Death and the Right Hand*, Londres, 1960.
FIRTH (R.), (*1*) « Totemism in Polynesia », *Oceania*, vol. I, n°s 3 et 4, 1930-1931.
FIRTH (R.), (*2*) *Primitive Polynesian Economy*, Londres, 1939.
FIRTH (R.), (*3*) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.
FORTES (M.), *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945.
FRAZER (J. G.), *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910, 4 vol.
FREUD (S.), *Totem et tabou*, trad. fr., Paris, 1924.
GOLDENWEISER (A. A.), (*1*) « Totemism, an Analytical Study », *Journal of American Folklore*, vol. XXIII, 1910.
GOLDENWEISER (A. A.), (*2*) « Form and Content in Totemism », *American Anthropologist*, vol. XX, 1918.
Handbook of American Indians, North of Mexico, Washington, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, bulletin n° 30, 1907-1910, 2 vol.
HILGER (Sister M. I.), « Some Early Customs of the Menomini Indians », *Journal de la Société des américanistes*, t. XLIX, Paris, 1960.
JAKOBSON (R.) et HALLE (M.), *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.
JENNESS (D.), « The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life », *Bulletin of the Canada Department of Mines*, n° 78, Ottawa, National Museum of Canada, 1935.
KINIETZ (W. V.), « Chippewa Village. The Story of Katikitegon », *Cranbook Institute of Science*, bulletin n° 25, Detroit, 1947.
KROEBER (A. L.), (*1*) *Anthropology*, New York, 1923.
KROEBER (A. L.), (*2*) *Anthropology*, nouv. éd., New York, 1948.
KROEBER (A. L.), (*3*) « Totem and Taboo : An Ethnologic Psycho-Analysis » (1920), dans *The Nature of Culture*, Chicago, 1952.
KROEBER (A. L.), (*4*) « Totem and Taboo in Retrospect » (1939), dans *The Nature of Culture*, Chicago, 1952.
LANDES (R.), « Ojibwa Sociology », *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXIX, New York, 1937.
LANE (B. S.), « Varieties of Cross-Cousin Marriage and Incest Taboos : Structure and Causality », dans Dole et Carneiro éd., *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, New York, 1960.
LÉVI-STRAUSS (C.), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
LINTON (R.), « Totemism and the A.E.F. », *American Anthropologist*, vol. XXVI, 1924.
LONG (J. K.), *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791)*, Chicago, 1922.
LOWIE (R. H.), (*1*) *Traité de sociologie primitive*, trad. fr., Paris, 1935.
LOWIE (R. H.), (*2*) *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York, 1934.
LOWIE (R. H.), (*3*) *Social Organization*, New York, 1948.
LOWIE (R. H.), (*4*) « On the principle of Convergence in Ethnology », *Journal of American Folklore*, vol. XXV, 1912.
MCCONNEL (U.), « The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula », *Oceania*, vol. I, n°s 1 et 2, 1930-1931.
MCLENAN (J. F.), « The Worship of Animals and Plants », *The Fortnightly Review*, Londres, vol. VI, 1869, et vol. VII, 1870.
MALAN (V. D.) et MCCONE (R. Clyde), « The Time Concept Perspective

and Premise in the Socio-Cultural Order of the Dakota Indians », *Plains Anthropologist*, vol. V, 1960.
Malinowski (B.), (*1*) *Magic, Science and Religion*, Boston, 1948.
Malinowski (B.), (*2*) *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York et Londres, 1929, 2 vol.
Michelson (T.), « Explorations and Field-Work of the Smithsonian Institution in 1925 », *Smithsonian Miscellaneous Collections*, Washington, vol. LXXVIII, n° 1, 1926.
Murdock (G. P.), *Social Structure*, New York, 1949.
Notes and Queries on Anthropology, 6ᵉ éd., Londres, 1951.
Piddington (R.), *An Introduction to Social Anthropology*, vol. I, Edimbourg et Londres, 1950, 2 vol.
Prytz-Johansen (J.), *The Maori and his Religion*, Copenhague, 1954.
Radcliffe-Brown (A. R.), (*1*) « The Social Organization of Australian Tribes », *Oceania*, vol. I, 1930-1931.
Radcliffe-Brown (A. R.), (*2*) « The Sociological Theory of Totemism » (1929), dans *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill., 1952.
Radcliffe-Brown (A. R.), (*3*) « Taboo » (1939), dans *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill., 1952.
Radcliffe-Brown (A. R.), (*4*) « The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951 », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXXI, Iʳᵉ et IIᵉ parties, 1951 (publié en 1952 ; republié dans *Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, chap. v).
Rivers (W. H. R.), *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914, 2 vol.
Rousseau (J.-J.), (*1*) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres mêlées*, nouv. éd., Londres, 1776, t. II.
Rousseau (J.-J.), (*2*) *Essai sur l'origine des langues*, dans *Œuvres posthumes*, Londres, 1783, t. II.
Spencer (B.) et Gillen (F. J.), *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904.
Stanner (W. E. H.), « Murinbata Kinship and Totemism », *Oceania*, vol. VII, n° 2, 1936-1937.
Strehlow (T. G. H.), *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.
Thomas (N. W.), *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.
Tylor (E. B.), « Remarks on Totemism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. I, 1899.
Van Gennep (A.), *L'État actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
Warner (W. L.), *A Black Civilization*, éd. revue, New York, 1958.
Warren (W.), « History of the Ojibways », *Minnesota Historical Collections*, Saint-Paul, vol. V, 1885.
Zelenine (D.), *Le Culte des idoles en Sibérie*, trad. fr., Paris, 1952.



LA PENSÉE SAUVAGE

À la mémoire de Maurice Merleau-Ponty.

... and there is pansies, that's for thoughts[1].

SHAKESPEARE,
Hamlet, acte IV, scène v.

Au recto :
La pensée sauvage (*Viola tricolor*).

PRÉFACE

Ce livre forme un tout, mais les problèmes qu'il discute ont un rapport étroit avec ceux que nous avons plus rapidement examinés dans un travail récent intitulé Le Totémisme aujourd'hui *(*PUF, *1962). Sans prétendre exiger du lecteur qu'il s'y reporte, il convient de l'avertir qu'un lien existe entre les deux ouvrages : le premier constitue une sorte d'introduction historique et critique au second. On n'a donc pas jugé nécessaire de revenir ici sur des notions, des définitions et des faits, auxquels on avait déjà prêté suffisamment d'attention.*

En abordant le présent ouvrage, le lecteur doit pourtant savoir ce que nous attendons de lui : qu'il nous donne acte de la conclusion négative à laquelle nous étions parvenu au sujet du totémisme ; car, après avoir expliqué pourquoi nous croyons que les anciens ethnologues se sont laissé duper par une illusion, c'est maintenant l'envers du totémisme que nous entreprenons d'explorer.

De ce que le nom de Maurice Merleau-Ponty figure en première page d'un livre dont les dernières sont réservées à la discussion d'un ouvrage de Sartre, nul ne saurait inférer que j'ai voulu les opposer l'un à l'autre. Ceux qui nous ont approchés, Merleau-Ponty et moi, au cours des récentes années, connaissent quelques-unes des raisons pour lesquelles il allait de soi que ce livre, qui développe librement certains thèmes de mon enseignement au Collège de France, lui fût dédié. Il l'eût été de toute façon s'il avait vécu, comme la continuation d'un dialogue dont le début remonte à 1930, quand, en compagnie de Simone de Beauvoir, nous nous sommes rencontrés à l'occasion d'un stage pédagogique à la veille de l'agrégation. Et, puisque la mort nous l'a brutalement enlevé, que ce livre reste au moins dédié à sa mémoire, en témoignage de fidélité, de reconnaissance, et d'affection[1].

S'il m'a paru indispensable d'exprimer mon désaccord avec Sartre sur des points qui touchent aux fondements philosophiques de l'anthropologie[2]*, je ne m'y suis décidé qu'après plusieurs lectures d'une œuvre à l'examen de laquelle mes auditeurs de l'École des hautes études et moi-même avons consacré de nombreuses séances au cours de l'année 1960-1961*[3]*. Par-delà les divergences inévitables, je souhaite que Sartre retienne surtout, d'une discussion qui est le fruit de tant de soins, qu'elle constitue de notre part à tous un hommage indirect d'admiration et de respect.*

Je remercie très vivement mon collègue M. Jacques Bertin, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, qui a bien voulu faire exécuter dans son laboratoire certains diagrammes ; MM. I. Chiva et J. Pouillon, dont les notes de cours m'ont remis en mémoire des improvisations vite oubliées ; Mme Edna H. Lemay, qui a assuré la dactylographie ; Mlle Nicole Belmont, qui m'a assisté pour rassembler la documentation et pour faire la bibliographie et l'index ; et ma femme, qui m'a aidé à relire le texte et à corriger les épreuves.

Il n'y a rien au monde que les Sauvages, les paysans et les gens de province pour étudier à fond leurs affaires dans tous les sens ; aussi, quand ils arrivent de la Pensée au Fait, trouvez-vous les choses complètes.

H. DE BALZAC,
Le Cabinet des antiques,
Bibl. de la Pléiade, t. IV, p. 400-401.

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE DU CONCRET

On s'est longtemps plu à citer ces langues où les termes manquent, pour exprimer des concepts tels que ceux d'arbre ou d'animal, bien qu'on y trouve tous les mots nécessaires à un inventaire détaillé des espèces et des variétés. Mais, en invoquant ces cas à l'appui d'une prétendue inaptitude des « primitifs » à la pensée abstraite, on omettait d'abord d'autres exemples, qui attestent que la richesse en mots abstraits n'est pas l'apanage des seules langues civilisées. C'est ainsi que le chinook, langue du nord-ouest de l'Amérique du Nord, fait usage de mots abstraits pour désigner beaucoup de propriétés ou de qualités des êtres et des choses : « Ce procédé, dit Boas, y est plus fréquent que dans tout autre langage connu de moi. » La proposition : le méchant homme a tué le pauvre enfant, se rend en chinook par : la méchanceté de l'homme a tué la pauvreté de l'enfant ; et, pour dire qu'une femme utilise un panier trop petit : elle met des racines de potentille dans la petitesse d'un panier à coquillages (Boas *2*, p. 657-658)*.

Dans toute langue, d'ailleurs, le discours et la syntaxe fournissent les ressources indispensables pour suppléer aux lacunes du vocabulaire. Et le caractère tendancieux de l'argument évoqué au paragraphe précédent est bien mis en évidence, quand on note que la situation inverse, c'est-à-dire celle où les termes très généraux l'emportent sur les appella-

* Le tour existe en français : « La surprise des nourritures nouvelles excitait la cupidité des estomacs » (Flaubert, *Salammbô*, chap. 1). (Note de 2005-2006.)

tions spécifiques, a été aussi exploitée pour affirmer l'indigence intellectuelle des sauvages :

Parmi les plantes et les animaux, l'Indien ne nomme que les espèces utiles ou nuisibles ; les autres sont classées indistinctement comme oiseau, mauvaise herbe, etc. (Krause, p. 104).

Un observateur plus récent semble pareillement croire que l'indigène nomme et conçoit seulement en fonction de ses besoins :

Je me souviens encore de l'hilarité provoquée chez mes amis des îles Marquises [...] par l'intérêt (à leurs yeux, pure sottise) témoigné par le botaniste de notre expédition de 1921, envers les « mauvaises herbes » sans nom (« sans utilité ») qu'il recueillait, et dont il voulait savoir comment elles s'appelaient (Handy et Pukui, p. 119, n. 21).

Pourtant, Handy compare cette indifférence à celle que, dans notre civilisation, le spécialiste témoigne aux phénomènes qui ne relèvent pas immédiatement de son domaine. Et quand sa collaboratrice indigène souligne qu'à Hawaii « chaque forme botanique, zoologique ou inorganique qu'on sait avoir été nommée (et personnalisée) était [...] une chose *utilisée* », elle prend soin d'ajouter : « d'une façon ou de l'autre », et elle précise que si « une variété illimitée d'êtres vivants de la mer et de la forêt, de phénomènes météorologiques ou marins, ne portaient pas de nom », la raison en était qu'on ne les jugeait pas « utiles ou [...] dignes d'intérêt », termes non équivalents, puisque l'un se situe sur le plan pratique, et l'autre sur le plan théorique. La suite du texte le confirme, en renforçant le second aspect aux dépens du premier : « La vie, c'était l'expérience, chargée d'exacte et précise signification » (*ibid.*, p. 119).

En vérité, le découpage conceptuel varie avec chaque langue, et, comme le remarquait fort bien, au XVIIIe siècle, le rédacteur de l'article « Nom » dans l'*Encyclopédie*, l'usage de termes plus ou moins abstraits n'est pas fonction de capacités intellectuelles, mais des intérêts inégalement marqués et détaillés de chaque société particulière au sein de la société nationale : « Montez à l'Observatoire ; chaque *étoile* n'y est plus une étoile tout simplement, c'est l'étoile β du Capricorne, c'est le γ du Centaure, c'est le ζ de la Grande Ourse, etc., entrez dans un manège, chaque *cheval* y a son *nom* propre, le *Brillant*, le *Lutin*, le *Fougueux*, etc. » D'ailleurs, même si la remarque sur les langues dites primitives, rap-

pelée au début de ce chapitre, devait être prise au pied de la lettre, on n'en saurait conclure au défaut d'idées générales : les mots chêne, hêtre, bouleau, etc., ne sont pas moins des mots abstraits que le mot arbre, et, de deux langues dont l'une posséderait seulement ce dernier terme, et dont l'autre l'ignorerait tandis qu'elle en aurait plusieurs dizaines ou centaines affectés aux espèces et aux variétés, c'est la seconde, non la première, qui serait, de ce point de vue, la plus riche en concepts.

Comme dans les langues de métier, la prolifération conceptuelle correspond à une attention plus soutenue envers les propriétés du réel, à un intérêt mieux en éveil pour les distinctions qu'on peut y introduire. Cet appétit de connaissance objective constitue un des aspects les plus négligés de la pensée de ceux que nous nommons « primitifs ». S'il est rarement dirigé vers des réalités du même niveau que celles auxquelles s'attache la science moderne, il implique des démarches intellectuelles et des méthodes d'observation comparables. Dans les deux cas, l'univers est objet de pensée, au moins autant que moyen de satisfaire des besoins.

Chaque civilisation a tendance à surestimer l'orientation objective de sa pensée, c'est donc qu'elle n'est jamais absente. Quand nous commettons l'erreur de croire le sauvage exclusivement gouverné par ses besoins organiques ou économiques, nous ne prenons pas garde qu'il nous adresse le même reproche, et qu'à lui son propre désir de savoir paraît mieux équilibré que le nôtre :

> L'utilisation des ressources naturelles dont disposaient les indigènes hawaiiens était, à peu de chose près, complète ; bien plus que celle pratiquée dans l'ère commerciale actuelle, qui exploite sans merci les quelques produits qui, pour le moment, procurent un avantage financier, dédaignant et détruisant souvent tout le reste (Handy et Pukui, p. 213).

Sans doute l'agriculture de marché ne se confond-elle pas avec le savoir du botaniste. Mais, en ignorant le second et en considérant exclusivement la première, la vieille aristocrate hawaiienne ne fait que reprendre au compte d'une culture indigène, tout en l'inversant à son avantage, l'erreur symétrique commise par Malinowski, quand il prétendait que l'intérêt envers les plantes et les animaux totémiques n'était inspiré aux primitifs que par les plaintes de leur estomac[1].

★

À la remarque de Tessmann à propos des Fang du Gabon, notant (p. 71) « la précision avec laquelle ils reconnaissent les moindres différences entre les espèces d'un même genre[2] », répond, pour l'Océanie, celle des deux auteurs déjà cités :

Les facultés aiguisées des indigènes leur permettaient de noter exactement les caractères génériques de toutes les espèces vivantes, terrestres et marines, ainsi que les changements les plus subtils de phénomènes naturels tels que les vents, la lumière, et les couleurs du temps, les rides des vagues, les variations du ressac, les courants aquatiques et aériens (Handy et Pukui, p. 119).

Un usage aussi simple que la mastication du bétel suppose, chez les Hanunóo des Philippines, la connaissance de quatre variétés de noix d'arec et de huit produits de remplacement, de cinq variétés de bétel et de cinq produits de remplacement (Conklin *3*) :

Toutes les activités des Hanunóo ou presque exigent une intime familiarité avec la flore locale et une connaissance précise des classifications botaniques. Contrairement à l'opinion selon laquelle les sociétés vivant en économie de subsistance n'utiliseraient qu'une petite fraction de la flore locale, celle-ci est mise à contribution dans la proportion de 93 % (Conklin *1*, p. 249).

Cela n'est pas moins vrai pour ce qui touche à la faune :

Les Hanunóo classent les formes locales de la faune avienne en 75 catégories [...] ils distinguent environ 12 sortes de serpents [...] 60 types de poissons [...] plus d'une douzaine de crustacés de mer et d'eau douce, autant de types d'araignées et de myriapodes [...] Les milliers de formes d'insectes sont groupés en 108 catégories dénommées, dont 13 pour les fourmis et les termites [...] Ils identifient plus de 60 classes de mollusques marins, et plus de 25 mollusques terrestres et d'eau douce [...] 4 types de sangsues suceuses de sang [...] [au total, 461 types zoologiques recensés] (*ibid.*, p. 67-70).

Au sujet d'une population de pygmées des Philippines, un biologiste s'exprime comme suit[3] :

Un trait caractéristique des Negrito, qui les distingue de leurs voisins chrétiens des plaines, réside dans leur connaissance inépuisable

des règnes végétal et animal. Ce savoir n'implique pas seulement l'identification spécifique d'un nombre phénoménal de plantes, d'oiseaux, de mammifères et d'insectes, mais aussi la connaissance des habitudes et des mœurs de chaque espèce [...]

Le Negrito est complètement intégré à son milieu, et, chose encore plus importante, il étudie sans arrêt tout ce qui l'entoure. Souvent, j'ai vu un Negrito, incertain de l'identité d'une plante, goûter le fruit, flairer les feuilles, briser et examiner la tige, considérer l'habitat. Et c'est seulement compte tenu de toutes ces données qu'il déclarera connaître ou ignorer la plante en question.

Après avoir montré que les indigènes s'intéressent aussi aux plantes qui ne leur sont pas directement utiles, à cause des relations significatives qui les lient aux animaux et aux insectes, le même auteur poursuit :

Le sens aigu d'observation des pygmées, leur pleine conscience des relations entre la vie végétale et la vie animale [...] sont illustrés de façon frappante par leurs discussions sur les mœurs des chauves-souris. Le *tididin* vit sur le feuillage desséché des palmiers, le *dikidik* sous les feuilles du bananier sauvage, le *litlit* dans les bambouseraies, le *kolumbóy* dans les cavités des troncs d'arbres, le *bonanabâ* dans les bois touffus, et ainsi de suite.

C'est ainsi que les Negrito Pinatubo connaissent et distinguent les mœurs de 15 espèces de chauves-souris. Il n'en est pas moins vrai que leur classification des chauves-souris, comme celle des insectes, des oiseaux, des mammifères, des poissons et des plantes, repose principalement sur les ressemblances et les différences physiques.

Presque tous les hommes énumèrent, avec la plus grande facilité, les noms spécifiques et descriptifs d'au moins 450 plantes, 75 oiseaux, de presque tous les serpents, poissons, insectes et mammifères, et même de 20 espèces de fourmis* [...] et la science botanique des *mananâmbal*, sorciers-guérisseurs des deux sexes, qui utilisent constamment les plantes pour leur art, est absolument stupéfiante (R. B. Fox, p. 187-188).

D'une population dite arriérée des îles Ryukyu, on écrit :

Même un enfant peut souvent identifier l'espèce d'un arbre d'après un menu fragment de bois et, qui plus est, le sexe de cet arbre, selon les idées qu'entretiennent les indigènes sur le sexe des végétaux ; et cela, en observant l'apparence du bois et de l'écorce, l'odeur, la dureté, et d'autres caractères du même type. Des dou-

* Aussi, quarante-cinq sortes de champignons comestibles (*loc. cit.*, p. 231) et, sur le plan technologique, cinquante types de flèches différents (*ibid.*, p. 265-268).

zaines et des douzaines de poissons et de coquillages sont connus par des termes distinctifs, ainsi que leurs caractéristiques propres, leurs mœurs, et les différences sexuelles au sein de chaque type [...] (Smith, p. 150).

Habitants d'une région désertique de la Californie du Sud où quelques rares familles de Blancs parviennent seules à subsister aujourd'hui, les Indiens Coahuilla, au nombre de plusieurs milliers, ne réussissaient pas à épuiser les ressources naturelles ; ils vivaient dans l'abondance. Car, dans ce pays en apparence déshérité, ils ne connaissaient pas moins de soixante plantes alimentaires, et vingt-huit autres, à propriétés narcotiques, stimulantes ou médicinales (Barrows). Un seul informateur séminole identifie deux cent cinquante espèces et variétés végétales (Sturtevant). On a recensé trois cent cinquante plantes connues des Indiens Hopi, plus de cinq cents chez les Navaho. Le lexique botanique des Subanun, qui vivent dans le sud des Philippines, dépasse largement mille termes (Frake) et celui des Hanunóo approche deux mille*. Travaillant avec un seul informateur gabonais, M. Sillans a récemment publié un répertoire ethno-botanique de huit mille termes environ, répartis entre les langues ou dialectes de douze ou treize tribus adjacentes (Walker et Sillans). Les résultats, en majeure partie inédits, obtenus par Marcel Griaule et ses collaborateurs au Soudan promettent d'être aussi impressionnants[4].

L'extrême familiarité avec le milieu biologique, l'attention passionnée qu'on lui porte, les connaissances précises qui s'y rattachent, ont souvent frappé les enquêteurs comme dénotant des attitudes et des préoccupations qui distinguent les indigènes de leurs visiteurs blancs. Chez les Indiens Tewa du Nouveau-Mexique :

> Les petites différences sont notées [...] ils ont des noms pour toutes les espèces de conifères de la région ; or, dans ce cas, les différences sont peu visibles, et, parmi les Blancs, un individu non entraîné serait incapable de les distinguer [...] En vérité, rien n'empêcherait de traduire un traité de botanique en tewa (Robbins, Harrington et Freire-Marreco, p. 9, 12).

Dans un récit à peine romancé, E. Smith Bowen a plaisamment raconté son désarroi quand, dès son arrivée dans une tribu africaine, elle voulut commencer par apprendre la

* *Cf.* plus bas, p. 705-707 et 721.

langue : ses informateurs trouvèrent tout naturel, au stade élémentaire de leur enseignement, de rassembler un grand nombre de spécimens botaniques qu'ils nommaient en les lui présentant, mais que l'enquêteur était incapable d'identifier, non pas tant à cause de leur nature exotique, que parce qu'elle ne s'était jamais intéressée aux richesses et à la diversité du monde végétal, alors que les indigènes tenaient une telle curiosité pour acquise[5].

Ces gens sont des cultivateurs : pour eux les plantes sont aussi importantes, aussi familières que les êtres humains. Pour ma part, je n'ai jamais vécu dans une ferme et je ne suis même pas très sûre de reconnaître les bégonias des dahlias ou des pétunias. Les plantes, comme les équations, ont l'habitude traîtresse de sembler pareilles et d'être différentes ou de sembler différentes et d'être pareilles. En conséquence, je m'embrouille en botanique comme en mathématiques. Pour la première fois de ma vie, je me trouve dans une communauté où les enfants de dix ans ne me sont pas supérieurs en math, mais je suis aussi en un lieu où chaque plante, sauvage ou cultivée, a un nom et un usage bien définis, où chaque homme, chaque femme et chaque enfant connaît des centaines d'espèces. Aucun d'entre eux ne voudra jamais croire que je sois incapable, même si je le veux, d'en savoir autant qu'eux (Smith Bowen, p. 22).

Nettement différente est la réaction d'un spécialiste, auteur d'une monographie où il décrit près de trois cents espèces ou variétés de plantes médicinales ou toxiques utilisées par certaines populations de la Rhodésie du Nord :

J'ai toujours été surpris par l'empressement avec lequel les gens de Balovale et des régions avoisinantes acceptaient de parler de leurs remèdes et de leurs poisons. Étaient-ils flattés par l'intérêt que je témoignais pour leurs méthodes ? Considéraient-ils nos conversations comme un échange d'informations entre collègues ? Ou voulaient-ils faire étalage de leur savoir ? Quelle que puisse être la raison de leur attitude, ils ne se faisaient jamais prier. Je me souviens d'un diable de vieux Luchazi qui apportait des brassées de feuilles sèches, de racines et de tiges, pour m'instruire de tous leurs emplois. Était-il plutôt herboriste ou sorcier ? Je n'ai jamais pu percer ce mystère, mais je constate avec regret que je ne posséderai jamais sa science de la psychologie africaine et son habileté à soigner ses semblables : associés, mes connaissances médicales et ses talents auraient formé une bien utile combinaison (Gilges, p. 20).

En citant un extrait de ses carnets de route, Conklin a voulu illustrer ce contact intime entre l'homme et le milieu, que l'indigène impose perpétuellement à l'ethnologue[6] :

À 0600 et sous une pluie légère, Langba et moi quittâmes Parina en direction de Binli [...] À Arasaas, Langba me demanda de découper plusieurs bandes d'écorce, de 10 x 50 cm, de l'arbre *anapla kilala* (*Albizia procera* (Roxb.) Benth.) pour nous préserver des sangsues. En frottant avec la face interne de l'écorce nos chevilles et nos jambes, déjà mouillées par la végétation dégouttante de pluie, on produisait une mousse rose qui était un excellent répulsif. Sur le sentier, près d'Aypud, Langba s'arrêta soudain, enfonça prestement son bâton en bordure du sentier, et déracina une petite herbe, *tawag kûgun buladlad* (*Buchnera urticifolia* R. Br.), qui, me dit-il, lui servirait d'appât [...], pour un piège à sangliers. Quelques instants plus tard, et nous marchions vite, il fit un arrêt semblable pour déraciner une petite orchidée terrestre (difficile à repérer sous la végétation qui la couvrait) appelée *liyamliyam* (*Epipogum roseum* (D. Don.) Lindl.), plante employée pour combattre magiquement les insectes parasites des cultures. À Binli, Langba eut soin de ne pas abîmer sa cueillette, en fouillant dans sa sacoche de palmes tressées pour trouver du *apug*, chaux éteinte, et du *tabaku* (*Nicotiana tabacum* L.), qu'il voulait offrir aux gens de Binli en échange d'autres ingrédients à chiquer. Après une discussion sur les mérites respectifs des variétés locales de bétel-poivre (*Piper betle* L.), Langba obtint la permission de couper des boutures de patate douce (*Ipomoea batatas* (L.) Poir.) appartenant à deux formes végétatives différentes et distinguées comme *kamuti inaswang* et *kamuti lupaw* [...] Et dans le carré de camote, nous coupâmes 25 boutures (longues d'environ 75 cm) de chaque variété, consistant en l'extrémité de la tige, et nous les enveloppâmes soigneusement dans les grandes feuilles fraîches du *saging saba* cultivé (*Musa sapientum compressa* (Blco.) Teodoro) pour qu'elles gardent leur humidité jusqu'à notre arrivée chez Langba. En route, nous mâchâmes des tiges de *tubu minama*, sorte de canne à sucre (*Saccharum officinarum* L.), nous nous arrêtâmes une fois pour ramasser quelques *bunga*, noix d'arec tombées (*Areca catechu* L.), et, une autre fois, pour cueillir et manger les fruits, semblables à des cerises sauvages, de quelques buissons de *bugnay* (*Antidesma brunius* (L.) Spreng.). Nous atteignîmes le Mararim vers le milieu de l'après-midi, et, tout au long de notre marche, la plus grande partie du temps avait passé en discussions sur les changements dans la végétation au cours des dernières dizaines d'années (Conklin *1*, p. 15-17).

Ce savoir et les moyens linguistiques dont il dispose s'étendent aussi à la morphologie. La langue tewa utilise des termes distincts pour chaque partie ou presque du corps des oiseaux et des mammifères (Henderson et Harrington, p. 9). La description morphologique des feuilles d'arbres ou de plantes comporte quarante termes, et il y a quinze termes distincts correspondant aux différentes parties d'un plant de maïs.

Pour décrire les parties constitutives et les propriétés des végétaux, les Hanunóo ont plus de cent cinquante termes, qui connotent les catégories en fonction desquelles ils identifient les plantes, « et discutent entre eux des centaines de caractères qui les distinguent, et souvent correspondent à des propriétés significatives, tant médicinales qu'alimentaires » (Conklin *1*, p. 97). Les Pinatubo, chez qui on a recensé plus de six cents plantes nommées, « n'ont pas seulement une connaissance fabuleuse de ces plantes et de leurs modes d'utilisation ; ils emploient près de cent termes pour décrire leurs parties ou aspects caractéristiques » (R. B. Fox, p. 179).

Il est clair qu'un savoir aussi systématiquement développé ne peut être fonction de la seule utilité pratique. Après avoir souligné la richesse et la précision des connaissances zoologiques et botaniques des Indiens du nord-est des États-Unis et du Canada : Montagnais, Naskapi, Micmac, Malecite, Penobscot, l'ethnologue qui les a le mieux étudiés poursuit :

> On pourrait s'y attendre, pour ce qui est des mœurs du gros gibier, d'où proviennent la nourriture et les matières premières de l'industrie indigène. Il n'est pas étonnant [...] que le chasseur penobscot du Maine possède une meilleure connaissance pratique des mœurs et du caractère de l'orignal que le plus expert zoologiste. Mais, quand nous apprécions à sa juste valeur le soin que les Indiens ont mis à observer et à systématiser les faits scientifiques se rapportant aux formes inférieures de la vie animale, on nous permettra de montrer quelque surprise.
>
> La classe entière des reptiles [...] n'offre aucun intérêt économique pour ces Indiens ; ils ne consomment pas la chair des serpents, ni des batraciens, et ils n'utilisent aucune partie de leur dépouille, sauf dans des cas très rares, pour la confection de charmes contre la maladie ou la sorcellerie (Speck *1*, p. 273).

Et pourtant, comme l'a montré Speck, les Indiens du Nord-Est ont élaboré une véritable herpétologie, avec des termes distincts pour chaque genre de reptiles et d'autres, réservés à des espèces ou des variétés[7].

Les produits naturels utilisés par les peuples sibériens à des fins médicinales illustrent, par leur définition précise et la valeur spécifique qu'on leur prête, le soin, l'ingéniosité, l'attention au détail, le souci des distinctions, qu'ont dû mettre en œuvre les observateurs et les théoriciens dans les sociétés de ce type : araignées et vers blancs avalés (Itelmène et Iakoute, stérilité) ; graisse de scarabée noir (Ossète, hydrophobie) ; cafard écrasé, fiel de poule (Russes de Sourgout,

abcès et hernie) ; vers rouges macérés (Iakoute, rhumatisme) ; fiel de brochet (Bouriate, maladies des yeux) ; loche, écrevisse avalées vivantes (Russes de Sibérie, épilepsie et toutes maladies) ; attouchement avec un bec de pic, du sang de pic, insufflation nasale de poudre de pic momifié, œuf gobé de l'oiseau *koukcha* (Iakoute, contre maux de dents, écrouelles, maladies des chevaux, et tuberculose, respectivement) ; sang de perdrix, sueur de cheval (Oïrote, hernies et verrues) ; bouillon de pigeon (Bouriate, toux) ; poudre de pattes broyées de l'oiseau *tilégous* (Kazak, morsures de chien enragé) ; chauve-souris desséchée pendue au cou (Russes de l'Altaï, fièvre) ; instillation d'eau provenant d'un glaçon suspendu au nid de l'oiseau *remiz* (Oïrote, maladies des yeux). Pour les seuls Bouriate, et en se limitant à l'ours, la chair de celui-ci possède sept vertus thérapeutiques distinctes, le sang cinq, la graisse neuf, la cervelle douze, la bile dix-sept, et le poil deux. De l'ours aussi, les Kalar recueillent les excréments pierreux à l'issue de l'hivernage, pour soigner la constipation (Zelenine, p. 47-59). On trouvera dans une étude de Loeb un répertoire aussi riche pour une tribu africaine.

De tels exemples, qu'on pourrait emprunter à toutes les régions du monde, on inférerait volontiers que les espèces animales et végétales ne sont pas connues pour autant qu'elles sont utiles : elles sont décrétées utiles ou intéressantes parce qu'elles sont d'abord connues.

★

On objectera qu'une telle science ne peut guère être efficace sur le plan pratique. Mais, précisément, son premier objet n'est pas d'ordre pratique. Elle répond à des exigences intellectuelles, avant, ou au lieu, de satisfaire à des besoins.

La vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de faire « aller ensemble » le bec de pic et la dent de l'homme (congruence dont la formule thérapeutique ne constitue qu'une application hypothétique, parmi d'autres) et, par le moyen de ces groupements de choses et d'êtres, d'introduire un début d'ordre dans l'univers ; le classement, quel qu'il soit, possédant une vertu propre par rapport à l'absence de classement. Comme l'écrit un théoricien moderne de la taxinomie[8] :

Les savants supportent le doute et l'échec, parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement. Mais le désordre est la seule chose qu'ils ne peuvent ni ne doivent tolérer. L'objet entier de la science pure est d'amener, à son point le plus haut et le plus conscient, la réduction de ce mode chaotique de percevoir, qui a débuté sur un plan inférieur et vraisemblablement inconscient, avec l'origine même de la vie. Dans certains cas, on pourra se demander si le type d'ordre qui a été élaboré est un caractère objectif des phénomènes, ou un artifice construit par le savant. Cette question se pose sans cesse, en matière de taxinomie animale [...] Pourtant le postulat fondamental de la science est que la nature elle-même est ordonnée [...] Dans sa partie théorique, la science se réduit à une mise en ordre, et [...] s'il est vrai que la systématique consiste en une telle mise en ordre, les termes de systématique et de science théorique pourront être considérés comme synonymes (Simpson, p. 5).

Or, cette exigence d'ordre est à la base de la pensée que nous appelons primitive, mais seulement pour autant qu'elle est à la base de toute pensée : car c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensée qui nous semblent très étrangères.

« Chaque chose sacrée doit être à sa place », notait avec profondeur un penseur indigène (Fletcher *2*, p. 34). On pourrait même dire que c'est cela qui la rend sacrée, puisqu'en la supprimant, fût-ce par la pensée, l'ordre entier de l'univers se trouverait détruit ; elle contribue donc à le maintenir en occupant la place qui lui revient. Les raffinements du rituel, qui peuvent paraître oiseux quand on les examine superficiellement et du dehors, s'expliquent par le souci de ce qu'on pourrait appeler une « micro-péréquation » : ne laisser échapper aucun être, objet ou aspect, afin de lui assigner une place au sein d'une classe. À cet égard, la cérémonie du Hako, des Indiens Pawnee, n'est particulièrement révélatrice que parce qu'elle a été bien analysée. L'invocation qui accompagne la traversée d'un cours d'eau se divise en plusieurs parties, correspondant respectivement au moment où les voyageurs mettent les pieds dans l'eau, où ils les déplacent, où l'eau recouvre complètement leurs pieds ; l'invocation au vent sépare les moments où la fraîcheur est perçue seulement sur les parties mouillées du corps, puis ici et là, enfin, sur tout l'épiderme : « alors seulement, nous pouvons progresser en sécurité » (*ibid.*, p. 77-78). Comme le précise l'informateur, « nous devons adresser une incantation spéciale à chaque chose que nous rencontrons, car Tirawa, l'Esprit suprême, réside en toutes choses, et tout ce

que nous rencontrons en cours de route peut nous secourir [...] Nous avons été instruits à prêter attention à tout ce que nous voyons » (*ibid.*, p. 73-81).

Ce souci d'observation exhaustive et d'inventaire systématique des rapports et des liaisons peut aboutir, parfois, à des résultats de bonne tenue scientifique : c'est le cas des Indiens Blackfoot, qui diagnostiquaient l'approche du printemps d'après l'état de développement des fœtus de bison extraits du ventre des femelles tuées à la chasse. Pourtant, on ne peut isoler ces réussites de tant d'autres rapprochements du même genre, et que la science déclare illusoires. Mais n'est-ce pas que la pensée magique, cette « gigantesque variation sur le thème du principe de causalité », disaient Hubert et Mauss (*2*, p. 61), se distingue moins de la science par l'ignorance ou le dédain du déterminisme, que par une exigence de déterminisme plus impérieuse et plus intransigeante, et que la science peut, tout au plus, juger déraisonnable et précipitée[9] ?

Considérée comme système de philosophie naturelle, elle [*witchcraft*] implique une théorie des causes : la malchance résulte de la sorcellerie, travaillant de concert avec les forces naturelles. Qu'un homme soit encorné par un buffle, qu'un grenier, dont les termites ont miné les supports, lui tombe sur la tête, ou qu'il contracte une méningite cérébro-spinale, les Azandé affirmeront que le buffle, le grenier, ou la maladie sont des causes, qui se conjuguent avec la sorcellerie pour tuer l'homme. Du buffle, du grenier, de la maladie, la sorcellerie n'est pas responsable, car ils existent par eux-mêmes ; mais elle l'est de cette circonstance particulière qui les met dans un rapport destructeur avec un certain individu. Le grenier se serait effondré de toute façon, mais c'est à cause de la sorcellerie qu'il est tombé à un moment donné, et quand un individu donné se reposait en dessous. Parmi toutes ces causes, seule la sorcellerie admet une intervention corrective, puisqu'elle seule émane d'une personne. Contre le buffle et le grenier, on ne peut pas intervenir. Bien qu'ils soient aussi reconnus comme causes, celles-ci ne sont pas significatives sur le plan des rapports sociaux[10] (Evans-Pritchard *1*, p. 418-419).

Entre magie et science, la différence première serait donc, de ce point de vue, que l'une postule un déterminisme global et intégral, tandis que l'autre opère en distinguant des niveaux dont certains, seulement, admettent des formes de déterminisme tenues pour inapplicables à d'autres niveaux. Mais ne pourrait-on aller plus loin, et considérer la rigueur

et la précision dont témoignent la pensée magique et les pratiques rituelles comme traduisant une appréhension inconsciente de la *vérité du déterminisme* en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques, de sorte que le déterminisme serait globalement *soupçonné* et *joué*, avant d'être *connu* et *respecté*? Les rites et les croyances magiques apparaîtraient alors comme autant d'expressions d'un acte de foi en une science encore à naître.

Il y a plus. Non seulement, par leur nature, ces anticipations peuvent être parfois couronnées de succès, mais elles peuvent aussi anticiper doublement ; sur la science elle-même, et sur des méthodes ou des résultats que la science n'assimilera que dans un stade avancé de son développement, s'il est vrai que l'homme s'est d'abord attaqué au plus difficile : la systématisation au niveau des données sensibles, auxquelles la science a longtemps tourné le dos et qu'elle commence seulement à réintégrer dans sa perspective. Dans l'histoire de la pensée scientifique, cet effet d'anticipation s'est d'ailleurs produit à plusieurs reprises ; comme Simpson (p. 84-85) l'a montré à l'aide d'un exemple emprunté à la biologie du XIXe siècle, il résulte de ce que — l'explication scientifique correspondant toujours à la découverte d'un « arrangement » — toute tentative de ce type, même inspirée par des principes non scientifiques, peut rencontrer des arrangements véritables. Cela est même prévisible, si l'on admet que, par définition, le nombre des structures est fini : la « mise en structure » posséderait alors une efficacité intrinsèque, quels que soient les principes et les méthodes dont elle s'inspire[11].

La chimie moderne ramène la variété des saveurs et des parfums à cinq éléments diversement combinés : carbone, hydrogène, oxygène, soufre et azote. En dressant des tables de présence et d'absence, en évaluant des dosages et des seuils, elle parvient à rendre compte de différences et de ressemblances entre des qualités qu'elle aurait jadis bannies hors de son domaine parce que « secondes »[12]. Mais ces rapprochements et ces distinctions ne surprennent pas le sentiment esthétique : ils l'enrichissent et l'éclairent plutôt, en fondant des associations qu'il soupçonnait déjà, et dont on comprend mieux pourquoi, et à quelles conditions, un exercice assidu de la seule intuition aurait déjà permis de les découvrir ; ainsi, que la fumée du tabac puisse être, pour une logique de la sensation, l'intersection de deux groupes : l'un

comprenant aussi la viande grillée et la croûte brune du pain (qui sont comme elle des composés d'azote) ; l'autre, dont font partie le fromage, la bière et le miel, en raison de la présence de diacétyle. La cerise sauvage, la cannelle, la vanille et le vin de Xérès forment un groupe, non plus seulement sensible mais intelligible, parce qu'ils contiennent tous de l'aldéhyde, tandis que les odeurs germaines du thé du Canada (*wintergreen*), de la lavande et de la banane s'expliquent par la présence d'esters. L'intuition seule inciterait à grouper l'oignon, l'ail, le chou, le navet, le radis et la moutarde, bien que la botanique sépare les liliacées des crucifères. Avérant le témoignage de la sensibilité, la chimie démontre que ces familles étrangères se rejoignent sur un autre plan : elles recèlent du soufre (K., W.). Ces regroupements, un philosophe primitif ou un poète aurait pu les opérer en s'inspirant de considérations étrangères à la chimie, ou à toute autre forme de science : la littérature ethnographique en révèle une quantité, dont la valeur empirique et esthétique n'est pas moindre. Or, ce n'est pas là, seulement, l'effet d'une frénésie associative, promise parfois au succès par le simple jeu des chances. Mieux inspiré que dans le passage précité où il avance cette interprétation, Simpson a montré que l'exigence d'organisation est un besoin commun à l'art et à la science et que, par voie de conséquence, « la taxinomie, qui est la mise en ordre par excellence, possède une éminente valeur esthétique » (*loc. cit.*, p. 4). Dès lors, on s'étonnera moins que le sens esthétique, réduit à ses seules ressources, puisse ouvrir la voie à la taxinomie, et même anticiper certains de ses résultats.

★

Nous ne revenons pas, pour autant, à la thèse vulgaire (et d'ailleurs admissible, dans la perspective étroite où elle se place) selon laquelle la magie serait une forme timide et balbutiante de la science : car on se priverait de tout moyen de comprendre la pensée magique, si l'on prétendait la réduire à un moment, ou à une étape, de l'évolution technique et scientifique. Ombre plutôt anticipant son corps, elle est, en un sens, complète comme lui, aussi achevée et cohérente, dans son immatérialité, que l'être solide par elle seulement devancé. La pensée magique n'est pas un début, un commencement, une ébauche, la partie d'un tout non encore

réalisé ; elle forme un système bien articulé ; indépendant, sous ce rapport, de cet autre système que constituera la science, sauf l'analogie formelle qui les rapproche et qui fait du premier une sorte d'expression métaphorique du second. Au lieu, donc, d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques (car, de ce point de vue, il est vrai que la science réussit mieux que la magie, bien que la magie préforme la science en ce sens qu'elle aussi réussit quelquefois), mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux, et qui diffèrent moins en nature qu'en fonction des types de phénomènes auxquels elles s'appliquent.

Ces relations découlent, en effet, des conditions objectives où sont apparues la connaissance magique et la connaissance scientifique. L'histoire de cette dernière est assez courte pour que nous soyons bien informés à son sujet ; mais que l'origine de la science moderne remonte seulement à quelques siècles pose un problème auquel les ethnologues n'ont pas suffisamment réfléchi ; le nom de *paradoxe néolithique* lui conviendrait parfaitement.

C'est au néolithique que se confirme la maîtrise, par l'homme, des grands arts de la civilisation : poterie, tissage, agriculture, et domestication des animaux. Nul, aujourd'hui, ne songerait plus à expliquer ces immenses conquêtes par l'accumulation fortuite d'une série de trouvailles faites au hasard*, ou révélées par le spectacle passivement enregistré de certains phénomènes naturels**.

Chacune de ces techniques suppose des siècles d'observation active et méthodique, des hypothèses hardies et contrôlées, pour les rejeter ou pour les avérer au moyen d'expériences inlassablement répétées. Notant la rapidité

* « Il est aujourd'hui généralement reconnu, par tous les hommes sensés, que le hasard n'a qu'une part infiniment petite dans les découvertes scientifiques et industrielles, qu'il ne joue un rôle essentiel que dans des découvertes sans aucune importance » (A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour la réorganisation de la société* [1822]). (Note de 2005-2006.)

** On a cherché à savoir ce qui se passerait si du minerai de cuivre était accidentellement mêlé à un foyer : des expériences multiples et variées ont établi qu'il ne se passerait rien du tout. Le procédé le plus simple auquel on soit parvenu pour obtenir du métal fondu consiste à chauffer intensément de la malachite finement pulvérisée dans une coupe de poterie, elle-même coiffée d'un pot renversé. Ce seul résultat emprisonne déjà le hasard dans l'enceinte du four de quelque potier spécialiste des terres vernissées (Coghlan).

avec laquelle des plantes originaires du Nouveau Monde ont été acclimatées aux Philippines, adoptées et nommées par les indigènes qui, dans bien des cas, semblent même avoir redécouvert leurs usages médicinaux, rigoureusement parallèles à ceux qui étaient traditionnels au Mexique, un biologiste interprète le phénomène de la façon suivante :

> Les plantes dont les feuilles ou les tiges ont une saveur amère sont couramment employées aux Philippines contre les maux d'estomac. Toute plante introduite, offrant le même caractère, sera très vite essayée. C'est parce que la plupart des populations des Philippines font constamment des expériences sur les plantes, qu'elles apprennent vite à connaître, en fonction des catégories de leur propre culture, les emplois possibles des plantes importées (R. B. Fox, p. 212-213).

Pour transformer une herbe folle en plante cultivée, une bête sauvage en animal domestique, faire apparaître chez l'une ou chez l'autre des propriétés alimentaires ou technologiques qui, à l'origine, étaient complètement absentes ou pouvaient à peine être soupçonnées ; pour faire d'une argile instable, prompte à s'effriter, à se pulvériser ou à se fendre, une poterie solide et étanche (mais seulement à la condition d'avoir déterminé, entre une multitude de matières organiques et inorganiques, la plus propre à servir de dégraissant, ainsi que le combustible convenable, la température et le temps de cuisson, le degré d'oxydation efficace) ; pour élaborer les techniques, souvent longues et complexes, permettant de cultiver sans terre ou bien sans eau, de changer des graines ou racines toxiques en aliments, ou bien encore d'utiliser cette toxicité pour la chasse, la guerre, le rituel, il a fallu, n'en doutons pas, une attitude d'esprit véritablement scientifique, une curiosité assidue et toujours en éveil, un appétit de connaître pour le plaisir de connaître, car une petite fraction seulement des observations et des expériences (dont il faut bien supposer qu'elles étaient inspirées, d'abord et surtout, par le goût du savoir) pouvaient donner des résultats pratiques, et immédiatement utilisables. Encore laissons-nous de côté la métallurgie du bronze et du fer, celle des métaux précieux, et même le simple travail du cuivre natif par martelage qui a précédé la métallurgie de plusieurs millénaires, et qui tous exigent déjà une compétence technique très poussée.

L'homme du néolithique ou de la protohistoire est donc

l'héritier d'une longue tradition scientifique ; pourtant, si l'esprit qui l'inspirait, ainsi que tous ses devanciers, avait été exactement le même que celui des modernes, comment pourrions-nous comprendre qu'il se soit *arrêté*, et que plusieurs millénaires de stagnation s'intercalent, comme un palier, entre la révolution néolithique et la science contemporaine ? Le paradoxe n'admet qu'une solution : c'est qu'il existe deux modes distincts de pensée scientifique, l'un et l'autre fonction, non pas certes de stades inégaux du développement de l'esprit humain, mais des deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé ; comme si les rapports nécessaires qui font l'objet de toute science — qu'elle soit néolithique ou moderne — pouvaient être atteints par deux voies différentes : l'une très proche de l'intuition sensible, l'autre plus éloignée.

Tout classement est supérieur au chaos ; et même un classement au niveau des propriétés sensibles est une étape vers un ordre rationnel. Si l'on demande de classer une collection de fruits variés en corps relativement plus lourds et relativement plus légers, il sera légitime de commencer par séparer les poires des pommes, bien que la forme, la couleur et la saveur soient sans rapport avec le poids et le volume ; mais parce que les plus grosses, parmi les pommes, sont plus faciles à distinguer des moins grosses que si les pommes demeurent mélangées avec des fruits d'aspect différent. On voit déjà par cet exemple que, même au niveau de la perception esthétique, le classement a sa vertu.

D'autre part, et bien qu'il n'y ait pas de connexion nécessaire entre les qualités sensibles et les propriétés, il existe au moins un rapport de fait dans un grand nombre de cas, et la généralisation de ce rapport, même infondée en raison, peut être pendant très longtemps une opération payante, théoriquement et pratiquement. Tous les sucs toxiques ne sont pas brûlants ou amers, et la réciproque n'est pas plus vraie ; pourtant, la nature est ainsi faite qu'il est plus rentable, pour la pensée et pour l'action, de procéder comme si une équivalence qui satisfait le sentiment esthétique correspondait aussi à une réalité objective. Sans qu'il nous appartienne ici de rechercher pourquoi, il est probable que des espèces dotées de quelque caractère remarquable : forme, couleur ou odeur, ouvrent à l'observateur ce qu'on pourrait appeler

un « droit de suite » : celui de postuler que ces caractères visibles sont le signe de propriétés également singulières, mais cachées. Admettre que le rapport entre les deux soit lui-même sensible (qu'une graine en forme de dent préserve contre les morsures de serpent, qu'un suc jaune soit un spécifique des troubles biliaires, etc.) vaut, à titre provisoire, mieux que l'indifférence à toute connexion ; car le classement, même hétéroclite et arbitraire, sauvegarde la richesse et la diversité de l'inventaire ; en décidant qu'il faut tenir compte de tout, il facilite la constitution d'une « mémoire ».

Or, c'est un fait que des méthodes de cet ordre pouvaient conduire à certains résultats qui étaient indispensables, pour que l'homme pût attaquer la nature par un autre biais. Loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une « fonction fabulatrice[13] » tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type : celles qu'autorisait la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible. Cette science du concret devait être, par essence, limitée à d'autres résultats que ceux promis[14] aux sciences exactes et naturelles, mais elle ne fut pas moins scientifique, et ses résultats ne furent pas moins réels. Assurés dix mille ans avant les autres, ils sont toujours le substrat de notre civilisation.

★

D'ailleurs, une forme d'activité subsiste parmi nous qui, sur le plan technique, permet assez bien de concevoir ce que, sur le plan de la spéculation, put être une science que nous préférons appeler « première » plutôt que primitive : c'est celle communément désignée par le terme de *bricolage*. Dans son sens ancien, le verbe bricoler s'applique au jeu de balle et de billard, à la chasse et à l'équitation, mais toujours pour évoquer un mouvement incident : celui de la balle qui rebondit, du chien qui divague, du cheval qui s'écarte de la ligne droite pour éviter un obstacle[15]. Et, de nos jours, le bricoleur reste celui qui œuvre de ses mains, en utilisant des moyens détournés par comparaison avec ceux de l'homme de l'art. Or, le propre de la pensée mythique est de s'ex-

primer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité ; pourtant, il faut qu'elle s'en serve, quelle que soit la tâche qu'elle s'assigne, car elle n'a rien d'autre sous la main. Elle apparaît ainsi comme une sorte de bricolage intellectuel, ce qui explique les relations qu'on observe entre les deux.

Comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre, sur le plan intellectuel, des résultats brillants et imprévus. Réciproquement, on a souvent noté le caractère mythopoétique du bricolage : que ce soit sur le plan de l'art, dit « brut » ou « naïf » ; dans l'architecture fantastique de la villa du Facteur Cheval, dans celle des décors de Georges Méliès ; ou encore celle, immortalisée par *Les Grandes Espérances* de Dickens, mais sans nul doute d'abord inspirée par l'observation, du « château » suburbain de Mr Wemmick, avec son pont-levis miniature, son canon saluant 9 heures, et son carré de salades et de concombres grâce auquel les occupants pourraient soutenir un siège, s'il le fallait[16]...

La comparaison vaut d'être approfondie, car elle fait mieux accéder aux rapports réels entre les deux types de connaissance scientifique que nous avons distingués. Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées ; mais, à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils conçus et procurés à la mesure de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les « moyens du bord », c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment, ni d'ailleurs avec aucun projet particulier, mais est le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec les résidus de constructions et de destructions antérieures. L'ensemble des moyens du bricoleur n'est donc pas définissable par un projet[17] (ce qui supposerait d'ailleurs, comme chez l'ingénieur, l'existence d'autant d'ensembles instrumentaux que de genres de projets, au moins en théorie) ; il se définit seulement par son instrumentalité, autrement dit, et pour employer le langage même du bricoleur, parce que les éléments sont recueillis ou conservés en vertu du principe que « ça peut toujours servir ». De tels éléments sont

donc à demi particularisés : suffisamment pour que le bricoleur n'ait pas besoin de l'équipement et du savoir de tous les corps d'état ; mais pas assez pour que chaque élément soit astreint à un emploi précis et déterminé. Chaque élément représente un ensemble de relations, à la fois concrètes et virtuelles ; ce sont des opérateurs, mais utilisables en vue d'opérations quelconques au sein d'un type.

C'est de la même façon que les éléments de la réflexion mythique se situent toujours à mi-chemin entre des percepts et des concepts. Il serait impossible d'extraire les premiers de la situation concrète où ils sont apparus, tandis que le recours aux seconds exigerait que la pensée puisse, provisoirement au moins, mettre ses projets entre parenthèses[18]. Or, un intermédiaire existe entre l'image et le concept : c'est le signe, puisqu'on peut toujours le définir, de la façon inaugurée par Saussure à propos de cette catégorie particulière que forment les signes linguistiques, comme un lien entre une image et un concept, qui, dans l'union ainsi réalisée, jouent respectivement les rôles de signifiant et de signifié[19].

Comme l'image, le signe est un être concret, mais il ressemble au concept par son pouvoir référentiel : l'un et l'autre ne se rapportent pas exclusivement à eux-mêmes, ils peuvent remplacer autre chose que soi. Toutefois, le concept possède à cet égard une capacité illimitée, tandis que celle du signe est limitée. La différence et la ressemblance ressortent bien de l'exemple du bricoleur[20]. Regardons-le à l'œuvre : excité par son projet, sa première démarche pratique est pourtant rétrospective : il doit se retourner vers un ensemble déjà constitué, formé d'outils et de matériaux ; en faire, ou en refaire, l'inventaire ; enfin et surtout, engager avec lui une sorte de dialogue, pour répertorier, avant de choisir entre elles, les réponses possibles que l'ensemble peut offrir au problème qu'il lui pose. Tous ces objets hétéroclites qui constituent son trésor*, il les interroge pour comprendre ce que chacun d'eux pourrait « signifier », contribuant ainsi à définir un ensemble à réaliser, mais qui ne différera finalement de l'ensemble instrumental[21] que par la disposition interne des parties. Ce cube de chêne peut être cale pour remédier à l'insuffisance d'une planche de sapin, ou bien

* « Trésor d'idées », disent admirablement de la magie Hubert et Mauss (*2*, p. 136).

socle, ce qui permettrait de mettre en valeur le grain et le poli du vieux bois. Dans un cas il sera étendue, dans l'autre matière. Mais ces possibilités demeurent toujours limitées par l'histoire particulière de chaque pièce, et par ce qui subsiste en elle de prédéterminé, dû à l'usage originel pour lequel elle a été conçue, ou par les adaptations qu'elle a subies en vue d'autres emplois. Comme les unités constitutives du mythe, dont les combinaisons possibles sont limitées par le fait qu'elles sont empruntées à la langue où elles possèdent déjà un sens qui restreint la liberté de manœuvre, les éléments que collectionne et utilise le bricoleur sont « précontraints » (Lévi-Strauss *5*, p. 35). D'autre part, la décision dépend de la possibilité de permuter un autre élément dans la fonction vacante, si bien que chaque choix entraînera une réorganisation complète de la structure, qui ne sera jamais telle que celle vaguement rêvée, ni que telle autre, qui aurait pu lui être préférée.

Sans doute, l'ingénieur aussi interroge, puisque l'existence d'un « interlocuteur » résulte pour lui de ce que ses moyens, son pouvoir, et ses connaissances ne sont jamais illimités, et que, sous cette forme négative, il se heurte à une résistance avec laquelle il lui est indispensable de transiger. On pourrait être tenté de dire qu'il interroge l'univers, tandis que le bricoleur s'adresse à une collection de résidus d'ouvrages humains, c'est-à-dire à un sous-ensemble de la culture. La théorie de l'information montre d'ailleurs comment il est possible, et souvent utile, de ramener les démarches du physicien à une sorte de dialogue avec la nature, ce qui atténuerait la distinction que nous essayons de tracer. Pourtant, une différence subsistera toujours, même si l'on tient compte du fait que le savant ne dialogue jamais avec la nature pure, mais avec un certain état du rapport entre la nature et la culture, définissable par la période de l'histoire dans laquelle il vit, la civilisation qui est la sienne, les moyens matériels dont il dispose. Pas plus que le bricoleur, mis en présence d'une tâche donnée il ne peut faire n'importe quoi ; lui aussi devra commencer par inventorier un ensemble prédéterminé de connaissances théoriques et pratiques, de moyens techniques, qui restreignent les solutions possibles.

La différence n'est donc pas aussi absolue qu'on serait tenté de l'imaginer ; elle demeure réelle, cependant, dans la mesure où, par rapport à ces contraintes résumant un état de civilisation, l'ingénieur cherche toujours à s'ouvrir un

passage et à se situer *au-delà*, tandis que le bricoleur, de gré ou de force, demeure *en deçà*, ce qui eșt une autre façon de dire que le premier opère au moyen de concepts, le second au moyen de signes. Sur l'axe de l'opposition entre nature et culture, les ensembles dont ils se servent sont perceptiblement décalés. En effet, une des façons au moins dont le signe s'oppose au concept tient à ce que le second se veut intégralement transparent à la réalité, tandis que le premier accepte, et même exige, qu'une certaine épaisseur d'humanité soit incorporée à cette réalité. Selon l'expression vigoureuse et difficilement traduisible de Peirce : « *It addresses somebody*[22]. »

On pourrait donc dire que le savant et le bricoleur sont l'un et l'autre à l'affût de messages, mais, pour le bricoleur, il s'agit de messages en quelque sorte prétransmis et qu'il collectionne : comme ces codes commerciaux qui, condensant l'expérience passée de la profession, permettent de faire économiquement face à toutes les situations nouvelles (à la condition, toutefois, qu'elles appartiennent à la même classe que les anciennes) ; tandis que l'homme de science, qu'il soit ingénieur ou physicien, escompte toujours l'*autre message* qui pourrait être arraché à un interlocuteur, malgré sa réticence à se prononcer sur des questions dont les réponses n'ont pas été répétées à l'avance. Le concept apparaît ainsi comme l'opérateur de l'*ouverture* de l'ensemble avec lequel on travaille, la signification comme l'opérateur de sa *réorganisation* : elle ne l'étend ni le renouvelle, et se borne à obtenir le groupe de ses transformations[23].

L'image ne peut pas être idée, mais elle peut jouer le rôle de signe, ou, plus exactement, cohabiter avec l'idée dans un signe ; et, si l'idée n'est pas encore là, respecter sa place future et en faire apparaître négativement les contours. L'image est figée, liée de façon univoque à l'acte de conscience qui l'accompagne ; mais le signe et l'image devenue signifiante, s'ils sont encore sans compréhension, c'est-à-dire sans rapports simultanés et théoriquement illimités avec d'autres êtres du même type — ce qui est le privilège du concept —, sont déjà *permutables*, c'est-à-dire susceptibles d'entretenir des rapports successifs avec d'autres êtres, bien qu'en nombre limité, et, comme on l'a vu, à la condition de former toujours un système où une modification affectant un élément intéressera automatiquement tous les autres : sur ce plan, l'extension et la compréhension des logiciens existent, non comme

deux aspects distincts et complémentaires, mais comme réalité solidaire. On comprend ainsi que la pensée mythique, bien qu'engluée dans les images, puisse être déjà généralisatrice, donc scientifique : elle aussi travaille à coups d'analogies et de rapprochements, même si, comme dans le cas du bricolage, ses créations se ramènent toujours à un arrangement nouveau d'éléments dont la nature n'est pas modifiée selon qu'ils figurent dans l'ensemble instrumental ou dans l'agencement final (qui, sauf par la disposition interne, forment toujours le même objet) : « on dirait que les univers mythologiques sont destinés à être démantelés à peine formés, pour que de nouveaux univers naissent de leurs fragments » (Boas *1*, p. 18). Cette profonde remarque néglige cependant que, dans cette incessante reconstruction à l'aide des mêmes matériaux, ce sont toujours d'anciennes fins qui sont appelées à jouer le rôle de moyens : les signifiés se changent en signifiants, et inversement[24].

Cette formule, qui pourrait servir de définition au bricolage, explique que, pour la réflexion mythique, la totalité des moyens disponibles doive aussi être implicitement inventoriée ou conçue, pour que puisse se définir un résultat qui sera toujours un compromis entre la structure de l'ensemble instrumental et celle du projet. Une fois réalisé, celui-ci sera donc inévitablement décalé par rapport à l'intention initiale (d'ailleurs, simple schème), effet que les surréalistes ont nommé avec bonheur « hasard objectif[25] ». Mais il y a plus : la poésie du bricolage lui vient aussi, et surtout, de ce qu'il ne se borne pas à accomplir ou exécuter ; il « parle », non seulement avec les choses, comme nous l'avons déjà montré, mais aussi au moyen des choses : racontant, par les choix qu'il opère entre des possibles limités, le caractère et la vie de son auteur. Sans jamais remplir son projet, le bricoleur y met toujours quelque chose de soi.

De ce point de vue aussi, la réflexion mythique apparaît comme une forme intellectuelle de bricolage. La science tout entière s'est construite sur la distinction du contingent et du nécessaire, qui est aussi celle de l'événement et de la structure. Les qualités qu'à sa naissance elle revendiquait pour siennes étaient précisément celles qui, ne faisant point partie de l'expérience vécue, demeuraient extérieures et comme étrangères aux événements : c'est le sens de la notion de qualités premières. Or, le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer

des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés*, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements : « *odds and ends* », dirait l'anglais, ou, en français, des bribes et des morceaux, témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société. En un sens, le rapport entre diachronie et synchronie est donc inversé : la pensée mythique, cette bricoleuse, élabore des structures en agençant des événements, ou plutôt des résidus d'événements**, alors que la science, « en marche » du seul fait qu'elle s'instaure, crée, sous forme d'événements, ses moyens et ses résultats, grâce aux structures qu'elle fabrique sans trêve et qui sont ses hypothèses et ses théories. Mais ne nous y trompons pas : il ne s'agit pas de deux stades, ou de deux phases, de l'évolution du savoir, car les deux démarches sont également valides. Déjà, la physique et la chimie aspirent à redevenir qualitatives, c'est-à-dire à rendre compte aussi des qualités secondes qui, quand elles seront expliquées, redeviendront des moyens d'explication ; et peut-être la biologie marque-t-elle le pas en attendant cet accomplissement, pour pouvoir elle-même expliquer la vie. De son côté, la pensée mythique n'est pas seulement la prisonnière d'événements et d'expériences qu'elle dispose et redispose inlassablement pour leur découvrir un sens ; elle est aussi libératrice, par la protestation qu'elle élève contre le non-sens, avec lequel la science s'était d'abord résignée à transiger[26].

★

Les considérations qui précèdent ont, à plusieurs reprises, effleuré le problème de l'art, et peut-être pourrait-on brièvement indiquer comment, dans cette perspective, l'art s'insère à mi-chemin entre la connaissance scientifique et la pensée mythique ou magique ; car tout le monde sait que l'artiste tient à la fois du savant et du bricoleur : avec des moyens artisanaux, il confectionne un objet matériel qui est en même temps objet de connaissance. Nous avons distin-

* La pensée mythique édifie des ensembles structurés au moyen d'un ensemble structuré, qui est le langage ; mais ce n'est pas au niveau de la structure qu'elle s'en empare : elle bâtit ses palais idéologiques avec les gravats d'un discours social ancien.

** Le bricolage aussi opère avec des qualités « secondes » ; *cf.* l'anglais *second hand*, de seconde main, d'occasion.

gué le savant et le bricoleur par les fonctions inverses que, dans l'ordre instrumental et final, ils assignent à l'événement et à la structure, l'un faisant des événements (changer le monde) au moyen de structures, l'autre des structures au moyen d'événements (formule inexacte sous cette forme tranchée, mais que notre analyse doit permettre de nuancer). Regardons maintenant ce portrait de femme par Clouet, et interrogeons-nous sur les raisons de l'émotion esthétique très profonde que suscite inexplicablement, semble-t-il, la reproduction fil par fil, et dans un scrupuleux trompe-l'œil, d'une collerette de dentelle[27].

L'exemple de Clouet ne vient pas au hasard ; car on sait qu'il aimait peindre plus petit que nature : ses tableaux sont donc, comme les jardins japonais, les voitures en réduction, et les bateaux dans les bouteilles, ce qu'en langage de bricoleur on appelle des « modèles réduits ». Or, la question se pose, de savoir si le modèle réduit, qui est aussi le « chef-d'œuvre » du compagnon, n'offre pas, toujours et partout, le type même de l'œuvre d'art. Car il semble bien que tout modèle réduit ait vocation esthétique — et d'où tirerait-il cette vertu constante, sinon de ses dimensions mêmes ? — ; inversement, l'immense majorité des œuvres d'art sont aussi des modèles réduits. On pourrait croire que ce caractère tient d'abord à un souci d'économie, portant sur les matériaux et sur les moyens, et invoquer à l'appui de cette interprétation des œuvres incontestablement artistiques, bien que monumentales. Encore faut-il s'entendre sur les définitions : les peintures de la chapelle Sixtine sont un modèle réduit en dépit de leurs dimensions imposantes, puisque le thème qu'elles illustrent est celui de la fin des temps. Il en est de même avec le symbolisme cosmique des monuments religieux. D'autre part, on peut se demander si l'effet esthétique, disons d'une statue équestre plus grande que nature, provient de ce qu'elle agrandit un homme aux dimensions d'un rocher, et non de ce qu'elle ramène ce qui est d'abord, de loin, perçu comme un rocher aux proportions d'un homme. Enfin, même la « grandeur nature » suppose le modèle réduit, puisque la transposition graphique ou plastique implique toujours la renonciation à certaines dimensions de l'objet : en peinture, le volume ; les couleurs, les odeurs, les impressions tactiles, jusque dans la sculpture ; et, dans les deux cas, la dimension temporelle, puisque le tout de l'œuvre figurée est appréhendé dans l'instant.

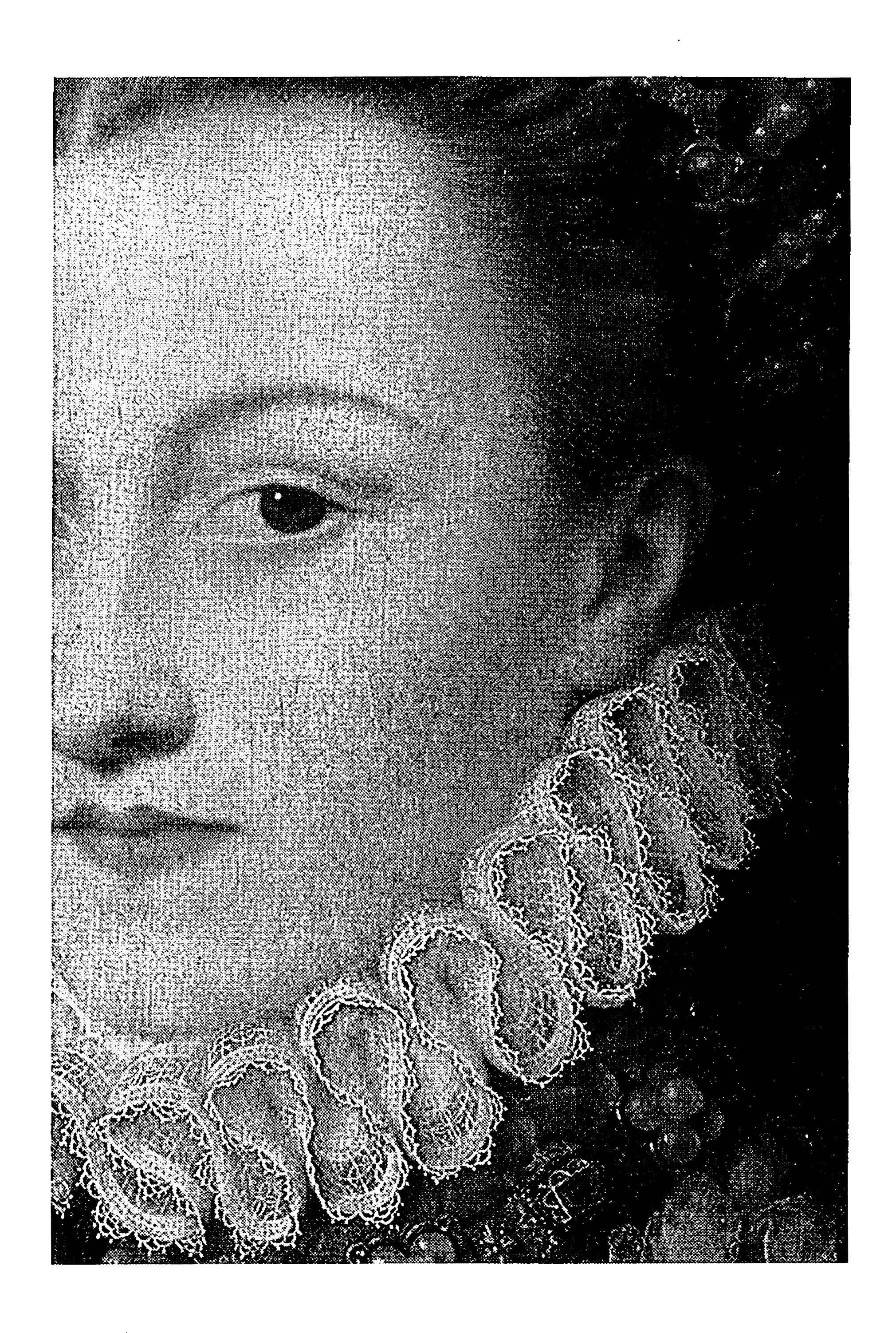


Fig. 1. *François Clouet, « Portrait d'Elizabeth d'Autriche ».*

Quelle vertu s'attache donc à la réduction, que celle-ci soit d'échelle, ou qu'elle affecte les propriétés ?

Elle résulte, semble-t-il, d'une sorte de renversement du procès de la connaissance : pour connaître l'objet réel dans sa totalité, nous avons toujours tendance à opérer depuis ses parties. La résistance qu'il nous oppose est surmontée en la divisant. La réduction d'échelle renverse cette situation : plus petite, la totalité de l'objet apparaît moins redoutable ; du fait d'être quantitativement diminuée, elle nous semble qualitativement simplifiée. Plus exactement, cette transposition quantitative accroît et diversifie notre pouvoir sur un homologue de la chose ; à travers lui, celle-ci peut être saisie, soupesée dans la main, appréhendée d'un seul coup d'œil. La poupée de l'enfant n'est plus un adversaire, un rival ou même un interlocuteur ; en elle et par elle, la personne se change en sujet. À l'inverse de ce qui se passe quand nous cherchons à connaître une chose ou un être en taille réelle, dans le modèle réduit *la connaissance du tout précède celle des parties.* Et même si c'est là une illusion, la raison du procédé est de créer ou d'entretenir cette illusion, qui gratifie l'intelligence et la sensibilité d'un plaisir qui, sur cette seule base, peut déjà être appelé esthétique.

Nous n'avons jusqu'ici envisagé que des considérations d'échelle, qui, comme on vient de le voir, impliquent une relation dialectique entre grandeur — c'est-à-dire quantité — et qualité. Mais le modèle réduit possède un attribut supplémentaire : il est construit, *man made*, et, qui plus est, « fait à la main ». Il n'est donc pas une simple projection, un homologue passif de l'objet : il constitue une véritable expérience sur l'objet. Or, dans la mesure où le modèle est artificiel, il devient possible de comprendre comment il est fait, et cette appréhension du mode de fabrication apporte une dimension supplémentaire à son être ; de plus — nous l'avons vu à propos du bricolage, mais l'exemple des « manières » des peintres montre que c'est aussi vrai pour l'art —, le problème comporte toujours plusieurs solutions. Comme le choix d'une solution entraîne une modification du résultat auquel aurait conduit une autre solution, c'est donc le tableau général de ces permutations qui se trouve virtuellement donné, en même temps que la solution particulière offerte au regard du spectateur, transformé de ce fait — sans même qu'il le sache — en agent. Par la seule contemplation, le spectateur est, si l'on peut dire, envoyé en possession d'autres moda-

lités possibles de la même œuvre, et dont il se sent confusément créateur à meilleur titre que le créateur lui-même, qui les a abandonnées en les excluant de sa création ; et ces modalités forment autant de perspectives supplémentaires, ouvertes sur l'œuvre actualisée. Autrement dit, la vertu intrinsèque du modèle réduit est qu'il compense la renonciation à des dimensions sensibles par l'acquisition de dimensions intelligibles*.

Revenons maintenant à la collerette de dentelle, dans le tableau de Clouet. Tout ce qu'on vient de dire s'y applique, car, pour la représenter sous forme de projection dans un espace de propriétés dont les dimensions sensibles sont plus petites, et moins nombreuses, que celles de l'objet, il a fallu procéder de façon symétrique et inverse que n'eût fait la science, si elle s'était proposé, comme c'est sa fonction, de produire — au lieu de reproduire — non seulement un nouveau point de dentelle à la place d'un point déjà connu, mais aussi une dentelle véritable au lieu d'une dentelle figurée. La science eût, en effet, travaillé à l'échelle réelle, mais par le moyen de l'invention d'un métier, tandis que l'art travaille à échelle réduite, avec pour fin une image homologue de l'objet. La première démarche est de l'ordre de la métonymie, elle remplace un être par un autre être, un effet par sa cause, tandis que la seconde est de l'ordre de la métaphore[28].

Ce n'est pas tout. Car, s'il est vrai que la relation de priorité entre structure et événement se manifeste de façon symétrique et inverse dans la science et dans le bricolage, il est clair que, de ce point de vue aussi, l'art occupe une position intermédiaire. Même si la figuration d'une collerette de dentelle en modèle réduit implique, comme nous l'avons montré, une connaissance interne de sa morphologie et de sa technique de fabrication (et, s'il s'était agi d'une représentation humaine ou animale, nous aurions dit : de l'anatomie et des postures), elle ne se ramène pas à un diagramme ou à une planche de technologie : elle accomplit la synthèse de ces propriétés intrinsèques et de celles qui relèvent d'un contexte spatial et temporel. Le résultat final est la collerette de dentelle, telle qu'elle est absolument, mais aussi telle qu'au

* Les biologistes se posent également, dans leur domaine, le problème du modèle réduit : « *Reduced size provides a means for evolutionary bridges between distinct morphological arrangements — bridges that are impossible for larger organisms to build* » (J. Hanken, « Small Wonders. For Some Species, Reduced Size is the Key for Survival », *The Sciences*, septembre-octobre 1986, p. 43). (Note de 2005-2006.)

même instant son apparence est affectée par la perspective où elle se présente, mettant en évidence certaines parties et en cachant d'autres, dont l'existence continue pourtant d'influer sur le reste : par le contraste entre sa blancheur et les couleurs des autres pièces du vêtement, le reflet du cou nacré qu'elle entoure et celui du ciel d'un jour et d'un moment ; telle, aussi, par ce qu'elle signifie comme parure banale ou d'apparat, portée, neuve ou usée, fraîchement repassée ou froissée, par une femme du commun ou par une reine, dont la physionomie confirme, infirme, ou qualifie sa condition, dans un milieu, une société, une région du monde, une période de l'histoire... Toujours à mi-chemin entre le schème et l'anecdote, le génie du peintre consiste à unir une connaissance interne et externe, un être et un devenir ; à produire, avec son pinceau, un objet qui n'existe pas comme objet et qu'il sait pourtant créer sur sa toile : synthèse exactement équilibrée d'une ou de plusieurs structures artificielles et naturelles, et d'un ou plusieurs événements, naturels et sociaux. L'émotion esthétique provient de cette union instituée au sein d'une chose créée par l'homme, donc aussi virtuellement par le spectateur qui en découvre la possibilité à travers l'œuvre d'art, entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'événement.

Cette analyse appelle plusieurs remarques. En premier lieu, elle permet de mieux comprendre pourquoi les mythes nous apparaissent simultanément comme des systèmes de relations abstraites et comme des objets de contemplation esthétique : en effet, l'acte créateur, qui engendre le mythe est symétrique et inversé de celui qu'on trouve à l'origine de l'œuvre d'art. Dans ce dernier cas, on part d'un ensemble formé d'un ou de plusieurs objets et d'un ou de plusieurs événements, auquel la création esthétique confère un caractère de totalité par la mise en évidence d'une structure commune. Le mythe suit le même parcours, mais dans l'autre sens : il utilise une structure pour produire un objet absolu offrant l'aspect d'un ensemble d'événements (puisque tout mythe raconte une histoire). L'art procède donc à partir d'un ensemble : (objet + événement) et va à la *découverte* de sa structure ; le mythe part d'une structure, au moyen de laquelle il entreprend la *construction* d'un ensemble : (objet + événement).

Si cette première remarque nous incite à généraliser notre interprétation, la seconde conduirait plutôt à la restreindre.

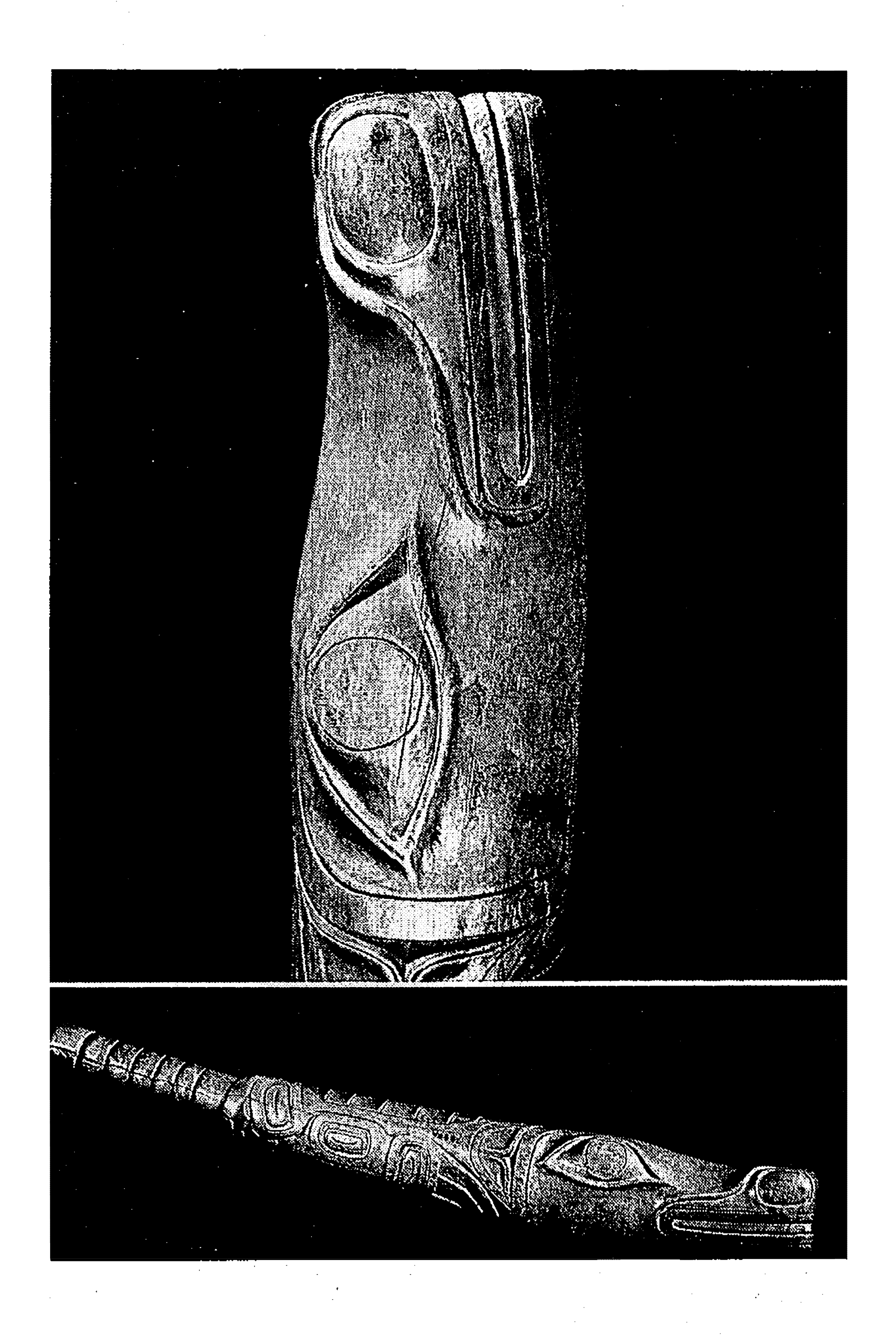


Fig. 2. *Massue haida, pour assommer le poisson.*

Eſt-il vrai que toute œuvre d'art consiſte dans une intégration de la ſtructure et de l'événement ? On ne peut dire rien de tel, semble-t-il, de cette massue haida en bois de cèdre, servant à assommer le poisson, que je regarde, posée sur un rayon de ma bibliothèque, pendant que j'écris ces lignes[29]. L'artiſte, qui l'a sculptée en forme de monſtre marin, a souhaité que le corps de l'uſtensile se confonde avec le corps de l'animal, le manche avec la queue, et que les proportions anatomiques, prêtées à une créature fabuleuse, soient telles que l'objet puisse *être* l'animal cruel, tuant d'impuissantes victimes, en même temps qu'une arme de pêche bien équilibrée qu'un homme manie avec aisance, et dont il obtient des résultats efficaces. Tout paraît donc ſtructural dans cet uſtensile qui eſt aussi une merveilleuse œuvre d'art : aussi bien son symbolisme mythique que sa fonction pratique. Plus exactement, l'objet, sa fonction, et son symbole semblent repliés l'un sur l'autre et former un syſtème clos où l'événement n'a aucune chance de s'introduire. La position, l'aspect, l'expression du monſtre ne doivent rien aux circonſtances hiſtoriques dans lesquelles l'artiſte a pu l'apercevoir « en chair et en os », le rêver, ou en concevoir l'idée. On dirait plutôt que son être immuable eſt définitivement fixé dans une matière ligneuse dont le grain très fin permet de traduire tous ses aspects, et dans un emploi auquel sa forme empirique semble le prédeſtiner. Or, tout ce qui vient d'être dit d'un objet particulier vaut aussi pour d'autres produits de l'art primitif : une ſtatue africaine, un masque mélanésien... N'aurions-nous donc défini qu'une forme hiſtorique et locale de la création eſthétique, en croyant atteindre non seulement ses propriétés fondamentales, mais celles par lesquelles son rapport intelligible s'établit avec d'autres modes de création ?

Pour surmonter cette difficulté, il suffit, croyons-nous, d'élargir notre interprétation. Ce qu'à propos d'un tableau de Clouet nous avions défini provisoirement comme un événement ou un ensemble d'événements nous apparaît maintenant sous un angle plus général : l'événement n'eſt qu'un mode de la contingence, dont l'intégration (perçue comme nécessaire) à une ſtructure engendre l'émotion eſthétique, et cela quel que soit le type d'art considéré. Selon le ſtyle, le lieu, et l'époque, cette contingence se manifeſte sous trois aspects différents, ou à trois moments diſtincts de la création artiſtique (et qui peuvent d'ailleurs se cumuler) : elle se

situe au niveau de l'occasion, de l'exécution, ou de la destination. Dans le premier cas seulement la contingence prend forme d'événement, c'est-à-dire une contingence extérieure et antérieure à l'acte créateur. L'artiste appréhende celle-ci du dehors : une attitude, une expression, un éclairage, une situation, dont il saisit le rapport sensible et intelligible à la structure de l'objet que viennent affecter ces modalités, et qu'il incorpore à son ouvrage. Mais il se peut aussi que la contingence se manifeste à titre intrinsèque, au cours de l'exécution : dans la taille ou la forme du morceau de bois dont le sculpteur dispose, dans l'orientation des fibres, la qualité du grain, dans l'imperfection des outils dont il se sert, dans les résistances qu'oppose la matière, ou le projet, au travail en voie d'accomplissement, dans les incidents imprévisibles qui surgiront en cours d'opération. Enfin, la contingence peut être extrinsèque, comme dans le premier cas, mais postérieure (et non plus antérieure) à l'acte de création : c'est ce qui se produit chaque fois que l'ouvrage est destiné à un usage déterminé, puisque ce sera en fonction des modalités et des phases virtuelles de son emploi futur (et donc en se mettant consciemment ou inconsciemment à la place de l'utilisateur) que l'artiste élaborera son œuvre.

Selon les cas par conséquent, le procès de la création artistique consistera, dans le cadre immuable d'une confrontation de la structure et de l'accident, à chercher le dialogue soit avec le *modèle*, soit avec la *matière*, soit avec l'*usager*, compte tenu de celui ou de celle dont l'artiste au travail anticipe surtout le message. En gros, chaque éventualité correspond à un type d'art facile à repérer : la première, aux arts plastiques de l'Occident ; la seconde, aux arts dits primitifs ou de haute époque ; la troisième aux arts appliqués. Mais, en prenant ces attributions au pied de la lettre, on simplifierait à l'excès. Toute forme d'art comporte les trois aspects, et elle se distingue seulement des autres par leur dosage relatif. Il est bien certain, par exemple, que même le peintre le plus académique se heurte à des problèmes d'exécution, et que tous les arts dits primitifs ont doublement le caractère appliqué : d'abord, parce que beaucoup de leurs productions sont des objets techniques ; et ensuite, parce que même celles de leurs créations qui semblent le mieux à l'abri des préoccupations pratiques ont une destination précise. On sait enfin que, même chez nous, des ustensiles se prêtent à une contemplation désintéressée.

Ces réserves faites, on peut aisément vérifier que les trois aspects sont fonctionnellement liés, et que la prédominance de l'un restreint ou supprime la place laissée aux autres. La peinture dite savante est ou se croit libérée, sous le double rapport de l'exécution et de la destination[30]. Elle atteste, dans ses meilleurs exemples, une complète maîtrise des difficultés techniques (dont on peut considérer, d'ailleurs, qu'elles sont définitivement surmontées depuis Van der Weyden[31], après qui les problèmes que se sont posés les peintres ne relèvent plus guère que de la physique amusante). Tout se passe à la limite comme si, avec sa toile, ses couleurs et ses pinceaux, le peintre pouvait faire exactement ce qu'il lui plaît. D'autre part, le peintre tend à faire de son œuvre un objet qui soit indépendant de toute contingence, et qui vaille en soi et pour soi ; c'est d'ailleurs ce qu'implique la formule du tableau « de chevalet ». Affranchie de la contingence au double point de vue de l'exécution et de la destination, la peinture savante peut donc la reporter entièrement sur l'occasion ; et, si notre interprétation est exacte, elle n'est même pas libre de s'en dispenser. Elle se définit donc comme peinture « de genre », à condition d'élargir considérablement le sens de cette locution. Car, dans la perspective très générale où nous nous plaçons ici, l'effort du portraitiste — fût-il Rembrandt — pour capter sur sa toile l'expression la plus révélatrice et jusqu'aux pensées secrètes de son modèle fait partie du même genre que celui d'un Detaille[32], dont les compositions respectent l'heure et l'ordre de la bataille, le nombre et la disposition des boutons à quoi se reconnaissent les uniformes de chaque arme. Si l'on nous passe un tour irrespectueux dans l'un et l'autre cas, « l'occasion fait le larron ». Avec les arts appliqués, les proportions respectives des trois aspects se renversent ; ces arts accordent la prédominance à la destination et à l'exécution, dont les contingences sont approximativement équilibrées dans les spécimens que nous jugeons les plus « purs », excluant du même coup l'occasion, comme on le voit au fait qu'une coupe, un gobelet, une pièce de vannerie ou un tissu nous apparaissent parfaits quand leur valeur pratique s'affirme intemporelle : correspondant pleinement à la fonction, pour des hommes différents par l'époque ou par la civilisation. Si les difficultés d'exécution sont entièrement maîtrisées (comme c'est le cas quand l'exécution est confiée à des machines), la destination peut se faire de plus en plus

précise et particulière, et l'art appliqué se transforme en art industriel ; nous l'appelons paysan ou rustique dans le cas inverse. Enfin, l'art primitif se situe à l'opposé de l'art savant ou académique : ce dernier intériorise l'exécution (dont il est ou se croit maître) et la destination (puisque « l'art pour l'art » est à lui-même sa propre fin). Par contrecoup, il est poussé à extérioriser l'occasion (qu'il demande au modèle de lui offrir) : celle-ci devient ainsi une partie du signifié. En revanche, l'art primitif intériorise l'occasion (puisque les êtres surnaturels qu'il se plaît à représenter ont une réalité indépendante des circonstances, et intemporelle) et il extériorise l'exécution et la destination, qui deviennent donc une partie du signifiant.

Nous retrouvons ainsi, sur un autre plan, ce dialogue avec la matière et les moyens d'exécution, par quoi nous avions défini le bricolage. Pour la philosophie de l'art, le problème essentiel est de savoir si l'artiste leur reconnaît ou non la qualité d'interlocuteur. Sans doute la leur reconnaît-on toujours, mais au minimum dans l'art trop savant, et au maximum dans l'art brut ou naïf qui confine au bricolage, et au détriment de la structure dans les deux cas. Pourtant, nulle forme d'art ne mériterait ce nom si elle se laissait capter tout entière par les contingences extrinsèques, que ce soit celle de l'occasion ou celle de la destination ; car l'œuvre tomberait alors au rang d'icône (supplémentaire au modèle) ou d'instrument (complémentaire à la matière ouvrée). Même l'art le plus savant, s'il nous émeut, n'atteint ce résultat qu'à la condition d'arrêter à temps cette dissipation de la contingence au profit du prétexte, et de l'incorporer à l'œuvre, conférant à celle-ci la dignité d'un objet absolu. Si les arts archaïques, les arts primitifs, et les périodes « primitives » des arts savants, sont les seuls qui ne vieillissent pas, ils le doivent à cette consécration de l'accident au service de l'exécution, donc à l'emploi, qu'ils cherchent à rendre intégral, du donné brut comme matière empirique d'une signification*.

* En poursuivant cette analyse, on pourrait définir la peinture non figurative par deux caractères. L'un, qui lui est commun avec la peinture de chevalet, consiste dans un rejet total de la contingence de destination : le tableau n'est pas fait pour un emploi particulier. L'autre caractère, qui est propre à la peinture non figurative, consiste dans une exploitation méthodique de la contingence d'exécution, dont on prétend faire le prétexte ou l'occasion externe du tableau. La peinture non figurative adopte des « manières » en guise de « sujets » ; elle prétend donner une représentation concrète des

Il faut enfin ajouter que l'équilibre entre structure et événement, nécessité et contingence, intériorité et extériorité, est un équilibre précaire, constamment menacé par les tractions qui s'exercent dans un sens ou dans l'autre, selon les fluctuations de la mode, du style, et des conditions sociales générales. De ce point de vue, l'impressionnisme et le cubisme apparaissent moins comme deux étapes successives du développement de la peinture que comme deux entreprises complices, bien qu'elles ne soient pas nées au même instant, agissant de connivence pour prolonger, par des déformations complémentaires, un mode d'expression dont l'existence même (on s'en aperçoit mieux aujourd'hui) était gravement menacée. La vogue intermittente des « collages », nés au moment où l'artisanat expirait, pourrait n'être, de son côté, qu'une transposition du bricolage sur le terrain des fins contemplatives. Enfin, l'accent sur l'aspect événementiel peut aussi se dissocier selon les moments, en soulignant davantage, aux dépens de la structure (il faut entendre : la structure de même niveau, car il n'est pas exclu que l'aspect structural se rétablisse ailleurs et sur un nouveau plan), tantôt la temporalité sociale (comme à la fin du XVIIIe siècle chez Greuze, ou avec le réalisme socialiste), tantôt la temporalité naturelle, et même météorologique (dans l'impressionnisme).

★

Si, sur le plan spéculatif, la pensée mythique n'est pas sans analogie avec le bricolage sur le plan pratique, et si la création artistique se place à égale distance entre ces deux formes d'activité et la science, le jeu et le rite offrent entre eux des relations du même type.

Tout jeu se définit par l'ensemble de ses règles, qui rendent possible un nombre pratiquement illimité de parties ; mais le rite, qui se « joue » aussi, ressemble plutôt à une partie privilégiée, retenue entre tous les possibles parce qu'elle seule résulte dans un certain type d'équilibre entre les

conditions formelles de toute peinture. Il en résulte paradoxalement que la peinture non figurative ne crée pas, comme elle croit, des œuvres aussi réelles — sinon plus — que les objets du monde physique, mais des imitations réalistes de modèles non existants. C'est une école de peinture académique, où chaque artiste s'évertue à représenter la manière dont il exécuterait ses tableaux si d'aventure il en peignait.

deux camps. La transposition est aisément vérifiable dans le cas des Gahuku-Gama de Nouvelle-Guinée, qui ont appris le football, mais qui jouent, plusieurs jours de suite, autant de parties qu'il est nécessaire pour que s'équilibrent exactement celles perdues et gagnées par chaque camp (Read, p. 429), ce qui est traiter un jeu comme un rite.

On peut en dire autant des jeux qui se déroulaient chez les Indiens Fox, lors des cérémonies d'adoption dont le but était de remplacer un parent mort par un vivant, et de permettre ainsi le départ définitif de l'âme du défunt*. Les rites funéraires des Fox semblent en effet inspirés par le souci majeur de se débarrasser des morts, et d'empêcher que ceux-ci ne se vengent sur les vivants de l'amertume et des regrets qu'ils ressentent de ne plus se trouver parmi eux. La philosophie indigène adopte donc résolument le parti des vivants : « La mort est dure ; plus dur encore est le chagrin. »

L'origine de la mort remonte à la destruction, par les puissances surnaturelles, du plus jeune des deux frères mythiques qui jouent le rôle de héros culturels chez tous les Algonkin. Mais elle n'était pas encore définitive : c'est l'aîné qui l'a rendue telle en rejetant, malgré sa peine, la requête du fantôme qui voulait reprendre sa place parmi les vivants. Suivant cet exemple, les hommes devront se montrer fermes vis-à-vis des morts : les vivants feront comprendre à ceux-ci qu'ils n'ont rien perdu en mourant, car ils recevront régulièrement des offrandes de tabac et de nourriture ; en revanche, on attend d'eux qu'en compensation de cette mort dont ils rappellent aux vivants la réalité, et du chagrin qu'ils leur causent par leur décès, ils leur garantissent une longue existence, des vêtements, et de quoi manger : « Désormais, ce sont les morts qui apportent l'abondance, commente l'informateur indigène, ils [les Indiens] doivent les enjôler [*coax them*] à cette fin » (Michelson *1*, p. 369, 407).

Or, les rites d'adoption, qui sont indispensables pour décider l'âme du mort à rejoindre définitivement l'au-delà où elle assumera son rôle d'esprit protecteur, s'accompagnent normalement de compétitions sportives, de jeux d'adresse ou de hasard, entre des camps constitués conformément à une division *ad hoc* en deux moitiés : Tokan d'un côté, Kicko de l'autre ; et il est dit expressément, à maintes reprises, que le jeu oppose les vivants et les morts, comme si, avant d'être

* *Cf.* plus bas, p. 769, n.

débarrassés définitivement de lui, les vivants offraient au défunt la consolation d'une dernière partie. Mais, de cette asymétrie principielle entre les deux camps, il résulte automatiquement que l'issue est déterminée à l'avance :

> Voici ce qui se passe quand ils jouent à la balle. Si l'homme [le défunt] pour qui est célébré le rite d'adoption était un Tokana, les Tokanagi gagnent la partie. Les Kickoagi ne peuvent pas gagner. Et si la fête a lieu pour une femme kicko, les Kickoagi gagnent, et ce sont les Tokanagi qui ne peuvent pas gagner (Michelson *1*, p. 385).

Et en effet, quelle est la réalité ? Dans le grand jeu biologique et social qui se déroule perpétuellement entre les vivants et les morts, il est clair que les seuls gagnants sont les premiers. Mais — et toute la mythologie nord-américaine est là pour le confirmer —, d'une façon symbolique (que d'innombrables mythes dépeignent comme réelle), gagner au jeu, c'est « tuer » l'adversaire. En prescrivant toujours le triomphe du camp des morts, on donne donc à ceux-ci l'illusion qu'ils sont les vrais vivants, et que leurs adversaires sont morts puisqu'ils les « tuent ». Sous couleur de jouer avec les morts, on les joue, et on les lie. La structure formelle de ce qui, au premier abord, pourrait apparaître comme une compétition sportive est en tout point similaire à celle d'un pur rituel, tel que le Mitawit ou Midewiwin des mêmes populations algonkin, où les néophytes se font symboliquement tuer par les morts dont les initiés *jouent* le rôle, afin d'obtenir un supplément de vie réelle au prix d'une mort simulée. Dans les deux cas, la mort est usurpée, mais seulement pour être dupée.

Le jeu apparaît donc comme *disjonctif* : il aboutit à la création d'un écart différentiel entre des joueurs individuels, ou des camps, que rien ne désignait au départ comme inégaux. Pourtant, à la fin de la partie, ils se distingueront en gagnants et perdants. De façon symétrique et inverse, le rituel est *conjonctif*, car il institue une union (on peut dire ici une communion), ou, en tout cas, une relation organique, entre deux groupes (qui se confondent, à la limite, l'un avec le personnage de l'officiant, l'autre avec la collectivité des fidèles), et qui étaient dissociés au départ. Dans le cas du jeu la symétrie est donc préordonnée ; et elle est structurale, puisqu'elle découle du principe que les règles sont les mêmes pour les deux camps. L'asymétrie, elle, est engendrée ; elle découle inévitablement de la contingence des événements, que ceux-

ci relèvent de l'intention, du hasard, ou du talent. Dans le cas du rituel, c'est l'inverse : on pose une asymétrie préconçue et postulée entre profane et sacré, fidèles et officiant, morts et vivants, initiés et non-initiés, etc., et le « jeu » consiste à faire passer tous les participants du côté de la partie gagnante, au moyen d'événements dont la nature et l'ordonnance ont le caractère véritablement structural. Comme la science (bien qu'ici encore, soit sur le plan spéculatif, soit sur le plan pratique), le jeu produit des événements à partir d'une structure : on comprend donc que les jeux de compétition prospèrent dans nos sociétés industrielles ; tandis que les rites et les mythes, à la manière du bricolage (que ces mêmes sociétés industrielles ne tolèrent plus, sinon comme *hobby* ou passe-temps), décomposent et recomposent des ensembles événementiels (sur le plan psychique, sociohistorique, ou technique) et s'en servent comme autant de pièces indestructibles, en vue d'arrangements structuraux tenant alternativement lieu de fins et de moyens[33].

CHAPITRE II

LA LOGIQUE DES CLASSIFICATIONS TOTÉMIQUES

Il y a, sans doute, quelque chose de paradoxal dans l'idée d'une logique dont les termes consistent en bribes et en morceaux, vestiges de procès psychologiques ou historiques et, comme tels, dépourvus de nécessité. Qui dit logique dit pourtant instauration de relations nécessaires ; mais comment de telles relations s'établiraient-elles entre des termes que rien ne destine à remplir cette fonction ? Des propositions ne peuvent s'enchaîner de façon rigoureuse que si leurs termes ont été préalablement définis sans équivoque. Dans les pages qui précèdent, ne s'est-on pas assigné l'impossible tâche de découvrir les conditions d'une nécessité *a posteriori*[1] ?

Mais, en premier lieu, ces bribes et ces morceaux n'offrent ce caractère qu'aux yeux de l'histoire qui les a produits, et non du point de vue de la logique à quoi ils servent. C'est par rapport au contenu seulement qu'on peut les dire

hétéroclites ; car, pour ce qui est de la forme, il existe entre eux une analogie, que l'exemple du bricolage a permis de définir : cette analogie consiste dans l'incorporation, à leur forme même, d'une certaine dose de contenu, qui est approximativement égale pour tous. Les images signifiantes du mythe, les matériaux du bricoleur sont des éléments définissables par un double critère : *ils ont servi*, comme mots d'un discours que la réflexion mythique « démonte », à la façon du bricoleur soignant les pignons d'un vieux réveil démonté ; et *ils peuvent encore servir* au même usage, ou à un usage différent pour peu qu'on les détourne de leur première fonction.

En second lieu, ni les images du mythe, ni les matériaux du bricoleur ne proviennent du devenir pur. Cette rigueur, qui paraît leur faire défaut quand nous les observons au moment de leur nouvel emploi, ils l'ont possédée naguère, quand ils faisaient partie d'autres ensembles cohérents ; et qui plus est, ils la possèdent toujours, dans la mesure où ils ne sont pas des matériaux bruts, mais des produits déjà ouvrés : termes du langage, ou, dans le cas du bricolage, termes d'un système technologique, donc expressions condensées de rapports nécessaires dont, de façons diverses, les contraintes répercuteront l'écho sur chacun de leurs paliers d'utilisation. Leur nécessité n'est pas simple et univoque ; elle existe pourtant, comme l'invariance, d'ordre sémantique ou esthétique, qui caractérise le groupe des transformations auxquelles ils se prêtent, et dont nous avons vu qu'elles n'étaient pas illimitées.

Cette logique opère un peu à la façon du kaléidoscope[2] : instrument qui contient aussi des bribes et des morceaux, au moyen desquels se réalisent des arrangements structuraux. Les fragments sont issus d'un procès de cassure et de destruction, en lui-même contingent, mais sous réserve que ses produits offrent entre eux certaines homologies : de taille, de vivacité de coloris, de transparence. Ils n'ont plus d'être propre, par rapport aux objets manufacturés qui parlaient un « discours » dont ils sont devenus les indéfinissables débris ; mais, sous un autre rapport, ils doivent en avoir suffisamment pour participer utilement à la formation d'un être d'un nouveau type : cet être consiste en arrangements où, par le jeu des miroirs, des reflets équivalent à des objets, c'est-à-dire où des signes prennent rang de choses signifiées ; ces arrangements actualisent des possibles, dont le nombre,

même très élevé, n'eﬆ tout de même pas illimité puisqu'il eﬆ fonction des dispositions et des équilibres réalisables entre des corps dont le nombre eﬆ lui-même fini ; enfin et surtout, ces arrangements, engendrés par la rencontre d'événements contingents (la giration de l'inﬆrument par l'observateur) et d'une loi (celle présidant à la conﬆruction du kaléidoscope, qui correspond à l'élément invariant des contraintes dont nous parlions tout à l'heure), projettent des modèles d'intelligibilité en quelque sorte provisionnels, puisque chaque arrangement eﬆ exprimable sous forme de relations rigoureuses entre ses parties, et que ces relations n'ont d'autre contenu que l'arrangement lui-même, auquel, dans l'expérience de l'observateur, ne correspond aucun objet (bien qu'il se puisse que, par ce biais, certaines ﬆructures objectives soient révélées avant leur support empirique, comme, par exemple, celles des criﬆaux de neige ou de certains types de radiolaires et de diatomées, à l'observateur qui n'en aurait encore jamais vu).

★

Nous concevons donc qu'une telle logique concrète soit possible. Il reﬆe, maintenant, à définir ses caractères et la manière dont ils se manifeﬆent au cours de l'observation ethnographique. Celle-ci les saisit sous un double aspect, affectif et intellectuel.

Les êtres que la pensée indigène charge de signification sont perçus comme offrant avec l'homme une certaine parenté. Les Ojibwa croient en un univers d'êtres surnaturels :

> [...] mais, en appelant ces êtres surnaturels, on fausse un peu la pensée des Indiens. Autant que l'homme même, ils appartiennent à l'ordre naturel de l'univers, car ils ressemblent à l'homme en ce qu'ils sont doués d'intelligence et d'émotion. Comme l'homme aussi, ils sont mâles ou femelles, et certains peuvent avoir une famille. Certains sont attachés à des lieux précis, d'autres se déplacent librement ; ils ont, vis-à-vis des Indiens, des dispositions amicales ou hoﬆiles (Jenness *2*, p. 29).

D'autres observations soulignent que ce sentiment d'identification eﬆ plus profond que la notion des différences :

> Le sentiment d'unité qu'éprouve l'Hawaiien envers l'aspect vivant des phénomènes indigènes, c'eﬆ-à-dire envers les esprits, les dieux

et les personnes en tant qu'âmes, ne peut être correctement décrit comme un rapport, et moins encore à l'aide de termes tels que sympathie, empathie, anormal, supra-normal, ou névrotique ; ou encore, mystique ou magique. Il n'est pas « extra-sensoriel », car il est en partie de l'ordre de la sensibilité, et en partie étranger à celle-ci. Il relève de la conscience normale [...] (Handy et Pukui, p. 117).

Les indigènes eux-mêmes ont parfois le sentiment aigu du caractère « concret » de leur savoir, et ils l'opposent vigoureusement à celui des Blancs :

Nous savons ce que les animaux font, quels sont les besoins du castor, de l'ours, du saumon et des autres créatures, parce que, jadis, les hommes se mariaient avec eux, et qu'ils ont acquis ce savoir de leurs épouses animales [...] Les Blancs ont vécu peu de temps dans ce pays, et ils ne connaissent pas grand-chose au sujet des animaux ; nous, nous sommes ici depuis des milliers d'années et il y a longtemps que les animaux eux-mêmes nous ont instruits. Les Blancs notent tout dans un livre, pour ne pas oublier ; mais nos ancêtres ont épousé les animaux, ils ont appris tous leurs usages, et ils ont fait passer ces connaissances de génération en génération (Jenness *3*, p. 540).

Ce savoir désintéressé et attentif, affectueux et tendre, acquis et transmis dans un climat conjugal et filial, est ici décrit avec une si noble simplicité qu'il paraît superflu d'évoquer à ce sujet les hypothèses bizarres inspirées à des philosophes par une vue trop théorique du développement des connaissances humaines. Rien, ici, n'appelle l'intervention d'un prétendu « principe de participation », ni même d'un mysticisme empâté de métaphysique, que nous ne percevons plus qu'à travers le verre déformant des religions instituées[3].

Les conditions pratiques de cette connaissance concrète, ses moyens et ses méthodes, les valeurs affectives qui l'imprègnent, tout cela se trouve et peut être observé tout près de nous, chez ceux de nos contemporains que leurs goûts et leur métier placent, vis-à-vis des animaux, dans une situation qui, *mutatis mutandis*, est aussi proche que notre civilisation le tolère de celle qui fut habituelle à tous les peuples chasseurs : à savoir les gens du cirque et les employés des jardins zoologiques. Rien de plus instructif à cet égard, après les témoignages indigènes que nous venons de citer, que le récit, par le directeur des jardins zoologiques de Zurich, de son premier tête-à-tête — si l'on peut dire — avec un dauphin. Non sans noter « un regard exagérément humain, le bizarre orifice respiratoire, la texture lisse et la consistance

cireuse de la peau, les quatre rangées de dents pointues dans la bouche en forme de bec », l'auteur décrit ainsi son émotion :

Flippy n'avait rien d'un poisson ; et quand, à moins d'un mètre, il fixait sur vous son regard pétillant, comment ne pas se demander si c'était vraiment un animal ? Si imprévue, si étrange, si complètement mystérieuse était cette créature, qu'on était tenté de voir en elle un être ensorcelé. Hélas, le cerveau du zoologiste ne pouvait la dissocier de la certitude glacée, presque douloureuse en cette circonstance, qu'en termes scientifiques, il n'y avait rien là que, *Tursiops truncatus*... (Hediger, p. 138).

De tels propos, sous la plume d'un homme de science, suffiraient à montrer s'il en était besoin que le savoir théorique n'est pas incompatible avec le sentiment que la connaissance peut être à la fois objective et subjective, enfin que les rapports concrets entre l'homme et les êtres vivants colorent parfois de leurs nuances affectives (elles-mêmes émanation de cette identification primitive, où Rousseau a vu profondément la condition solidaire de toute pensée et de toute société[4]) l'univers entier de la connaissance scientifique, surtout dans des civilisations dont la science est intégralement « naturelle ». Mais, si la taxinomie et l'amitié tendre peuvent faire bon ménage dans la conscience du zoologiste, il n'y a pas lieu d'invoquer des principes séparés, pour expliquer la rencontre de ces deux attitudes dans la pensée des peuples dits primitifs.

★

Après Griaule, Dieterlen et Zahan ont établi l'étendue et le caractère systématique des classifications indigènes au Soudan[5]. Les Dogon répartissent les végétaux en vingt-deux familles principales, dont certaines sont subdivisées en onze sous-groupes. Les vingt-deux familles, énumérées dans l'ordre convenable, se répartissent en deux séries composées, l'une des familles de rang impair, l'autre des familles de rang pair. Dans la première, qui symbolise les naissances uniques, les plantes dites mâles et femelles sont respectivement associées à la saison des pluies et à la saison sèche ; dans la seconde, qui symbolise les naissances gémellaires, la même relation existe, mais inversée. Chaque famille est aussi répartie dans l'une des trois catégories : arbre, arbuste,

herbe* ; enfin, chaque famille est en correspondance avec une partie du corps, une technique, une classe sociale, une institution (Dieterlen *1*, *2*).

Des faits de ce genre ont surpris, quand on les a ramenés d'Afrique pour la première fois. Pourtant, des formes de classification très analogues ont été décrites depuis fort longtemps en Amérique, et ce sont elles qui ont inspiré à Durkheim et Mauss un célèbre essai[6]. Tout en y renvoyant le lecteur, on ajoutera quelques exemples à ceux qui y sont déjà rassemblés.

Les Indiens Navaho, qui se proclament eux-mêmes « grands classificateurs », divisent les êtres vivants en deux catégories, selon qu'ils sont ou non doués de la parole. Les êtres sans parole comprennent les animaux et les plantes. Les animaux se répartissent en trois groupes : « courants », « volants » ou « rampants » ; chaque groupe est, à son tour, recoupé par une double division : celle entre « voyageurs sur terre » et « voyageurs sur eau » d'une part et, d'autre part, celle entre « voyageurs de jour » et « voyageurs de nuit ». Le découpage des « espèces » obtenu par cette méthode n'est pas toujours le même que celui de la zoologie. Il arrive ainsi que des oiseaux groupés en paires sur la base d'une opposition : mâle/femelle appartiennent en fait au même sexe, mais à des genres différents ; car l'association est fondée, d'une part, sur leur taille relative, d'autre part sur leur place dans la classification des couleurs, et sur la fonction qui leur est assignée dans la magie et le rituel** (Reichard *1*, *2*). Mais la taxinomie indigène est souvent suffisamment précise et dénuée d'équivoque pour permettre certaines identifications ; ainsi celle, faite seulement il y a quelques années, de la « Grosse Mouche » évoquée dans les mythes, avec une tachinidée, *Hystricia pollinosa.*

Les plantes sont nommées en fonction de trois caractères : le sexe supposé, les vertus médicinales, et l'aspect

* Chez les Peul : plantes à tronc vertical, plantes grimpantes, plantes rampantes, respectivement subdivisées en végétaux à épines ou sans épines, à écorce ou sans écorce, à fruits ou sans fruits (Hampaté Ba et Dieterlen, p. 23). Pour une classification tripartite du même type aux Philippines (« bois », « liane », « herbe »), *cf.* Conklin *1*, p. 92-94 ; et au Brésil, chez les Bororo (« arbres » = terre ; « lianes » = air ; « herbes des marais » = eau), *cf.* Colbacchini, p. 202.

** À la différence des Canella du Brésil qui, « dans tous les cas contrôlés, se sont montrés informés du dimorphisme sexuel » (Vanzolini, p. 170).

visuel ou tactile (épineux, gluant, etc.). Une seconde tripartition selon la taille (grande, moyenne, petite) recoupe chacun des caractères précédents. Cette taxinomie est homogène dans toute la réserve, soit environ sept millions d'hectares, et en dépit de la dispersion sur un aussi vaste territoire de ses soixante mille occupants (Reichard, Wyman et Harris, Vestal, Elmore).

Chaque animal ou plante est en correspondance avec un élément naturel, lui-même variable selon les rites dont on connaît l'extrême complexité chez les Navaho. Ainsi, dans le « rituel du silex taillé » (« Flint-Chant ») on relève les correspondances suivantes : grue-ciel ; « oiseau rouge »-soleil ; aigle-montagne ; épervier-rocher ; « oiseau bleu »-arbre ; oiseau-mouche - plante ; un coléoptère (*corn-beetle*)-terre ; héron-eau (Haile).

Comme les Zuni qui ont particulièrement retenu l'attention de Durkheim et de Mauss, les Hopi classent les êtres et les phénomènes naturels au moyen d'un vaste système de correspondances. En rassemblant les informations éparses chez divers auteurs, on obtient le tableau suivant qui, sans nul doute, n'est qu'un modeste fragment d'un système total dont beaucoup d'éléments manquent (ci-contre).

De telles correspondances sont aussi reconnues par des populations dont la structure sociale est beaucoup plus lâche que celle des Pueblo : l'Eskimo sculpteur de saumons utilise, pour figurer chaque espèce, le bois dont la couleur ressemble davantage à celle de la chair : « Tous les bois sont du saumon » (Rasmussen, p. 198).

Nous nous sommes limité à quelques exemples parmi d'autres, qui seraient encore plus nombreux si les préjugés fondés sur la simplicité et la grossièreté « primitives » n'avaient, dans beaucoup de cas, détourné les ethnologues de s'informer sur des systèmes de classifications conscients, complexes et cohérents, dont l'existence leur eût semblé incompatible avec un très bas niveau économique et technique, d'où ils concluaient trop hâtivement à un niveau intellectuel équivalent. Nous commençons seulement à soupçonner que d'anciennes observations dues à des enquêteurs aussi rares que perspicaces — ainsi Cushing[7] — ne relèvent pas de cas exceptionnels, mais qu'elles dénotent des formes de savoir et de réflexion extrêmement répandues dans les sociétés dites primitives. De ce fait, l'image traditionnelle que nous nous faisions de cette primitivité doit changer.

	NORD-OUEST	SUD-OUEST	SUD-EST	NORD-EST	ZÉNITH	NADIR
COULEURS	jaune	bleu, vert	rouge	blanc	noir	multicolore
ANIMAUX	puma	ours	chat sauvage	loup	vautour	serpent
OISEAUX	oriol	*blue-bird* (*Sialia*)	perroquet	pie	hirondelle	fauvette
ARBRES	pin de Douglas	pin blanc	saule rouge	tremble		
BUISSONS	*green rabbit-brush* (*Chrysothamnus*)	*sage-brush* (*Artemisia*)	*cliff-rose* (*Cowania stansburiana*)	*gray rabbit-brush* (*Chrysothamnus*)		
FLEURS	*mariposa lily* (*Calochortus*)	pied d'alouette (*Delphinium*)	(*Castilleja*)	(*Anogra*)		
MAÏS	jaune	bleu	rouge	blanc	pourpre	sucré
HARICOTS	haricot vert (*Phaseolus vulg.*)	haricot beurre (*Phas. vulg.*)	petit haricot	lima (*Phaseolus lunatus*)	divers	

les haricots étant de plus subdivisés en :

clair	clair	blanc	blanc	bleu
noir	jaune	noir	gris	rouge
rouge	brun	tacheté	jaune	rose
			rouge	etc.
			noir	

Jamais et nulle part, le « sauvage » n'a sans doute été cet être à peine sorti de la condition animale, encore livré à l'empire de ses besoins et de ses instincts, qu'on s'est trop souvent plu à imaginer, et, pas davantage, cette conscience dominée par l'affectivité et noyée dans la confusion et la participation. Les exemples que nous avons cités, les autres qu'on aurait pu leur joindre témoignent en faveur d'une pensée rompue à tous les exercices de la spéculation, proche de celle des naturalistes et des hermétiques de l'Antiquité et du Moyen Âge : Galien, Pline, Hermès Trismégiste, Albert le Grand[8]... De ce point de vue, les classifications « totémiques » sont probablement moins loin qu'il ne semble de l'emblématisme végétal des Grecs et des Romains, s'exprimant par le moyen de couronnes d'olivier, de chêne, de laurier, d'ache, etc. ; ou de celui qui se pratiquait encore dans l'Église médiévale où, selon la fête, on jonchait le chœur de foin, de jonc, de lierre, ou de sable.

Les herboristeries astrologiques distinguaient sept plantes planétaires, douze herbes associées aux signes du zodiaque, trente-six plantes attribuées aux décans et aux horoscopes. Les premières, pour être efficaces, devaient être cueillies un certain jour et à une certaine heure, qui étaient précisés pour chacune : dimanche, pour le coudrier et l'olivier ; lundi pour la rue, le trèfle, la pivoine, la chicorée ; mardi, pour la verveine ; mercredi pour la pervenche ; jeudi, pour la verveine, la pervenche, la pivoine, le cytise et la quintefeuille si on les destine à des usages médicinaux ; le vendredi pour la chicorée, la mandragore et la verveine servant aux incantations ; samedi, pour la cruciata et le plantain. On trouve même chez Théophraste un système de correspondances entre les plantes et les oiseaux, où la pivoine est associée au pic, la centauride au triorchis et au faucon, l'ellébore noir à l'aigle (Delatte).

Tout cela, que nous attribuons volontiers à une philosophie naturelle longuement élaborée par des spécialistes, eux-mêmes héritiers d'une tradition millénaire, se retrouve très exactement dans les sociétés exotiques. Les Indiens Omaha voient une des différences majeures entre les Blancs et eux dans le fait que « les Indiens ne cueillent pas les fleurs », il faut entendre : par plaisir ; en effet, « les plantes ont des emplois sacrés connus seulement de leurs maîtres secrets ». Même la saponaire (*soapweed*) que chacun utilise au

bain de vapeur, pour soigner les maux de dents, d'oreilles ou les rhumatismes, était cueillie comme si c'était une racine sacrée :

> [...] dans le trou fait par la racine, on déposait une pincée de tabac, parfois aussi un couteau et des pièces de monnaie, et le cueilleur faisait une courte prière : j'ai pris ce que tu m'as donné, et je te laisse ceci. Je souhaite avoir une vie longue, et que nul mal n'atteigne les miens et moi (Fortune *1*, p. 175).

Quand un sorcier-guérisseur de l'Est canadien ramasse des racines, des feuilles, ou des écorces médicinales, il ne manque pas de se concilier l'âme de la plante en déposant au pied une menue offrande de tabac ; car il est convaincu que, sans le concours de l'âme, le « corps » de la plante n'aurait, à lui seul, aucune efficacité (Jenness *1*, p. 60).

Les Peul du Soudan classent les végétaux en séries, chacune en relation avec un jour de la semaine et avec l'une des huit directions :

> Le végétal [...] doit être collecté en fonction de ces diverses classifications [...] Écorce, racine, feuilles ou fruits doivent être prélevés en rapport avec le jour du mois lunaire auquel correspond le végétal, en invoquant le *lâre*, « esprit gardien » des troupeaux qui est en rapport avec la séquence du mois, et en fonction de la position du soleil. Ainsi, le *silatigi*, en donnant ses instructions, dira-t-il par exemple : « Pour faire telle chose, tu prendras la feuille d'un épineux grimpant et sans écorce, tel jour, lorsque le soleil se trouvera dans telle position, en regardant telle direction cardinale, en invoquant tel *lâre* » (Hampaté Ba et Dieterlen, p. 23).

★

Les classifications indigènes ne sont pas seulement méthodiques et fondées sur un savoir théorique solidement charpenté. Il arrive aussi qu'elles soient comparables, d'un point de vue formel, à celles que la zoologie et la botanique continuent d'utiliser.

Les Indiens Aymara du plateau bolivien, peut-être descendants des Colla légendaires auxquels serait due la grande civilisation de Tiahuanaco, sont d'habiles expérimentateurs en matière de conservation des produits alimentaires — à tel point qu'en imitant directement leurs techniques de déshydratation, l'armée américaine a pu, pendant la dernière guerre, réduire au volume de boîtes à chaussures des rations

de purée de pomme de terre suffisantes pour cent repas. Ils furent aussi des agronomes et des botanistes, qui ont développé, plus loin peut-être qu'on ne le fit jamais, la culture et la taxinomie du genre *Solanum*, dont l'importance pour ces Indiens s'explique en raison de leur établissement à une altitude supérieure à quatre mille mètres, où le maïs ne parvient pas à maturité.

Les variétés encore distinguées par le vocabulaire indigène dépassent deux cent cinquante, et elles furent certainement plus nombreuses dans le passé. Cette taxinomie opère au moyen d'un terme descriptif de variété, auquel s'ajoute un adjectif modificateur pour chaque sous-variété. Ainsi, la variété *immilla*, « jeune fille », est subdivisée soit d'après la couleur : noire, bleue, blanche, rouge, sanguine... ; soit d'après d'autres caractères : herbeuse, insipide, ovoïde, etc. Il existe environ vingt-deux variétés principales ainsi subdivisées, avec, en plus, une dichotomie générale qui distingue les variétés et sous-variétés selon qu'elles sont immédiatement comestibles après cuisson, ou seulement après une série de congélations et de fermentations alternées. Presque toujours, une taxinomie binomiale s'inspire de critères tels que la forme (plate, épaisse, en spirale, en raquette de cactus, en motte, en œuf, en langue de bœuf, etc.), la texture (farineuse, élastique, gluante, etc.), le « sexe » (fille ou garçon) (La Barre).

C'est un biologiste professionnel qui souligne combien d'erreurs et de confusions auraient pu être évitées, et dont certaines furent rectifiées seulement à une époque récente, si les anciens voyageurs avaient fait confiance aux taxinomies indigènes au lieu d'en improviser d'autres de toutes pièces avec pour résultat l'attribution, par onze auteurs, du même nom scientifique *Canis azarae* à trois genres distincts, huit espèces, et neuf sous-espèces différentes, ou encore l'imposition de plusieurs noms à la même variété de la même espèce. Au contraire, les Guarani d'Argentine et du Paraguay opéraient méthodiquement par termes simples, binômes et trinômes, distinguant ainsi, par exemple entre les félins, les formes de grande taille, celles de petite taille, et les tailles intermédiaires : le *dyagua été* est le grand félin par excellence, le *mbarakadya eté*, par excellence aussi, le petit chat sauvage. Le *mini* (petit) parmi les *dyagua* (grand) correspond au *guasu* (grand) parmi les *chivi*, félins de taille intermédiaire :

> D'une façon générale, on peut dire que les dénominations guarani forment un système bien conçu et — *cum grano salis* — qu'elles offrent une certaine ressemblance avec notre nomenclature scientifique. Ces Indiens primitifs n'abandonnaient pas au hasard la dénomination des choses de la nature, mais ils réunissaient des conseils de tribu pour arrêter les termes qui correspondaient le mieux aux caractères des espèces, classant avec beaucoup d'exactitude les groupes et les sous-groupes [...] Garder le souvenir des termes indigènes de la faune d'un pays n'est pas seulement un acte de piété et d'honnêteté, c'est aussi un devoir scientifique (Dennler, p. 234 et 244).

Dans une grande partie de la péninsule du cap York, en Australie septentrionale, la nourriture est distinguée en « végétale » et « animale » au moyen de deux morphèmes spéciaux. Les Wik-Munkan, tribu établie dans la vallée et l'estuaire de l'Archer sur la côte ouest, raffinent sur cette division en préfixant le terme *mai* à chaque nom de plante, ou de nourriture qui en dérive, et le terme *min* à chaque nom d'animal, de pièce de viande, ou de nourriture d'origine animale. De même, *yukk* sert de préfixe pour tout nom d'arbre ou terme désignant un bâton, un morceau de bois, ou un objet manufacturé en bois ; le préfixe *koi*, pour toutes les sortes de fibres et cordages ; *wakk* pour les herbes, *tukk* pour les serpents, *kämpän* et *wank* pour les paniers, selon qu'ils sont tressés en paille ou en cordelette. Enfin, le même type de construction nominale avec le préfixe *ark* permet de distinguer les formes du paysage et leur association à tel ou tel type de flore ou de faune : *ark tomp*, plage ; *ark tomp nintän*, zone de dunes en arrière des plages ; *ark pint'l*, plaine côtière à marécages salés, etc. :

> Les indigènes ont un sens aigu des arbres caractéristiques, des buissons et des herbes propres à chaque « association végétale », en prenant cette expression dans son sens écologique. Ils sont capables d'énumérer, dans les plus grands détails et sans hésitation aucune, les arbres propres à chaque association, le genre de fibre et de résine, les herbes, les matières premières qu'ils s'y procurent, ainsi que les mammifères et oiseaux qui fréquentent chaque type d'habitat. En vérité, leurs connaissances sont si précises et si détaillées qu'ils savent nommer aussi les types transitionnels [...]. Pour chaque association, mes informateurs décrivaient sans hésiter l'évolution saisonnière de la faune et des ressources alimentaires (Thomson, p. 166).

En matière zoologique et botanique, la taxinomie indigène permet de différencier les genres, les espèces et les

variétés : *mai'watti'yi* (*Dioscorea transversa*) — *mai'kä'arra* (*Dioscorea sativa* var. *rotunda*, Bail.) ; *yukk putta* (*Eucalyptus papuana*) — *yukk pont* (*E. tetrodonta*) ; *tukk pol* (*Python spilotes*) — *tukk oingorpän* (*P. amethystinus*) ; *min pänk* (*Macropus agilis*) — *min ko'impia* (*M. rufus*) — *min lo'along* (*M. giganteus*), etc. Il n'est donc pas excessif de dire, comme le fait l'auteur de ces observations, que la distribution des plantes et des animaux, ainsi que des nourritures et matières premières qui en dérivent, offre une certaine ressemblance avec une classification linnéenne simple[9] (Thomson, p. 165-167).

★

Devant tant de précision et de minutie, on se prend à déplorer que tout ethnologue ne soit pas aussi un minéralogiste, un botaniste et un zoologiste, et même un astronome… Car ce n'est pas seulement aux Australiens et aux Soudanais, mais à tous les peuples indigènes ou presque, que s'applique la remarque de Reichard au sujet des Navaho :

> Comme ils estiment toutes les choses de l'univers essentielles à leur bien-être, la classification naturelle devient un problème capital des études religieuses, et elle demande la plus grande attention du point de vue de la taxinomie. Il nous faudrait une liste, avec les termes anglais, scientifiques (latins) et navaho, de toutes les plantes, de tous les animaux (surtout les oiseaux, les rongeurs, les insectes et les vers), des minerais et des roches, des coquillages, des étoiles […] (Reichard *1*, p. 7).

En effet, on découvre chaque jour davantage que, pour interpréter correctement les mythes et les rites, et même pour les interpréter d'un point de vue structural (qu'on aurait tort de confondre avec une simple analyse formelle), l'identification précise des plantes et des animaux dont il est fait mention, ou qui sont directement utilisés sous forme de fragments ou de dépouilles, est indispensable. Donnons-en rapidement deux exemples, l'un emprunté à la botanique, l'autre à la zoologie.

Dans toute l'Amérique du Nord ou presque, la plante appelée sauge (*sage*, *sage-brush*) joue un rôle capital dans les rituels les plus divers, soit seule, soit associée et opposée à d'autres plantes : *Solidago*, *Chrysothamnus*, *Gutierrezia*. Tout cela demeure anecdotique et arbitraire, tant qu'on ne s'est pas enquis de la nature précise de la « sauge » américaine,

laquelle n'est pas une labiée, mais une composée. En fait, le terme vernaculaire recouvre plusieurs variétés d'armoises (*Artemisia*) (d'ailleurs, méticuleusement distinguées par les nomenclatures indigènes et affectées chacune à des fonctions rituelles différentes). Cette identification, complétée par une enquête portant sur la pharmacopée populaire, démontre qu'en Amérique septentrionale, comme dans l'Ancien Monde, les armoises sont des plantes à connotation féminine, lunaire et nocturne, principalement utilisées pour le traitement de la dysménorrhée et des accouchements difficiles*. Une recherche similaire, portant sur l'autre groupe végétal, révèle qu'il s'agit d'espèces synonymes, ou assimilées par la pensée indigène en raison de leurs fleurs jaunes et de leur emploi tinctorial et médicinal (pour soigner les troubles des voies urinaires, c'est-à-dire de l'appareil génital masculin). On a donc un ensemble, symétrique et inverse du précédent, à connotation mâle, solaire, diurne. Il en résulte d'abord que le caractère sacré appartient à la pair signifiante, plutôt qu'à chaque plante ou type de plante considéré isolément. D'autre part, ce système, qui ressort de façon explicite de l'analyse de certains rituels, tel celui de la chasse aux aigles des Hidatsa (mais seulement grâce à l'exceptionnelle perspicacité de l'observateur G. L. Wilson, p. 150-151), est généralisable à d'autres cas où il n'avait pas été mis

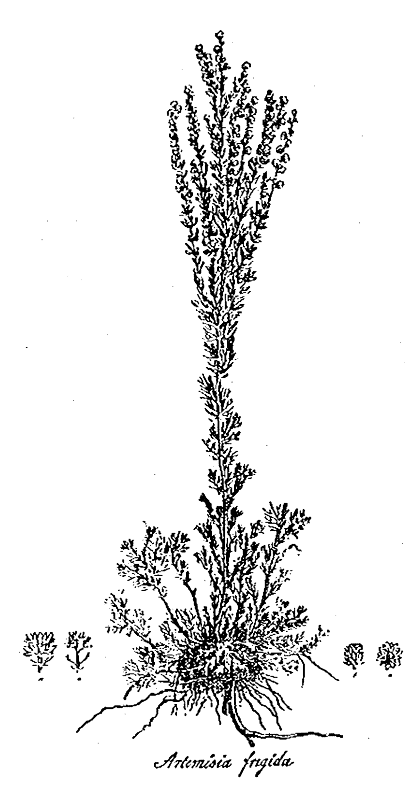
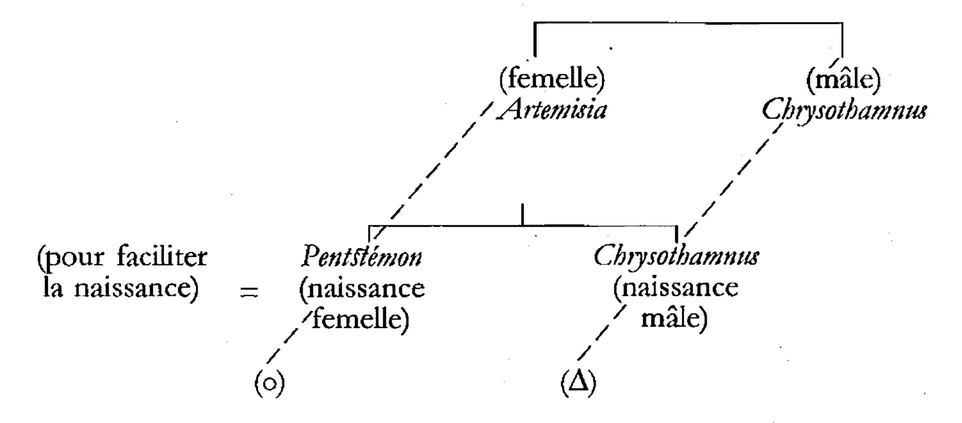


Fig. 3. Artemisia frigida *(d'après C. Ledebour, « Icones Plantarum »).*

* Dans l'ancien Mexique aussi, *Artemisia* semble avoir eu une connotation féminine, puisque les femmes s'en paraient pour danser aux fêtes de juin en l'honneur de la déesse Huixtociuatl (Reko, p. 39, 75 ; Anderson et Dibble, p. 88-89). Pour tout ce qui touche à l'ethno-botanique nahuatl, *cf.* Paso y Troncoso.

en évidence : ainsi, chez les Indiens Hopi, la confection des « bâtons de prière », par adjonction aux plumes qui en forment le principal élément, de brindilles de *Gutierrezia euthamiae* et d'*Artemisia frigida*, ainsi que, chez ces mêmes Indiens, la qualification des points cardinaux par des associations différentes d'*Artemisia* et de *Chrysothamnus* (*cf.* par exemple Voth *1*, *passim* ; *2*, p. 75 *sq.* ; *5*, p. 130).

On entrevoit donc le moyen de poser, parfois même de résoudre, divers problèmes jusqu'à présent négligés, comme celui de la dichotomie, chez les Navaho, du pôle « féminin » en *Chrysothamnus* (pourtant mâle, dans l'opposition principale) et *Pentstémon*, une scrofularinée (Vestal), interprétable par le schéma suivant :



Du même coup se dévoile le sens de certaines particularités rituelles communes à plusieurs populations, en dépit de l'éloignement géographique et des différences de langue et de culture. Une ébauche de système apparaît à l'échelle du continent. Enfin, pour le comparatiste, l'analogie entre les positions d'*Artemisia* dans l'Ancien et le Nouveau Monde ouvre un champ nouveau à l'enquête et à la réflexion, non moins, certes, que le rôle réservé dans le Nouveau Monde à *Solidago virga aurea*, autrement dit, un « rameau d'or[10] ».

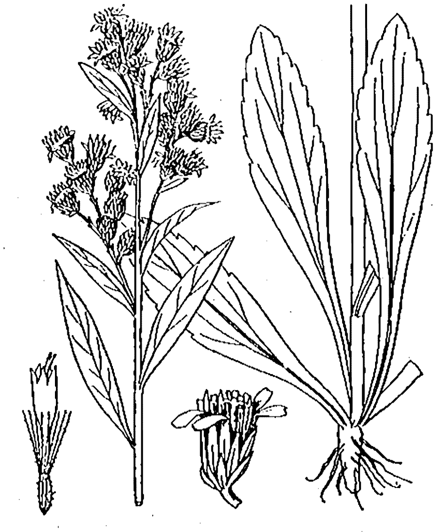


Fig. 4. Solidago virga aurea *(d'après « Bulletin of the Torrey Botanical Club »).*

Le second exemple se rapporte à des rites déjà évoqués au paragraphe précédent : ceux de la chasse aux aigles chez les Hidatsa qui, comme beaucoup d'autres populations américaines, attribuent à cette occupation un caractère éminemment sacré. Or, selon les Hidatsa, la chasse aux aigles fut enseignée aux hommes par des animaux surnaturels[11] qui en inventèrent d'abord la technique et les procédés, et que les mythes désignent assez vaguement comme des « ours ».

Les informateurs semblent hésiter entre le petit ours noir et le glouton ou carcajou (angl. *wolverine* : *Gulo luscus*). Sans ignorer le problème, les spécialistes des Hidatsa : Wilson, Densmore, Bowers, Beckwith, n'y ont pas attaché une importance primordiale ; après tout, il s'agit d'animaux mythiques, dont on pourrait croire l'identification inutile, sinon même impossible. Et pourtant, de cette identification dépend toute l'interprétation du rituel. Par rapport à la chasse aux aigles, il n'y a rien à tirer des ours ; pour les carcajous — adaptation canadienne d'un mot indien qui signifie



Fig. 5. *Le carcajou (*Gulo luscus*). Planche extraite de J. J. Audubon et Rev. J. Bachman, « The Viviparous Quadrupeds of North America », New York, 1845.*

« mauvais caractère » — c'est une autre affaire, car ils occupent dans le folklore une place très particulière ; animal décepteur dans la mythologie des Algonkin du Nord-Est, le carcajou est un animal haï et redouté, aussi bien par les Eskimo de la baie d'Hudson que par les Athapaskan occidentaux et par les tribus côtières de l'Alaska et de la Colombie britannique. En rassemblant les informations relatives à toutes ces populations, on obtient la même explication que celle recueillie indépendamment par un géographe contemporain de la bouche des trappeurs : « Le glouton est à peu près le seul membre de la famille des belettes qui ne puisse pas être pris au piège. Il s'amuse à voler non seulement les captures, mais même les pièges du chasseur. Ce dernier ne s'en débarrasse qu'au fusil » (Brouillette, p. 155). Or, les Hidatsa chassent l'aigle en se dissimulant dans des fosses ; l'aigle est attiré par un appât placé au-dessus, et quand l'oiseau se pose pour s'en saisir, le chasseur l'attrape avec ses mains nues. Cette technique offre donc un caractère paradoxal : l'homme *est* le piège, mais pour remplir ce rôle, il doit descendre dans une fosse, c'est-à-dire assumer la position de l'animal pris au piège ; il est à la fois chasseur et gibier. De tous les animaux, le carcajou est le seul qui sache surmonter cette situation contradictoire : non seulement il ne craint rien des pièges qu'on lui prépare, mais il rivalise avec le piégeur en lui volant ses captures, et ses pièges même à l'occasion.

Si ce début d'interprétation est exact, il s'ensuit que l'importance rituelle de la chasse aux aigles chez les Hidatsa tient, au moins en partie, à l'emploi de fosses, c'est-à-dire à l'adoption, par le chasseur, d'une position singulièrement *basse* (au propre, et, comme on vient de le voir, au figuré aussi), pour capturer un gibier dont la position est la plus *haute*, objectivement parlant (l'aigle vole haut) et aussi du point de vue mythique (où l'aigle est mis au sommet de la hiérarchie des oiseaux).

L'analyse du rituel vérifie, dans tous ses détails, cette hypothèse d'un dualisme d'une proie céleste et d'un chasseur chthonien, qui évoque aussi l'opposition la plus forte concevable, dans le domaine de la chasse, sous le rapport du haut et du bas. L'extraordinaire complication des rites qui précèdent, accompagnent et concluent la chasse aux aigles est donc la contrepartie de la position exceptionnelle occupée par celle-ci au sein d'une typologie mythique, qui

fait d'elle l'expression concrète d'un *écart maximal* entre le chasseur et son gibier.

Du même coup, certains points obscurs du rituel s'éclairent, notamment la portée et la signification des mythes racontés pendant les expéditions de chasse, qui se réfèrent à des héros culturels capables de se transformer en flèches, et maîtres de la chasse à l'arc : doublement impropres, pour cette raison, à jouer le rôle d'appât pour la chasse aux aigles, sous leur apparence animale de chat sauvage et de raton laveur. En effet, la chasse à l'arc intéresse la région de l'espace située immédiatement au-dessus du sol, c'est-à-dire le ciel atmosphérique ou moyen : le chasseur et le gibier y sont conjoints dans l'espace intermédiaire, tandis que la chasse aux aigles les disjoint en leur assignant des emplacements opposés : le chasseur sous la terre, le gibier près du ciel empyrée.

Un autre aspect singulier de la chasse aux aigles est que les femmes y exercent une influence bénéfique pendant leurs règles, contrairement à des croyances pratiquement universelles chez les peuples chasseurs, y compris les Hidatsa eux-mêmes pour toute autre chasse que celle aux aigles. Ce détail aussi s'éclaire, à la lumière de ce qui vient d'être dit, si l'on tient compte que, dans la chasse aux aigles conçue comme la réduction d'un écart maximal entre chasseur et gibier, la médiation s'opère, sur le plan technique, par l'intermédiaire de l'appât, morceau de viande ou petite pièce de gibier, donc corps sanguinolent promis à une rapide putréfaction. Une chasse primaire (celle qui procure l'appât) conditionne une chasse secondaire ; l'une est sanglante (au moyen de l'arc et des flèches), l'autre non sanglante (les aigles seront étranglés sans effusion de sang) ; l'une, qui consiste dans une conjonction prochaine du chasseur et du gibier, fournit le terme médiateur d'une conjonction si lointaine qu'elle se présente d'abord comme une disjonction insurmontable, sauf, précisément, par le sang.

Dans un tel système, les règles féminines acquièrent une triple détermination positive : d'un point de vue strictement formel, une chasse étant l'inverse de l'autre, le rôle qu'on attribue aux règles est également inversé : maléfiques dans un cas (par excès de similarité), elles deviennent bénéfiques dans l'autre cas (où leur sens métaphorique se double d'un sens métonymique, puisqu'elles évoquent l'appât comme sang et corruption organique, et puisque l'appât est une partie du

système). Du point de vue technique, en effet, le corps sanglant, bientôt charogne, contigu pendant des heures ou même des jours au chasseur vivant, est le moyen de la prise, et il est significatif que le même terme indigène désigne l'étreinte amoureuse, et celle de l'appât par l'oiseau. Enfin, sur le plan sémantique, la souillure, au moins dans la pensée des Indiens de l'Amérique du Nord, consiste en une conjonction trop étroite de deux termes qui étaient destinés à rester chacun à l'état « pur ». Si, dans la chasse prochaine, les règles féminines risquent toujours d'introduire un excès de conjonction, entraînant par redondance la saturation de la relation primitive et neutralisant sa vertu dynamique, dans la chasse lointaine c'est l'inverse : la conjonction est déficiente, et le seul moyen de remédier à sa faiblesse consiste à y admettre de la souillure, qui apparaîtra comme *périodicité* sur l'axe des successions, ou comme *corruption* sur l'axe des simultanéités[12].

Comme ces deux axes correspondent, l'un à une mythologie de l'agriculture, l'autre à une mythologie de la chasse, on accède par cette interprétation à un système de référence global, permettant d'apercevoir des homologies entre des thèmes dont les développements n'offrent, à première vue, pas de rapport. Or, dans le cas de la chasse aux aigles, ce résultat est très important, parce qu'elle existe, avec des formes diverses (mais toujours fortement imprégnée de rituel), sur presque toute l'étendue du continent américain, et chez des peuples de cultures différentes, les uns chasseurs, les autres agriculteurs. La fonction modeste, mais positive, attribuée à la souillure chez les Hidatsa, les Mandan et les Pawnee (avec, d'ailleurs, des variantes interprétables en fonction de l'organisation sociale de chaque tribu), peut dès lors être traitée comme un cas particulier d'un ensemble plus vaste, dont un autre cas particulier est illustré par le mythe pueblo de l'homme fiancé à une fille-aigle, mythe lié chez les Pueblo à un autre : celui de la fiancée-fantôme (*corpse girl*, *ghost-wife*) où la souillure possède une fonction forte (fiancée-cadavre, au lieu de femme indisposée), mais négative (entraînant la mort du chasseur, au lieu de son succès), parce que, selon les Indiens Pueblo (et comme l'expliquent les mythes), *il ne faut pas faire saigner* les lapins qui constituent l'*objet* par excellence de la chasse rituelle, tandis que, pour les Hidatsa, *il faut les faire saigner* pour qu'ils puissent servir de *moyen* à la chasse rituelle par excellence : la chasse aux aigles, lesquels

ne doivent pas saigner. En effet, les Pueblo capturent les aigles, les élèvent, mais ne les tuent pas, et certains groupes s'abstiennent même complètement, de peur d'oublier de nourrir les oiseaux, et de les faire mourir de faim.

Pour revenir brièvement aux Hidatsa, d'autres problèmes se posent, qui tiennent au rôle mythique dévolu au carcajou, dans une région en bordure de l'aire majeure de diffusion, plus septentrionale, de cette espèce animale*. Nous évoquons ce point pour souligner que des problèmes d'ordre historique et géographique, aussi bien que sémantique et structural, sont tous liés à l'identification précise d'un animal qui remplit une fonction mythique : *Gulo luscus*. Cette identification retentit profondément sur l'interprétation de mythes provenant de populations aussi éloignées de l'habitat du carcajou que les Pueblo, ou même, au cœur de l'Amérique tropicale, les Sherenté du Brésil central qui possèdent également le mythe de la fiancée-fantôme. Mais nous n'insinuons pas que tous ces mythes furent empruntés, en dépit des distances considérables, à une culture septentrionale : la question pourrait seulement se poser pour les Hidatsa, puisque le carcajou figure explicitement dans leurs mythes. Dans les autres cas, on se bornera à constater que des structures logiques analogues peuvent se construire au moyen de ressources lexicales différentes. Les éléments ne sont pas constants, mais seulement les relations.

★

Cette dernière remarque amène à l'examen d'une autre difficulté. Il ne suffit pas d'identifier avec précision chaque animal, chaque plante, pierre, corps céleste ou phénomène

* Aussi loin que remontent leurs traditions, les Hidatsa semblent avoir vécu en divers points de l'État du Dakota du Nord. Quant au carcajou, « c'est une espèce circumpolaire des forêts septentrionales des deux continents. En Amérique du Nord, on le trouvait jadis depuis la limite de la forêt, au nord, jusqu'à la Nouvelle-Angleterre et l'État de New York au sud ; et dans les montagnes Rocheuses jusqu'au Colorado. Enfin, dans la Sierra Nevada, jusqu'au mont Whitney en Californie » (Nelsen, p. 428). Le carcajou commun se rencontrait « depuis l'océan Arctique et la baie de Baffin au nord, et du Pacifique à l'Atlantique, jusqu'à la zone frontière du nord-est des États-Unis : Wisconsin, Michigan, Minnesota, Dakota du Nord ; et, dans les montagnes Rocheuses jusqu'aux États d'Utah et de Colorado » (Anthony, p. III *sq.*). Des espèces vraisemblablement synonymes ont été signalées dans les montagnes de Californie et à Fort Union, Dakota du Nord (*ibid.*).

naturel évoqués dans les mythes et le rituel — tâches multiples auxquelles l'ethnographe est rarement préparé —, il faut aussi savoir quel rôle chaque culture leur attribue au sein d'un système de significations. Certes, il est utile d'illustrer la richesse et la finesse de l'observation indigène et de décrire ses méthodes : attention prolongée et répétée, exercice assidu de tous les sens, ingéniosité que ne rebute pas l'analyse méthodique des déjections des animaux pour connaître leurs habitudes alimentaires, etc. De tous ces menus détails, patiemment accumulés au cours des siècles et fidèlement transmis d'une génération à l'autre, certains seulement sont retenus pour assigner à l'animal ou à la plante une fonction signifiante dans un système. Or, il faut savoir lesquels, car, d'une société à l'autre et pour la même espèce, ces rapports ne sont pas constants.

Les Iban ou Dayak de la mer, du sud de Bornéo, tirent des présages en interprétant le chant et le vol de plusieurs espèces d'oiseaux. Le chant précipité du geai crêté (*Platylophus galericulatus* Cuvier) évoque, disent-ils, le craquement des braises et il augure donc favorablement du succès de l'écobuage ; le cri d'alarme d'un trogon (*Harpactes diardi* Temminck), comparé aux râles d'un animal égorgé, présage une bonne chasse, tandis que le cri d'alarme de *Sasia abnormis* Temmink est censé détacher comme en les raclant les mauvais esprits qui hantent les cultures, parce qu'il ressemble au raclement d'un couteau. Un autre trogon (*Harpactes duvauceli* Temminck) présage par son « rire » le succès des expéditions commerciales, et par son camail rouge brillant, il évoque le prestige qui s'attache aux guerres victorieuses et aux voyages lointains[13].

Il est clair que les mêmes détails auraient pu recevoir des significations différentes, et que d'autres traits caractéristiques des mêmes oiseaux auraient pu être préférés à ceux-là. Le système divinatoire choisit seulement quelques traits distinctifs, leur prête une signification arbitraire, et se limite à sept oiseaux dont le choix surprend en raison de leur insignifiance. Mais, arbitraire au niveau des termes, le système devient cohérent quand on l'envisage dans son ensemble : il retient seulement des oiseaux aux mœurs desquels on peut aisément prêter un symbolisme anthropomorphique, et faciles à différencier les uns des autres au moyen de traits combinables entre eux pour forger des messages plus complexes (Freeman). Pourtant, compte tenu de la richesse

et de la diversité du matériel brut dont quelques éléments seulement, parmi tant de possibles, sont mis en œuvre par le système, on ne saurait douter qu'un nombre considérable de systèmes du même type auraient offert une cohérence égale, et qu'aucun n'est prédestiné à être choisi par toutes les sociétés et toutes les civilisations. Les termes n'ont jamais de signification intrinsèque ; leur signification est « de position », fonction de l'histoire et du contexte culturel, d'une part, et, d'autre part, de la structure du système où ils sont appelés à figurer.

Cette attitude sélective se manifeste déjà au niveau du vocabulaire. En navaho, le dindon sauvage est l'oiseau qui « pique du bec », le pic, lui, « martèle ». Vers, larves et insectes sont groupés sous un terme générique qui exprime le grouillement, l'éruption, l'ébullition, l'effervescence. Les insectes sont donc pensés à l'état larvaire plutôt que sous forme de chrysalide ou d'adulte. Le nom de l'alouette se rapporte à son ergot allongé, au lieu que l'anglais retient plus volontiers les plumes protubérantes de sa tête (*hornedlark*) (Reichard *1*, p. 10-11).

Quand il entreprit d'étudier la façon dont les Hanunóo des îles Philippines classent les couleurs, Conklin fut d'abord déconcerté par des confusions et des contradictions apparentes ; pourtant, celles-ci disparaissaient dès que l'informateur était prié de définir, non plus des échantillons isolés, mais des oppositions internes à des paires contrastées. Il y avait donc un système cohérent, mais celui-ci ne pouvait ressortir dans les termes de notre propre système, qui utilise deux axes : celui de la valeur et celui du chromatisme. Toutes les équivoques furent levées quand on comprit que le système hanunóo comporte également deux axes, mais autrement définis : il distingue les couleurs, d'une part en relativement claires et relativement foncées, d'autre part selon qu'elles sont habituelles aux plantes fraîches ou aux plantes desséchées ; les indigènes rapprochent ainsi du vert la couleur marron et luisante d'une section de bambou qui vient d'être coupé, alors que nous-mêmes la rapprocherions du rouge si nous devions la classer dans les termes de l'opposition simple entre les couleurs rouge et verte qu'on rencontre en hanunóo (Conklin *2*).

De la même façon, des animaux très voisins peuvent apparaître fréquemment dans le folklore, bien qu'avec des significations différentes. Le pic et ses congénères sont dans

ce cas. Si le grimpereau éveille l'intérêt des Australiens c'est, comme l'a montré Radcliffe-Brown (*2*), parce qu'il hante le creux des arbres ; mais les Indiens des prairies de l'Amérique du Nord prêtent attention à un tout autre détail : le pic à tête rouge est censé être protégé des oiseaux de proie parce qu'on ne trouve jamais ses vestiges (Schoolcraft). Un peu plus au sud, les Pawnee du haut Missouri établissent une relation (comme les anciens Romains, semble-t-il) entre le pic et la tempête et l'orage (Fletcher *2*), tandis que les Osage associent cet oiseau au soleil et aux étoiles (La Flesche). Mais, pour les Iban de Bornéo dont il a été question tout à l'heure, une variété de pic (*Blythipicus rubiginosus* Swainson) reçoit un rôle symbolique en raison de son chant « triomphal » et du caractère d'avertissement solennel attribué à son cri. Sans doute ne s'agit-il pas exactement des mêmes oiseaux, mais l'exemple permet de mieux comprendre comment des populations différentes pourraient utiliser dans leur symbolisme le même animal, en se fondant sur des caractères sans rapports entre eux : habitat, association météorologique, cri, etc. ; l'animal vivant ou l'animal mort. Encore chaque détail serait-il interprétable de différentes façons. Les Indiens du sud-ouest des États-Unis, qui vivent de l'agriculture, considèrent le corbeau surtout comme un pilleur de jardins ; tandis que les Indiens de la côte nord-ouest du Pacifique, qui sont exclusivement pêcheurs et chasseurs, voient dans le même oiseau un mangeur de charogne et partant d'excrément. La charge sémantique de *Corvus* est différente dans les deux cas : soit végétale, soit animale ; et de rivalité avec l'homme dans la similarité, ou d'antagonisme dans une conduite inversée.

L'abeille est un animal totémique, aussi bien en Afrique qu'en Australie. Mais, chez les Nuer, il s'agit d'un totem secondaire associé au python, parce que les deux espèces ont le corps pareillement marqué. Celui qui a le python pour totem s'abstient donc de tuer les abeilles et de manger leur miel. Une association du même type existe entre fourmi rouge et cobra, parce que le nom de celui-ci signifie proprement « le brun » (Evans-Pritchard *2*, p. 68).

Infiniment plus complexe est la position sémantique de l'abeille chez ces tribus australiennes du Kimberley dont les langues comportent des classes nominales. Ainsi, les Ngarinyin reconnaissent trois dichotomies successives : d'abord, des choses et des êtres en animés ou inanimés ;

puis, des êtres animés en rationnels et irrationnels ; enfin, des êtres rationnels en mâles et femelles. Dans les langues à six classes, la classe réservée aux objets manufacturés comprend aussi bien le miel que les pirogues, puisque l'un est « fabriqué » par les abeilles comme les autres le sont par des hommes. Il est donc compréhensible que les langues qui ont perdu des classes en viennent à grouper ensemble les animaux et les objets manufacturés (Capell).

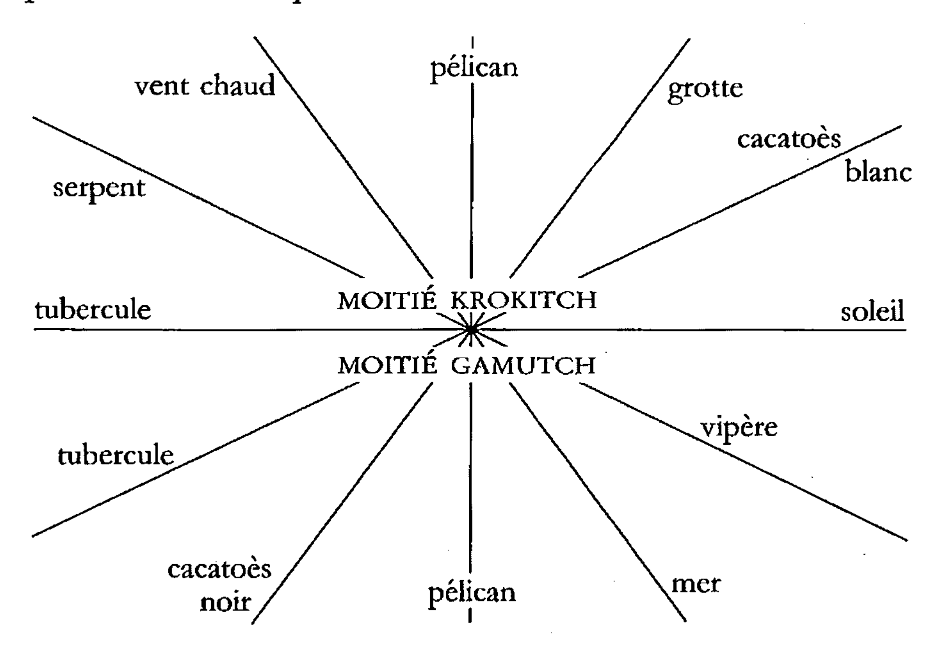
Il existe des cas où l'on peut hasarder sur la logique des classifications des hypothèses vraisemblables, ou dont on sait qu'elles recoupent les interprétations indigènes. Les nations iroquois étaient organisées en clans dont le nombre et les dénominations variaient sensiblement de l'une à l'autre. Pourtant, on dégage sans trop de peine un « maître plan » qui repose sur une tripartition fondamentale en clans de l'eau (tortue, castor, anguille, bécassine, héron), clans de la terre (loup, cerf, ours) et clans de l'air (épervier, balle) ; mais même ainsi, on tranche arbitrairement le cas des oiseaux aquatiques, qui, comme oiseaux, pourraient appartenir à l'air plutôt qu'à l'eau, et il n'est pas certain qu'une recherche portant sur la vie économique, les techniques, les représentations mythiques et les pratiques rituelles fournirait un contexte ethnographique suffisamment riche pour décider.

L'ethnographie des Algonkin centraux et celle de leurs voisins winnebago suggèrent une classification en cinq catégories correspondant respectivement à la terre, à l'eau, au monde subaquatique, au ciel atmosphérique et au ciel empyrée*. Les difficultés commencent quand on veut assigner une place à chaque clan. Les Menomini en comptaient une cinquantaine, qu'on serait tenté de répartir en quadrupèdes de la terre ferme (loup, chien, cerf), quadrupèdes hantant les lieux humides (orignal, élan, martre, castor, pécan), oiseaux « terrestres » (aigles, éperviers, corbeau, corneille), oiseaux aquatiques (grue, héron, canard, poule d'eau), enfin les animaux chthoniens. Mais cette catégorie est particulièrement rebelle, puisque beaucoup des animaux à classer

* « Chez les Winnebago et d'autres tribus sioux comme chez les Algonkin centraux, on trouve une classification en cinq groupes : animaux terrestres, animaux célestes, animaux du ciel empyrée, animaux aquatiques et animaux subaquatiques. Chez les Winnebago, l'oiseau-tonnerre appartient au ciel empyrée ; l'aigle, l'épervier, le pigeon au ciel atmosphérique ; l'ours et le loup à la terre ; les poissons à l'eau ; et le génie des eaux au monde subaquatique » (Radin *1*, p. 186).

(ours, tortue, porc-épic) pourraient aussi être placés ailleurs. Les difficultés seraient plus grandes encore pour tous les termes restants.

L'Australie offre des problèmes du même type. Après Frazer, Durkheim et Mauss ont médité sur les classifications totales de certaines tribus comme les Wotjobaluk, qui inhument leurs morts en les orientant dans une direction particulière à chaque clan :



Outre que les informations sont sans doute fragmentaires, on ne peut que noter des ébauches d'organisation, qui n'offrent d'ailleurs ce caractère que pour l'observateur, puisque le contexte ethnographique — qui seul permettrait de les interpréter — fait presque entièrement défaut : le cacatoès blanc, « diurne », est voisin du soleil, et le cacatoès noir, qui lui est opposé presque diamétralement, est lui-même voisin des tubercules, végétaux « chthoniens », tout en étant sur le même axe que la grotte, elle aussi « chthonienne ». Les serpents sont sur un axe, les êtres « marins » : pélican, mer, vent chaud, semblent aussi axialement groupés. Mais ce vent est-il de terre ou de mer ? Nous l'ignorons, et comme cela arrive si souvent, la réponse à un problème ethnographique se trouve entre les mains du géographe et du météorologiste, quand ce n'est pas entre celles du botaniste, du zoologiste ou du géologue...

La vérité est que *le principe d'une classification ne se postule*

jamais : seule l'enquête ethnographique, c'est-à-dire l'expérience, peut le dégager *a posteriori* *. L'exemple des Osage, qui sont des Sioux méridionaux, est révélateur parce que leurs classifications offrent un caractère systématique, au moins en apparence. Les Osage répartissent les êtres et les choses en trois catégories, respectivement associées au ciel (soleil, étoile, grue, corps célestes, nuit, constellation des Pléiades, etc.), à l'eau (moule, tortue, *Typha latifolia* (un jonc), brouillard, poissons, etc.), et à la terre ferme (ours, noir et blanc ; puma, porc-épic, cerf, aigle, etc.). La position de l'aigle serait incompréhensible, si l'on ne connaissait le cheminement de la pensée osage qui associe l'aigle à l'éclair, l'éclair au feu, le feu au charbon, et le charbon à la terre : c'est donc comme l'un des « maîtres du charbon » que l'aigle est un animal « terrien ». De même, et sans que rien puisse le suggérer à l'avance, le pélican joue un rôle symbolique en raison de l'âge avancé auquel il parvient, le métal à cause de sa dureté. Un animal dépourvu d'utilité pratique est souvent invoqué dans les rites : la tortue à queue en dents de scie. Son importance serait à jamais inintelligible, si l'on ne savait par ailleurs que le chiffre 13 possède pour les Osage une valeur mystique. Le soleil levant répand treize rayons, qui se répartissent en un groupe de six et un groupe de sept, correspondant respectivement au côté gauche et au côté droit, à la terre et au ciel, à l'été et à l'hiver. Or, les indentations de la queue de cette espèce de tortue sont réputées être au nombre de six ou de sept selon les cas, la poitrine de l'animal représente donc la voûte céleste, et la ligne grise qui la traverse, la Voie lactée. Il ne serait pas moins difficile de prédire la fonction pansymbolique attribuée au cerf, dont le corps est une véritable *imago mundi* : ses poils représentent l'herbe, ses jambons les collines, ses flancs les plaines, son échine le relief, son cou les vallées, ses bois le réseau hydrographique tout entier... (La Flesche, *passim*).

Quelques interprétations osage sont donc restituables ; la raison en est qu'on dispose à leur sujet d'une énorme documentation rassemblée par La Flesche, qui était lui-même fils d'un chef omaha et particulièrement respectueux de tous les détours de la pensée indigène[14]. Mais les difficultés sont insurmontables dans le cas d'une tribu presque

* Nous reprenons ici quelques pages d'un texte destiné aux *Mélanges Alexandre Koyré*.

éteinte comme les Creek, jadis divisés en plus de cinquante clans totémiques et matrilinéaires, nommés surtout d'après des animaux, mais aussi d'après quelques plantes, phénomènes météorologiques (rosée, vent), géologiques (sel) ou anatomiques (poils pubiens). Ces clans étaient groupés en phratries, et les villages étaient aussi divisés en deux groupes, correspondant peut-être aux animaux terrestres et animaux aériens, bien que cela ne ressorte pas de leur désignation comme « gens d'un autre langage » et « blancs », ou comme « rouges » et « blancs ». Mais pourquoi les totems sont-ils distingués en « oncles » et en « neveux » (de même que les Hopi distinguent les totems en « frères de mère » d'une part, « père », « mère » ou « grand-mère » d'autre part*) ; pourquoi surtout, compte tenu de cette division, est-ce parfois l'animal le moins « important » qui occupe la position majeure, le loup étant, par exemple, l'« oncle » de l'ours, et le chat sauvage, celui du grand félin appelé « panthère » dans le sud des États-Unis ? Pourquoi le clan de l'alligator est-il associé à celui du dindon (sinon, comme il se pourrait, en leur qualité de pondeurs d'œufs) et celui du raton laveur au clan de la pomme de terre ? Dans la pensée des Creek le côté des « blancs » est celui de la paix, mais l'enquêteur obtient des explications d'un vague désespérant : le vent (nom d'un clan « blanc ») apporte le beau temps, c'est-à-dire le temps « paisible » ; l'ours et le loup sont des animaux toujours attentifs, et donc portés aux œuvres pacifiques, etc. (Swanton *1*).

Les difficultés illustrées par ces exemples sont de deux types, extrinsèques ou intrinsèques. Les premières résultent de l'ignorance où nous sommes au sujet des observations — réelles ou imaginaires —, des faits, ou des principes, qui inspirent les classifications. Les Indiens Tlingit disent que le ver de bois est « propre et malin », et que la loutre terrestre « a horreur de l'odeur des déjections humaines » (Laguna, p. 177, 188). Les Hopi croient que les hiboux exercent une influence favorable sur les pêchers (Stephen, p. 78, 91, 109 ; Voth *1*, p. 37 n.). Si ces attributs entraient en ligne de

* On a suggéré une interprétation d'une distinction analogue dans une tribu africaine : « Dieu est le père des esprits de l'air les plus importants, et les esprits mineurs sont dits être les enfants de ses fils, donc de sa lignée. Des esprits totémiques, on dit souvent qu'ils sont les enfants de ses filles, donc étrangers à sa lignée, ce qui, pour les Nuer, est une façon de les placer plus bas encore dans la hiérarchie des forces spirituelles » (Evans-Pritchard *2*, p. 119).

compte pour assigner à ces animaux une place dans une classification des êtres et des choses, on pourrait chercher indéfiniment la clé, à moins que la chance ne fournisse ces menues mais précieuses indications. Les Indiens Ojibwa de l'île Parry possèdent, entre autres « totems », l'aigle et l'écureuil. Heureusement, une glose indigène explique que ces animaux interviennent comme symbole des arbres qu'ils fréquentent respectivement : le sapin-ciguë (*Tsuga canadensis*) et le cèdre (*Thuja occidentalis*) (Jenness *2*). L'intérêt des Ojibwa pour l'écureuil est donc, en fait, un intérêt dirigé sur un arbre ; il est sans rapport avec celui que les Asmat de Nouvelle-Guinée prodiguent, eux aussi, à l'écureuil mais pour des raisons différentes :

> Les perroquets et les écureuils sont de grands mangeurs de fruits [...] et les hommes qui vont à la chasse aux têtes se sentent proches d'eux et les appellent leurs frères [...] [en raison du] parallélisme entre le corps humain et un arbre, entre la tête humaine et son fruit (Zegwaard, p. 1034).

Le même écureuil est prohibé aux femmes enceintes par les Fang du Gabon, en vertu de considérations d'un autre ordre : cet animal se réfugie dans les cavités des troncs d'arbre et la future mère, qui consommerait sa chair, risquerait que le fœtus n'imite l'animal et refuse d'évacuer l'utérus*. Le même raisonnement s'appliquerait assez bien aux belettes et blaireaux, qui vivent dans des terriers ; pourtant, les Indiens Hopi suivent une ligne de réflexion inverse : ils tiennent la viande de ces animaux pour favorable à l'accouchement, à cause de leur aptitude à se creuser dans le sol une voie pour s'échapper quand ils sont poursuivis par le chasseur : ils aident donc l'enfant à « descendre vite » ; en conséquence de quoi on peut aussi les invoquer pour que la pluie tombe (Voth *1*, p. 34 n.).

Une incantation rituelle des Osage associe de façon énig-

* Et pas seulement l'écureuil : « Le danger le plus redoutable qui menace les femmes enceintes provient des animaux qui vivent ou qu'on capture dans les trous (que ce soit dans les arbres ou dans la terre). On peut parler à ce sujet d'une véritable *horror vacui*. Si la femme mangeait un animal de ce type, l'enfant pourrait, lui aussi, rester dans son trou, "dans le ventre", et on devrait s'attendre à un accouchement difficile. De même, pendant cette période, les parents ne doivent pas chercher à retirer des nids d'oiseaux du creux des arbres, et un de mes employés, qui avait rendu une femme enceinte, refusa catégoriquement de me confectionner un modèle de miche de manioc, sous le prétexte qu'elle était creuse » (Tessmann, p. 71).

matique une fleur (*Lacinaria pycnostachy*) dite en anglais *blazing star*, une plante alimentaire : le maïs, et un mammifère : le bison (La Flesche *2*, p. 279). Les raisons de cette association seraient incompréhensibles, si une autre source ne révélait indépendamment que les Omaha, proches parents des Osage, chassaient le bison pendant l'été, jusqu'à ce que *blazing star* fleurisse dans les plaines ; ils savaient alors que le maïs était mûr, et retournaient au village pour la moisson (Fortune *1*, p. 18-19).

Les difficultés intrinsèques sont d'une autre nature. Elles ne proviennent pas de notre ignorance des caractères objectivement retenus par la pensée indigène, pour établir une connexion entre deux ou plusieurs termes, mais de la nature polyvalente de logiques qui font simultanément appel à plusieurs types formels de liaisons. Les Luapula de la Rhodésie septentrionale illustrent bien cet aspect. Leurs clans, qui portent des noms animaux, végétaux, ou d'objets manufacturés, ne sont pas « totémiques » au sens habituellement donné à ce terme ; mais, comme chez les Bemba et les Ambo, des rapports de plaisanterie les unissent deux à deux en fonction d'une logique qui, du point de vue où nous nous plaçons, présente le même intérêt. En effet, nous avons montré dans un précédent travail, et nous continuons d'établir ici, que le prétendu totémisme n'est qu'un cas particulier du problème général des classifications, et un exemple parmi d'autres du rôle fréquemment attribué aux termes spécifiques, pour élaborer une classification sociale.

Sont en relation de plaisanterie[15] chez les Luapula les clans suivants : léopard et chèvre, parce que l'un mange l'autre ; champignon et termitière, parce que l'un pousse sur l'autre ; bouillie et chèvre, parce qu'on préfère manger la bouillie accompagnée de viande ; éléphant et argile, parce que jadis les femmes, au lieu de façonner les pots, découpaient dans le sol les empreintes de pieds d'éléphants, et utilisaient ces formes naturelles en guise de récipients ; la termitière et le serpent ou l'herbe, parce que l'herbe y pousse bien et que les serpents s'y cachent ; le fer et tous les clans « animaux », parce qu'il les tue. Des raisonnements du même type permettent de définir une hiérarchie des clans : le léopard est supérieur à la chèvre, le fer aux animaux, et la pluie au fer, car elle rouille ; d'ailleurs, le clan de la pluie est supérieur à tous les autres, car, sans pluie, les animaux mourraient de faim et de soif ; il serait impossible de faire de la

bouillie (nom de clan), de la poterie (nom de clan), etc. (Cunnison).

Les Navaho justifient par un grand nombre de considérations différentes la valeur et les modalités d'emploi de leurs simples : la plante pousse à côté d'une plante médicinale plus importante ; une de ses parties ressemble à une partie du corps humain ; l'odeur de la plante est « comme il faut » (ou le toucher, ou la saveur) ; la plante colore l'eau « comme il faut » ; la plante est associée à un animal (comme sa nourriture, ou par contact, ou par communauté d'habitat) ; elle a été révélée par les dieux ; quelqu'un en a enseigné l'usage ; on l'a cueillie près d'un arbre foudroyé ; elle guérit une certaine maladie, donc elle est bonne aussi pour une maladie analogue ou affectant le même organe, etc. (Vestal, p. 58). Dans les noms des plantes des Hanunóo, les termes différentiels se réfèrent aux domaines suivants : forme de la feuille, couleur, habitat, taille, dimension, sexe, type de croissance, hôte habituel, époque de croissance, saveur, odeur (Conklin *1*, p. 131).

Ces exemples complètent ceux qui précèdent en montrant que de telles logiques travaillent simultanément sur plusieurs axes. Les relations qu'elles posent entre les termes sont, le plus souvent, fondées sur la contiguïté (serpent et termitière, chez les Luapula, comme aussi chez les Toreya de l'Inde du Sud*) ou sur la ressemblance (fourmi rouge et cobra, pareils par la « couleur » selon les Nuer). De ce point de vue elles ne se distinguent pas formellement des autres taxinomies, même modernes, où contiguïté et ressemblance jouent toujours un rôle fondamental : la contiguïté, pour repérer des choses qui, « d'un point de vue structural aussi bien que fonctionnel, relèvent [...] du même système » ; et la ressemblance, qui n'exige pas la participation à un système et se fonde seulement sur la possession commune d'un ou de plusieurs caractères, par des choses qui sont toutes « ou jaunes, ou lisses, ou ailées, ou encore hautes de dix pieds » (Simpson, p. 3-4).

Mais dans les exemples que nous avons examinés, d'autres types de relations interviennent. Les relations peuvent être,

* « Les membres du clan du serpent rendent un culte aux fourmilières [...] parce qu'elles servent de demeure aux serpents » (Thurston, vol. VII, p. 176). De même en Nouvelle-Guinée : « Certains types de plantes, ainsi que leurs parasites animaux et végétaux, sont censés appartenir au même ensemble mythique et totémique » (Wirz, vol. II, p. 21).

en effet, sensibles (marques corporelles de l'abeille et du python) ou intelligibles (fonction fabricatrice, comme trait commun à l'abeille et au charpentier) : le même animal, l'abeille, fonctionne, si l'on peut dire, dans deux cultures à des niveaux d'abstraction différents. La relation peut être également proche ou lointaine, synchronique ou diachronique (rapport entre écureuil et cèdre, d'une part, et, d'autre part, entre potière et empreinte de l'éléphant), statique (bouillie et chèvre) ou dynamique (le fer tue les animaux, la pluie « tue » le fer ; la floraison d'une plante signifie qu'il est temps de retourner au village), etc.

Il est probable que le nombre, la nature et la « qualité » de ces axes logiques ne sont pas les mêmes selon les cultures, et qu'on pourrait classer celles-ci en plus riches et en plus pauvres, d'après les propriétés formelles des systèmes de référence auxquels elles font appel, pour édifier leurs structures de classification. Mais, même les moins douées sous ce rapport opèrent avec des logiques à plusieurs dimensions, dont l'inventaire, l'analyse et l'interprétation exigeraient une richesse d'informations ethnographiques et générales qui font trop souvent défaut.

★

Jusqu'à présent, nous avons évoqué deux types de difficultés propres aux logiques « totémiques ». D'abord, nous ignorons le plus souvent de quelles plantes ou de quels animaux il est exactement question ; nous avons vu, en effet, qu'une identification vague ne suffit pas, car les observations indigènes sont si précises et si nuancées que la place attribuée à chaque terme dans le système tient souvent à un détail morphologique ou à un comportement, définissable seulement au niveau de la variété ou de la sous-variété. Les Eskimo de Dorset sculptaient des effigies d'animaux dans des parcelles d'ivoire grosses comme des têtes d'allumettes, avec une exactitude telle qu'en les examinant au microscope les zoologistes distinguent les variétés d'une même espèce : par exemple, le plongeon commun et le plongeon à gorge rouge (Carpenter).

En second lieu, chaque espèce, variété ou sous-variété, est apte à remplir un nombre considérable de fonctions différentes dans des systèmes symboliques, où certaines fonctions seulement leur sont effectivement assignées[16]. La

gamme de ces possibilités nous est inconnue, et pour déterminer les choix, il faut se référer non seulement à l'ensemble des données ethnographiques, mais aussi à des informations provenant d'autres sources : zoologique, botanique, géographique, etc. Quand les informations sont suffisantes — ce qui est rarement le cas — on constate que des cultures, même voisines, construisent des systèmes entièrement différents avec des éléments qui semblent superficiellement identiques ou très proches. Si les populations de l'Amérique du Nord peuvent considérer le soleil, selon les cas, comme un « père » et un bienfaiteur, ou comme un monstre cannibale avide de chair et de sang humains, à quelle diversité d'interprétations ne faut-il pas s'attendre, quand il s'agit d'êtres aussi particuliers qu'une sous-variété de plante ou d'oiseau ?

Comme exemple de récurrence d'une structure d'opposition très simple, mais avec inversion des charges sémantiques, on comparera le symbolisme des couleurs chez les Luvale de Rhodésie et dans certaines tribus australiennes du nord-est de la province méridionale où les membres de la moitié matrilinéaire du défunt se peignent à l'ocre rouge et approchent le cadavre, tandis que ceux de l'autre moitié se peignent avec de l'argile blanche et se tiennent à l'écart. Les Luvale utilisent aussi des terres rouge et blanche, mais chez eux, l'argile et la farine blanches servent pour les offrandes destinées aux esprits ancestraux ; on y substitue l'argile rouge à l'occasion des rites de puberté, parce que c'est la couleur de la vie et de la procréation (C. M. N. White *1*, p. 46-47)*. Si donc, dans les deux cas, le blanc correspond à la situation « non marquée », le rouge — pôle chromatique de l'opposition — est associé soit à la mort, soit à la vie. Toujours en Australie, dans le district de Forrest River, les membres de la génération du défunt se peignent en blanc et noir et se tiennent éloignés du cadavre, tandis que ceux des autres générations ne se peignent pas, et approchent le cadavre. À charge sémantique égale, par conséquent, l'opposition : blanc/rouge est remplacée par une opposition : blanc + noir/o. Au lieu que, comme dans le cas précédent, les valeurs du blanc et du rouge soient inversées, la valeur du blanc (ici associé au noir, couleur non chromatique) reste constante, et c'est le contenu du pôle opposé qui s'inverse,

* Comme en Chine où le blanc est la couleur du deuil, le rouge celle du mariage.

passant du rouge, « supercouleur », à l'absence totale de couleur. Enfin, une autre tribu australienne, les Bard, construisent leur symbolisme au moyen de l'opposition : noir/rouge. Le noir est la couleur de deuil pour les générations de rang pair (grand-père, Ego, petit-fils), le rouge, pour les générations de rang impair (pères, fils) (Elkin *4*, p. 298-299), c'est-à-dire celles auxquelles n'est pas assimilée la génération du sujet. Une opposition entre deux termes inégalement marqués : mort et vie chez les Luvale, « sa » mort et « ma » mort en Australie, s'exprime donc par des paires d'éléments extraits d'une même chaîne symbolique : absence de couleur, noir, blanc, noir + blanc, rouge (comme présence suprême de couleur), etc.

Or, on retrouve chez les Indiens Fox la même opposition fondamentale, mais transposée de l'ordre des couleurs à celui des sonorités : pendant que la cérémonie d'inhumation se déroule, « ceux qui enterrent le mort parlent entre eux, mais les autres ne disent pas mot » (Michelson *1*, p. 411). L'opposition entre parole et mutisme, bruit et silence, correspond donc à celle entre couleur et absence de couleur, ou entre deux chromatismes d'inégal degré. Ces observations nous semblent faire justice de toutes les théories qui invoquent des « archétypes » ou un « inconscient collectif » ; seules les formes peuvent être communes, mais non les contenus. S'il existe des contenus communs, la raison doit en être cherchée soit du côté des propriétés objectives de certains êtres naturels ou artificiels, soit du côté de la diffusion et de l'emprunt, c'est-à-dire, dans les deux cas, hors de l'esprit.

Une autre difficulté tient à la complication naturelle des logiques concrètes, pour qui le fait de la liaison est plus essentiel que la nature des liaisons ; sur le plan formel, elles font, si l'on peut dire, flèche de tout bois. Il s'ensuit que, devant deux termes donnés en connexion, nous ne pouvons jamais postuler la nature formelle de celle-ci. Comme les termes, les relations entre les termes doivent être approchées indirectement et, en quelque sorte, par la bande. La linguistique structurale retrouve aujourd'hui cette difficulté[17], bien que sur un terrain différent, parce qu'elle aussi se fonde sur une logique qualitative : elle saisit des couples d'oppositions formés de phonèmes, mais l'esprit de chaque opposition demeure largement hypothétique ; au stade préliminaire, il est difficile, pour les définir, d'éviter un certain

impressionnisme, et plusieurs solutions du même problème restent longtemps possibles. Une des difficultés majeures de la linguistique structurale, et qu'elle n'a encore qu'imparfaitement surmontée, tient à ce que la réduction qu'elle accomplit grâce à la notion d'opposition binaire doit être payée par une diversité de nature, insidieusement reconstituée au profit de chaque opposition : diminué sur un plan, le nombre des dimensions se rétablit sur un autre. Il se pourrait, cependant, qu'au lieu d'une difficulté de méthode nous ayons là une limite inhérente à la nature de certaines opérations intellectuelles, dont la faiblesse en même temps que la force seraient de pouvoir être logiques tout en restant enracinées dans la qualité[18].

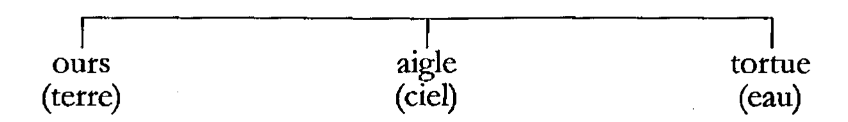
★

Il faut envisager séparément un dernier type de difficulté qui concerne plus particulièrement les classifications dites « totémiques » au sens large, c'est-à-dire celles qui sont non seulement conçues, mais vécues. Chaque fois que des groupes sociaux sont dénommés, le système conceptuel formé par ces dénominations est comme livré aux caprices d'une évolution démographique qui possède ses lois propres, mais qui est contingente par rapport à lui. En effet, le système est donné dans la synchronie, tandis que l'évolution démographique se déroule dans la diachronie ; soit deux déterminismes dont chacun opère pour son compte et sans se soucier de l'autre.

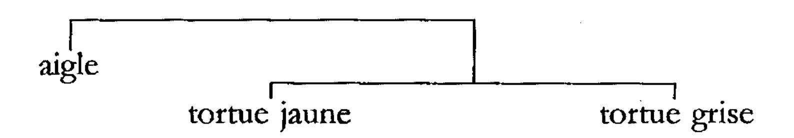
Ce conflit entre synchronie et diachronie existe aussi sur le plan linguistique : il est probable que les caractères structuraux d'une langue changeront si la population qui l'utilise, jadis très vaste, devient progressivement plus petite ; et il est clair qu'une langue disparaît avec les hommes qui la parlent. Néanmoins, le lien entre synchronie et diachronie n'est pas rigide, d'abord parce qu'en gros tous les sujets parlants se valent (formule qui deviendrait vite fausse si l'on s'avisait de préciser des cas d'espèce), ensuite et surtout, parce que la structure de la langue est relativement protégée par sa fonction pratique, qui est d'assurer la communication : la langue n'est donc sensible à l'influence des changements démographiques que dans certaines limites, et pour autant que sa fonction n'est pas compromise. Mais les systèmes conceptuels que nous étudions ici ne sont pas (ou ne sont

que subsidiairement) des moyens de communiquer ; ce sont des moyens de penser, activité dont les conditions sont beaucoup moins strictes. On se fait ou non comprendre ; mais on pense plus ou moins bien. L'ordre de la pensée comporte des degrés, et un moyen de penser peut dégénérer insensiblement en moyen de se souvenir. Cela explique que les structures synchroniques des systèmes dits totémiques soient extrêmement vulnérables aux effets de la diachronie : un moyen mnémotechnique opère à moindres frais qu'un moyen spéculatif, qui est lui-même moins exigeant qu'un moyen de communication.

Illustrons ce point par un exemple à peine imaginaire. Soit une tribu jadis divisée en trois clans portant chacun le nom d'un animal, symbolique d'un élément naturel :



et supposons que l'évolution démographique a provoqué l'extinction du clan de l'ours et la prolifération de celui de la tortue, lequel s'est, en conséquence, scindé en deux sous-clans qui ont ultérieurement accédé au statut de clan. La structure ancienne disparaîtra complètement, et fera place à une structure du type :



En l'absence d'autre information, il sera vain de rechercher le plan initial derrière cette nouvelle structure ; et il est même possible que tout plan, consciemment ou inconsciemment perçu, ait complètement disparu de la pensée indigène, et qu'après ce bouleversement les trois noms de clan ne survivent que comme des étiquettes traditionnellement acceptées, dépourvues de signification sur le plan cosmologique. Cette issue est probablement très fréquente, et elle explique qu'un système sous-jacent puisse être parfois postulé en droit, bien qu'il soit impossible de le restituer en fait. Mais souvent aussi, les choses se passeront autrement.

Dans une première hypothèse, le système initial pourra

survivre, sous la forme mutilée d'une opposition binaire entre ciel et eau. Une autre solution résulterait du fait qu'il y avait trois termes au début, et que trois termes subsistent à la fin ; pourtant, les trois premiers termes exprimaient une tripartition irréductible, tandis que les trois autres résultent de deux dichotomies successives, d'abord entre ciel et eau, ensuite entre jaune et gris. Que cette opposition de couleurs reçoive un sens symbolique, par exemple sous le rapport du jour et de la nuit, et nous aurons, non plus une, mais deux oppositions binaires : ciel/eau, et : jour/nuit, c'est-à-dire un système à quatre termes.

On voit donc que l'évolution démographique peut faire éclater la structure, mais que, si l'orientation structurale résiste au choc, elle dispose, à chaque bouleversement, de plusieurs moyens pour rétablir un système, sinon identique au système antérieur, au moins formellement du même type. Or, ce n'est pas tout ; car nous n'avons considéré jusqu'à présent qu'une dimension du système, et celui-ci en a toujours plusieurs, qui ne sont pas également vulnérables aux changements démographiques. Reprenons l'exemple au début. Quand notre société théorique était au stade des trois éléments, cette tripartition ne fonctionnait pas seulement sur le plan des appellations claniques : le système reposait sur des mythes de création et d'origine, et il imprégnait tout le rituel. Même si la base démographique s'effondre, ce bouleversement ne se répercute pas instantanément sur tous les plans. Les mythes et les rites changeront, mais avec un certain retard, et comme s'ils étaient doués d'une rémanence qui préserverait en eux, pendant un temps, tout ou partie de l'orientation primitive. Celle-ci demeurera donc, à travers eux, indirectement agissante pour maintenir les nouvelles solutions structurales dans la ligne approximative de la structure antérieure. À supposer un moment initial (dont la notion est toute théorique) où l'ensemble des systèmes ait été exactement ajusté, cet ensemble réagira à tout changement affectant d'abord une de ses parties comme une machine à *feedback* : asservie (dans les deux sens du terme) par son harmonie antérieure, elle orientera l'organe déréglé dans le sens d'un équilibre qui sera, à tout le moins, un compromis entre l'état ancien et le désordre introduit du dehors[19].

Qu'elles correspondent ou non à la réalité historique, les traditions légendaires des Osage montrent que la pensée indigène a pu elle-même envisager des interprétations de

ce type, fondées sur l'hypothèse d'une régulation structurale du devenir historique. Quand les ancêtres émergèrent des profondeurs de la terre, ils étaient, dit-on, divisés en deux groupes, l'un pacifique, végétarien, et associé au côté gauche, l'autre belliqueux, carnivore, et associé au côté droit. Les deux groupes résolurent de s'allier et d'échanger leurs nourritures respectives. Au cours de leurs migrations, ces groupes en rencontrèrent un autre, féroce et qui se nourrissait exclusivement de charogne, avec lequel ils parvinrent à s'unir. Chacun des trois groupes comprenait primitivement sept clans, ce qui donnait un total de vingt et un. En dépit de cette symétrie tripartite, le système était déséquilibré, puisque les nouveaux venus appartenaient aussi au côté de la guerre et qu'il y avait quatorze clans d'un côté, sept de l'autre. Pour remédier à cet inconvénient et respecter l'équilibre entre côté de la guerre et côté de la paix, on réduisit le nombre des clans d'un des groupes guerriers à cinq, et celui de l'autre à deux. Depuis lors, les campements osage, de forme circulaire et dont l'entrée s'ouvre à l'est, comprennent sept clans de la paix qui occupent la moitié nord, à gauche de l'entrée, et sept clans de la guerre occupant la moitié sud, à droite de l'entrée (J. O. Dorsey *1*, *2*). La légende invoque ainsi un double devenir : l'un, purement structural, qui passe d'un système dualiste à un système tripartite, avec retour au dualisme antérieur ; l'autre, à la fois structural et historique, qui consiste dans l'annulation d'un bouleversement de la structure primitive, résultant d'événements historiques ou conçus comme tels : migrations, guerre, alliance. Or, l'organisation sociale des Osage, telle qu'elle a pu être observée au XIXᵉ siècle, intégrait en fait les deux aspects : bien que comportant le même nombre de clans, le côté de la paix et celui de la guerre étaient en déséquilibre, puisque l'un était purement « ciel » tandis que l'autre, dit aussi « de la terre », comprenait deux groupes de clans respectivement associés à la terre ferme et à l'eau. Le système était donc simultanément historique et structural ; binaire et ternaire ; symétrique et asymétrique ; stable et en porte à faux…

Devant une difficulté du même type, nos contemporains réagissent tout autrement. À preuve ce constat de désaccord sur lequel s'achève un récent colloque :

M. BERTRAND DE JOUVENEL : Monsieur Priouret, voulez-vous conclure en quelques mots ?

M. ROGER PRIOURET : Il me semble que nous nous sommes trouvés, en fait, devant deux thèses tout à fait opposées.

Raymond Aron reprend la thèse d'André Siegfried. Pour André Siegfried, il y avait deux attitudes politiques fondamentales de la France. Notre pays est tantôt bonapartiste et tantôt orléaniste. Bonapartiste, c'est-à-dire acceptant le pouvoir personnel et le souhaitant même. Orléaniste, c'est-à-dire s'en remettant aux députés du soin de gérer les affaires publiques. Devant chaque crise, une défaite comme celle de 1871 ou une guerre qui se prolonge comme celle d'Algérie, la France change d'attitude, c'est-à-dire passe du bonapartisme à l'orléanisme comme en 1871, ou de l'orléanisme au bonapartisme comme le 13 mai 1958.

Personnellement, au contraire, je pense que le changement actuel, sans être totalement indépendant de ces constantes du tempérament politique français, est lié aux bouleversements que l'industrialisation apporte dans la société. C'est un autre rapprochement historique qui me vient à l'esprit. À la première révolution industrielle correspond le coup d'État du 2 décembre 1851, à la seconde le coup d'État du 13 mai 1958. En d'autres termes, un bouleversement des conditions de la production et de la consommation paraît inconciliable dans l'histoire avec le régime parlementaire et amène notre pays vers la forme du pouvoir autoritaire qui correspond à son tempérament, c'est-à-dire au pouvoir personnel (SEDEIS, p. 20)[20].

Il est probable qu'aux Osage ces deux types d'opposition (l'une synchronique, l'autre diachronique) auraient servi de point de départ ; au lieu de prétendre choisir entre elles, ils les auraient admises sur le même pied, tout en cherchant à élaborer un schème unique leur permettant d'intégrer le point de vue de la structure et celui de l'événement.

Des considérations du même genre pourraient sans doute expliquer, de façon assez satisfaisante pour l'esprit, le curieux dosage de divergences et d'homologies qui caractérise la structure sociale des Cinq-Nations iroquois, et, à plus vaste échelle historique et géographique, les ressemblances et les différences dont témoignent les Algonkin de l'est des États-Unis. Dans les sociétés à clans unilinéaires et exogamiques, le système des appellations claniques est presque toujours à mi-chemin entre l'ordre et le désordre ; ce que seule pourrait expliquer, semble-t-il, l'action conjuguée de deux tendances : l'une, d'origine démographique, qui pousse à la désorganisation, l'autre, d'inspiration spéculative, qui pousse à la réorganisation dans une ligne aussi proche que possible de l'état antérieur.

Le phénomène ressort bien de l'exemple des Indiens Pueblo, dont les villages offrent autant de variations socio-

logiques autour d'un thème dont on soupçonne qu'il pourrait être le même pour tous. En compilant les informations relatives aux Pueblo Hopi, Zuni, Keres et Tanoan, Kroeber a jadis cru pouvoir démontrer « qu'un schème unique et précis règne sur l'organisation sociale de tous les Pueblo », bien que chaque village n'en offre qu'une illustration partielle et déformée. Ce schème consisterait en une structure à douze paires de clans : serpent à sonnettes-panthère ; cerf-antilope ; courge-grue ; nuage-maïs ; lézard-terre ; lapin-tabac ; « moutarde sauvage » (*Stanleya*)-coq de brousse ; katchina (corbeau-perroquet ; pin-peuplier) ; bois à brûler-coyote ; un groupe de quatre clans (flèche-soleil ; aigle-dindon) ; blaireau-ours ; turquoise-coquillage ou corail (Kroeber *1*, p. 137-140).

Cette ingénieuse tentative pour restituer un « maître plan » a été critiquée par Eggan sur la base d'informations plus nombreuses et moins ambiguës que celles dont pouvait disposer Kroeber en 1915-1916, date à laquelle remontent ses observations. Mais on pourrait opposer à Kroeber un autre argument, d'ordre préjudiciel : comment un maître plan aurait-il pu survivre aux évolutions démographiques divergentes de chaque village ? En nous tenant aux informations publiées par Kroeber lui-même, comparons la distribution des clans à Zuni (1 650 habitants en 1915) et dans deux villages hopi de la première mesa, dont l'auteur a multiplié le chiffre de population par cinq (résultat : 1 610) afin de rendre la confrontation plus aisée :

	Zuni	Hopi (Walpi et Sichumovi)
Soleil, aigle, dindon	520	90
Cornouiller	430	55
Maïs, grenouille	195	225
Belette, ours	195	160
Grue	100	néant
Coyote	75	80
Moutarde, coq de brousse	60	255
Tabac	45	185
Cerf, antilope	20	295
Serpent à sonnettes	néant	120
Lézard, terre	néant	145
(clan inconnu)	10	néant
Total	1 650	1 610

Si on trace la courbe de distribution des clans zuni en les plaçant en ordre démographique décroissant, et qu'on

superpose la courbe des clans hopi de la première mesa, on constate que les évolutions démographiques sont divergentes et que la comparaison ne devrait théoriquement pas permettre de restituer un plan communal (fig. 6).

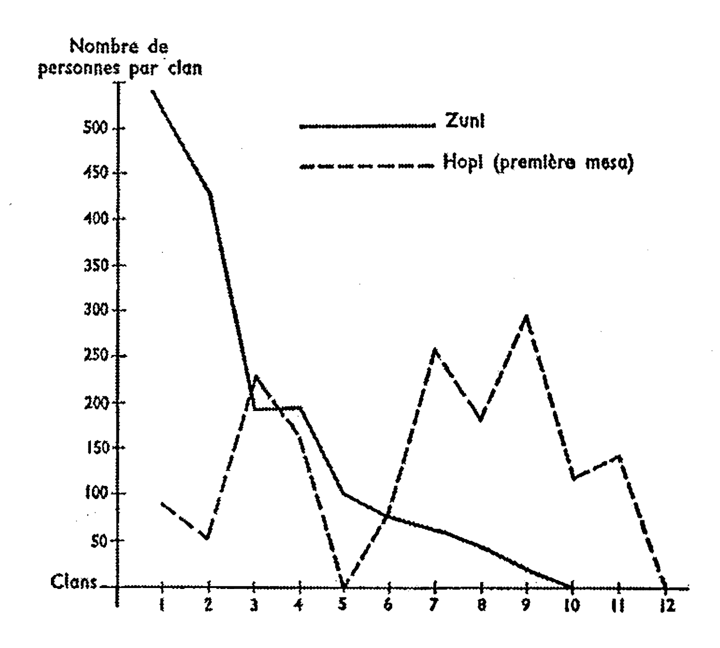


Fig. 6. *Distribution de la population par clans à Zuni et chez les Hopi de la première mesa.*

Dans ces conditions, et même en admettant que la restitution de Kroeber fasse violence à l'expérience sur certains points, il n'en est pas moins remarquable que tant d'éléments communs et de liaisons systématiques subsistent dans les différentes organisations locales, ce qui suppose, sur le plan spéculatif, une rigueur, une ténacité, une fidélité aux distinctions et aux oppositions, dont, sur le plan pratique, un botaniste a recueilli des preuves aussi convaincantes.

Au Mexique, j'ai travaillé surtout avec des paysans d'extraction complètement ou partiellement européenne. Même ceux qui avaient l'aspect d'indigènes préféraient parler espagnol, et ils ne se considéraient pas comme des Indiens. J'ai retrouvé le même genre de population au Guatemala, mais là, j'ai travaillé aussi avec des Indiens qui avaient conservé leur ancienne langue et leur culture traditionnelle et, à ma grande surprise, j'ai constaté que leurs plantations de maïs étaient, quant au type, sélectionnées de façon bien plus stricte que ce n'était le cas chez leurs voisins de langue espagnole. Leurs plantations étaient restées aussi authentiques que le furent, aux

États-Unis, les plantations de maïs à la grande époque des concours agricoles, quand les fermiers s'appliquaient, avec les plus subtils raffinements, à maintenir une uniformité qui comptait beaucoup dans la compétition. Le fait était remarquable, en raison de l'extrême variabilité du maïs guatémaltèque en général, et de la facilité avec laquelle le maïs s'hybridise : il suffit qu'un peu de pollen soit transporté par le vent d'une plantation à l'autre, et toute la récolte est métissée. Seuls un choix méticuleux des épis de semence et l'arrachage des plants déviants peuvent permettre de conserver une variété pure dans de telles conditions. Et pourtant, au Mexique, au Guatemala, et dans notre propre Sud-Ouest, la situation est claire : c'est là où les vieilles cultures indiennes ont le mieux résisté que le maïs est demeuré le plus homogène dans les limites de la variété.

Bien plus tard, j'ai cultivé une collection de graines de maïs, obtenue chez un peuple encore plus primitif : les Naga de l'Assam, que certains ethnologues décrivent comme étant encore à l'âge de pierre pour tout ce qui concerne la vie quotidienne. Chaque tribu cultive plusieurs variétés de maïs qui diffèrent les unes des autres de façon tranchée ; et pourtant, au sein de chaque variété, il n'y a presque pas de différences d'un plant à l'autre. Bien plus, certaines variétés, parmi les plus originales, étaient cultivées non seulement par des familles différentes, mais par des tribus différentes, et dans des régions également différentes. Il fallait un attachement fanatique à un type idéal pour conserver ces variétés si pures, alors qu'elles étaient transmises ou acquises de famille à famille, de tribu à tribu. Il semble donc inexact de prétendre, comme on l'a fait si souvent, que les variétés les plus instables se rencontrent chez les peuples les plus primitifs. C'est exactement le contraire. Car ce sont surtout les indigènes fréquemment visités, ceux qui vivent près des grandes voies de communication et des villes et dont la culture traditionnelle s'est le plus gravement détériorée, qui sont à l'origine de la croyance que les peuples primitifs sont des horticulteurs négligents (Anderson, p. 218-219).

Anderson illustre ici de façon saisissante ce souci des écarts différentiels, qui imprègne l'activité empirique aussi bien que spéculative de ceux que nous appelons primitifs[21]. Par son caractère formel et par la « prise » qu'il exerce sur toute espèce de contenus, ce souci explique que les institutions indigènes puissent, bien qu'emportées elles aussi dans un flux de temporalité, se maintenir à distance constante de la contingence historique et de l'immutabilité d'un plan, et naviguer, si l'on peut dire, dans un courant d'intelligibilité. Toujours à distance raisonnable de Charybde et de Scylla : diachronie et synchronie, événement et structure, esthétique et logique, leur nature n'a pu qu'échapper à ceux qui prétendaient la définir seulement par un aspect. Entre

l'absurdité foncière des pratiques et des croyances primitives, proclamée par Frazer, et leur validation spécieuse par les évidences d'un prétendu sens commun, invoqué par Malinowski, il y a place pour toute une science et pour toute une philosophie[22].

CHAPITRE III

LES SYSTÈMES DE TRANSFORMATIONS

Comme on vient de le voir, les logiques pratico-théoriques qui régissent la vie et la pensée des sociétés appelées primitives sont mues par l'exigence d'écarts différentiels. Cette exigence, déjà manifeste dans les mythes fondateurs des institutions totémiques (Lévi-Strauss *6*, p. 465-466 et 470-471), apparaît aussi sur le plan de l'activité technique, avide de résultats marqués au sceau de la permanence et de la discontinuité[1]. Or, ce qui importe aussi bien sur le plan spéculatif que sur le plan pratique, c'est l'évidence des écarts, beaucoup plus que leur contenu ; ils forment, dès qu'ils existent, un système utilisable à la manière d'une grille qu'on applique, pour le déchiffrer, sur un texte auquel son inintelligibilité première donne l'apparence d'un flux indistinct, et dans lequel la grille permet d'introduire des coupures et des contrastes, c'est-à-dire les conditions formelles d'un message signifiant. L'exemple théorique que nous avons discuté au chapitre précédent montre comment un système quelconque d'écarts différentiels — dès lors qu'il offre le caractère de système — permet d'organiser une matière sociologique travaillée par l'évolution historique et démographique, et qui consiste donc en une série théoriquement illimitée de contenus différents.

Le principe logique est de toujours *pouvoir opposer* des termes, qu'un appauvrissement préalable de la totalité empirique permet de concevoir comme distincts. *Comment opposer* est, par rapport à cette exigence première, une question importante, mais dont la considération vient après. Autrement dit, les systèmes de dénomination et de classement, communément appelés totémiques, tirent leur valeur opé-

ratoire de leur caractère formel : ce sont des codes, aptes à véhiculer des messages transposables dans les termes d'autres codes, et à exprimer dans leur système propre les messages reçus par le canal de codes différents[2]. L'erreur des ethnologues classiques a été de vouloir réifier cette forme, de la lier à un contenu déterminé, alors qu'elle se présente à l'observateur comme une méthode pour assimiler toute espèce de contenu. Loin d'être une institution autonome, définissable par des caractères intrinsèques, le totémisme ou prétendu tel correspond à certaines modalités arbitrairement isolées d'un système formel, dont la fonction est de garantir la convertibilité idéale des différents niveaux de la réalité sociale. Comme Durkheim semble l'avoir parfois entrevu, c'est dans une « sociologique » que réside le fondement de la sociologie (Lévi-Strauss *4*, p. 36 ; *6*, p. 540).

Dans le second volume de *Totemism and Exogamy*, Frazer s'est particulièrement intéressé à des formes simples de croyances totémiques, observées en Mélanésie par Codrington et par Rivers. Il a cru reconnaître en elles des formes primitives, qui seraient à l'origine du totémisme conceptionnel australien d'où, selon lui, dérouleraient tous les autres types. Aux Nouvelles-Hébrides (Aurora) et dans les îles Banks (Mota), certains individus pensent que leur existence est liée à celle d'une plante, d'un animal, ou d'un objet, appelés *atai ou tamaniu* dans les îles Banks, et *nunu* à Aurora ; le sens de *nunu*, peut-être aussi de *atai*, est approximativement celui d'âme (fig. 7).

D'après Codrington, un indigène de Mota découvre son *tamaniu* par une vision, ou à l'aide de techniques divinatoires. Mais, à Aurora, c'est la future mère qui s'imagine qu'une noix de coco, un fruit d'arbre à pain, ou quelque autre objet, est lié mystérieusement à l'enfant qui en serait une sorte d'écho. Rivers a retrouvé les mêmes croyances à Mota, où beaucoup de personnes observent des prohibitions alimentaires parce que chacune pense être un animal ou un fruit, trouvé ou remarqué par sa mère pendant qu'elle était enceinte. Dans un tel cas, la femme rapporte la plante, le fruit ou l'animal au village où elle s'informe du sens de l'incident. On lui explique qu'elle donnera naissance à un enfant qui ressemblera à la chose, ou sera cette chose même. Elle replace alors celle-ci à l'endroit où elle l'a trouvée, et, s'il s'agit d'un animal, lui construit un abri avec des pierres ; elle lui rend visite chaque jour et le nourrit. Quand l'animal dis-

paraît, c'est qu'il a pénétré dans le corps de la femme, d'où il ressortira sous forme d'enfant.

Sous peine de maladie ou de mort, celui-ci ne pourra consommer la plante ou l'animal auquel on l'a identifié. S'il s'agit d'un fruit non comestible, l'arbre qui le porte ne devra même pas être touché. On assimile l'ingestion ou le contact à une sorte d'autocannibalisme ; la relation entre l'homme et l'objet est si intime que le premier possède les caractéristiques du second : selon les cas, l'enfant sera faible et indolent comme l'anguille et le serpent d'eau, colérique comme le bernard-l'ermite, doux et gentil comme le lézard, étourdi, précipité et déraisonnable comme le rat, ou bien il aura un gros ventre rappelant la forme d'une pomme sauvage, etc. Ces équivalences se rencontrent aussi à Motlav (nom d'une partie de l'île Saddle ; Rivers, p. 462). La connexion entre un individu d'une part, et, de l'autre, une plante, un animal ou un objet, n'est pas générale : elle affecte seulement certaines personnes. Elle n'est pas, non plus, héréditaire, et elle n'entraîne pas de prohibitions exogamiques entre hommes et femmes que le hasard aurait associés à des êtres de même espèce (Frazer, vol. II, p. 81-83, p. 89-91, citant Rivers, et vol. IV, p. 286-287).

Frazer voit, dans ces croyances, l'origine et l'explication de celles qui ont été relevées à Lifu, dans les îles Loyauté, et à Ulawa et Malaita, dans l'archipel des Salomon. Il arrive parfois à Lifu qu'un homme indique avant de mourir l'animal — oiseau ou papillon — sous la forme duquel il se réincarnera. La consommation de cet animal, ou sa destruction, deviennent prohibées à tous ses descendants : « C'est notre ancêtre » dit-on, et on lui fait une offrande. De même aux Salomon (Ulawa), où Codrington notait que les habitants refusaient de planter des bananiers et de manger des bananes, parce qu'un important personnage les avait jadis prohibées avant de mourir, afin de pouvoir s'y réincarner*. En Mélanésie centrale, par conséquent, l'origine des tabous alimentaires devrait être cherchée dans l'imagination fantasque de certains ancêtres : résultat indirect et répercussion à distance, croit Frazer, des envies ou imaginations maladives fréquentes chez les femmes enceintes. Avec ce trait

* Le fait est confirmé par Ivens, p. 269-270, qui avance une interprétation légèrement différente. Néanmoins cet auteur cite d'autres prohibitions ayant pour origine la réincarnation d'un ancêtre. *Cf. ibid.*, p. 272, 468 et *passim*. *Cf.* aussi C. F. Fox pour des croyances du même type à San Cristoval.

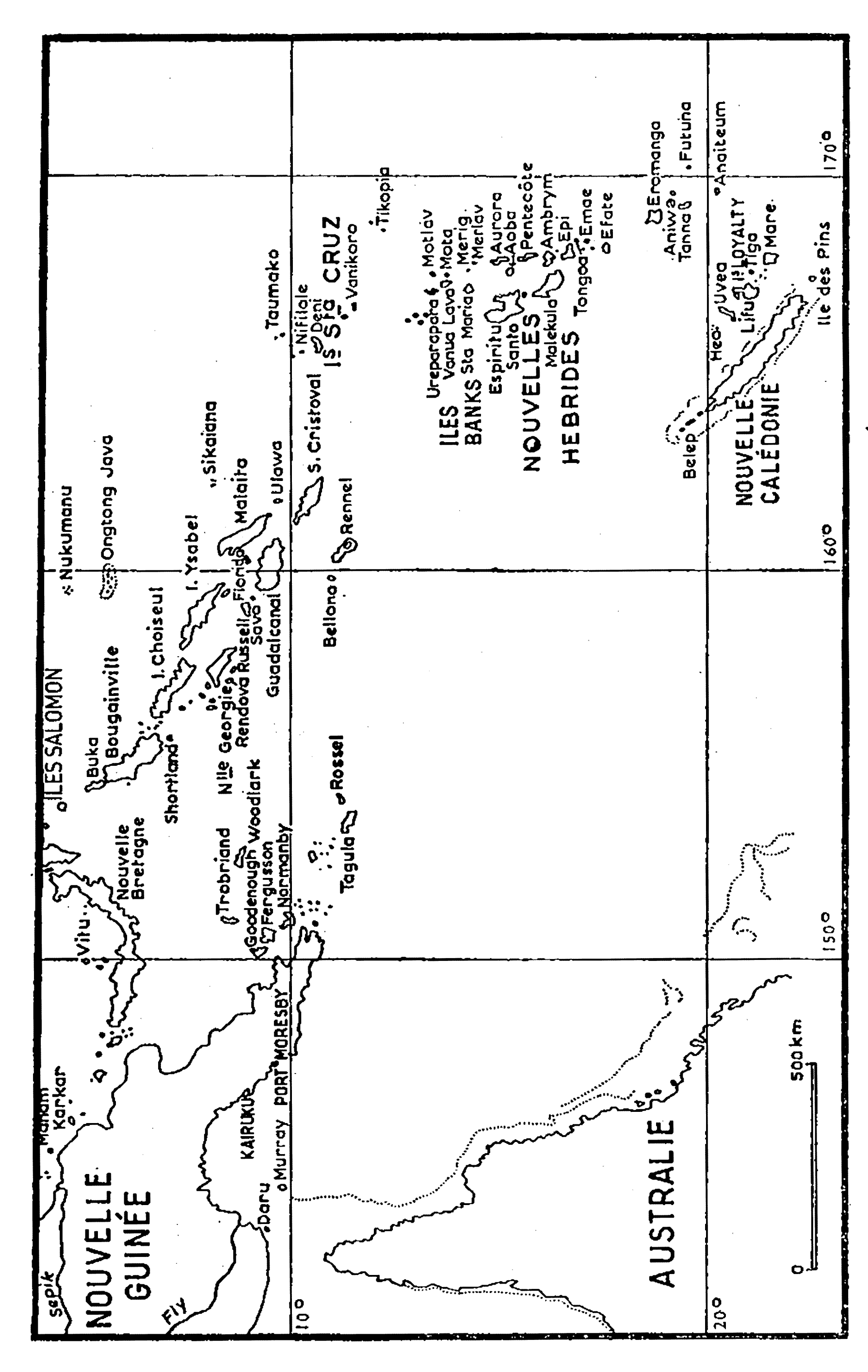


Fig. 7. *Carte partielle de la Mélanésie (Centre documentaire sur l'Océanie de l'École pratique des hautes études).*

psychologique, promu au rang de phénomène naturel et universel, on tiendrait l'origine ultime de toutes les croyances et pratiques totémiques (Frazer, vol. II, p. 106-107 et *passim*).

Que les femmes de son époque et de son milieu éprouvassent des envies quand elles étaient enceintes, et que ce trait leur fût commun avec des sauvagesses d'Australie et de Mélanésie, était bien pour convaincre Frazer de son universalité et de son origine naturelle. Sinon, il aurait fallu attribuer à la culture ce qu'on aurait retiré à la nature, et donc admettre que, sous certains rapports, il pouvait y avoir des ressemblances alarmantes, parce que directes, entre les sociétés européennes de la fin du XIXe siècle et celles des anthropophages[3]. Mais, outre que les envies des femmes enceintes ne sont pas attestées chez tous les peuples du monde, elles se sont considérablement atténuées en Europe depuis un demi-siècle et il se pourrait même que, dans certains milieux, elles aient complètement disparu. Elles existaient sans doute en Australie et en Mélanésie, mais sous quelle forme ? Comme moyen institutionnel, servant à définir par anticipation certains éléments du statut des personnes ou des groupes. Et, en Europe même, il est probable que les envies de femmes enceintes ne survivront pas à la disparition de croyances du même type, qui les encourageaient — sous prétexte de s'y référer — afin de diagnostiquer (au lieu de pronostiquer) certaines particularités physiques ou psychologiques relevées après (et non avant) la naissance des enfants. À supposer que les envies des femmes enceintes aient un fondement naturel, celui-ci ne saurait donc rendre compte de croyances et de pratiques qui sont loin d'être générales, et qui peuvent prendre des formes différentes selon les sociétés[4].

D'autre part, on ne voit pas ce qui a pu inciter Frazer à donner la priorité aux caprices des femmes enceintes sur ceux des vieillards agonisants, si ce n'est que, pour mourir, il faut d'abord être né ; mais à ce compte, toutes les institutions sociales devraient être apparues dans l'intervalle d'une génération. Enfin, si le système d'Ulawa, de Malaita et de Lifu était dérivé de celui de Motlav, de Mota et d'Aurora, des traces ou des vestiges de celui-ci devraient subsister dans celui-là. Ce qui frappe, au contraire, c'est que les deux systèmes se font exactement pendant. Rien ne suggère que l'un soit chronologiquement antérieur à l'autre : leur rapport n'est pas celui de forme primitive à forme dérivée, mais plutôt celui qu'on observe entre des formes symétriques et inverses

l'une de l'autre, comme si chaque système représentait une transformation du même groupe[5].

Au lieu de décerner des priorités, plaçons-nous donc au niveau du groupe et cherchons à définir ses propriétés. Elles se résument en une triple opposition : d'une part entre la naissance et la mort, d'autre part entre le caractère individuel ou collectif qui affecte soit un diagnostic, soit une prohibition. Notons d'ailleurs que la prohibition découle d'un pronostic : qui mangera le fruit ou l'animal interdit périra.

Dans le système Motlav-Mota-Aurora, le terme pertinent de la première opposition est la naissance, dans le système Lifu-Ulawa-Malaita, c'est la mort ; et, de façon corrélative, tous les termes des autres oppositions s'inversent aussi. Quand la naissance est l'événement pertinent, le diagnostic est collectif, et la prohibition (ou le pronostic) est individuelle : la femme enceinte ou proche de l'être, qui trouve un animal ou un fruit, parfois sur le sol, parfois égaré dans son pagne, rentre au village où elle interroge parents et amis ; le groupe social diagnostique collectivement (ou par la bouche de ses représentants qualifiés) le statut distinctif d'une personne qui va bientôt naître, et qui sera assujettie à une prohibition individuelle.

Mais à Lifu, Ulawa et Malaita, ce système entier bascule. La mort devient l'événement pertinent et, du même coup, le diagnostic se fait individuel puisqu'il est prononcé par le mourant, et la prohibition se fait collective : astreignant tous les descendants d'un même ancêtre, et parfois, comme à Ulawa, toute une population.

Les deux systèmes sont donc, au sein d'un groupe, dans un rapport de symétrie inversée, ainsi qu'on le voit par le tableau suivant où les signes + et – correspondent respectivement au premier et au second terme de chaque opposition :

Oppositions significatives :		*Motlav-Mota-Aurora*	*Lifu-Ulawa-Malaita*
Naissance/mort.		+	–
Individuel/collectif	diagnostic :	–	+
	prohibition :	+	–

Enfin, les faits que nous avons rapportés permettent de dégager un caractère commun au niveau du groupe, et qui le distingue comme groupe de tous ceux faisant aussi partie du même ensemble, à savoir : l'ensemble des systèmes de classi-

fication qui posent une homologie entre les différences naturelles et les différences culturelles (formule préférable à celle d'institutions totémiques). Le caractère commun des deux systèmes que nous venons de discuter tient à leur nature statistique et non universelle. Ni l'un ni l'autre ne s'applique indistinctement à tous les membres de la société : certains enfants seulement sont conçus par l'office d'un animal ou d'une plante, certains mourants seulement se réincarnent dans une espèce naturelle. Le domaine régi par chaque système consiste donc en un échantillon dont, théoriquement au moins, la sélection est confiée au hasard. À ce double titre, ces systèmes doivent être placés immédiatement à côté des systèmes australiens de type aranda, comme Frazer l'avait vu en se méprenant sur la relation — logique et non génétique — qui les unit tout en respectant leur spécificité. En effet, les systèmes aranda ont aussi un caractère statistique, mais leur règle d'application est universelle, puisque le domaine qu'ils régissent est coextensif à la société globale.

★

Au cours de leur traversée de l'Australie, Spencer et Gillen avaient été déjà frappés par le caractère de système cohérent qu'offraient les institutions des populations distribuées sur un axe sud-nord, depuis la Grande Baie australienne jusqu'au golfe de Carpentaria.

> Chez les Arunta et les Warramunga, les conditions [socio-religieuses] sont exactement inversées, mais comme on en a d'ailleurs d'autres exemples, les Kaitish illustrent un état intermédiaire (Spencer et Gillen, p. 164).

Au sud, les Arabanna reconnaissent deux moitiés exogamiques et des clans totémiques exogamiques, également matrilinéaires. Le mariage, donné par Spencer et Gillen comme préférentiel avec la fille du frère aîné de la mère ou de la sœur aînée du père, était de type aranda selon Elkin, mais compliqué par des restrictions totémiques qui, comme on sait, n'existent pas chez les Aranda.

Dans les temps mythiques (*ularaka*) les ancêtres totémiques déposèrent des esprits-enfants (*mai-aurli*) dans des sites totémiques. Cette croyance a son équivalent chez les Aranda. Mais, au lieu que, pour ces derniers, les esprits retournent régulièrement à leur site d'origine dans l'attente d'une nouvelle

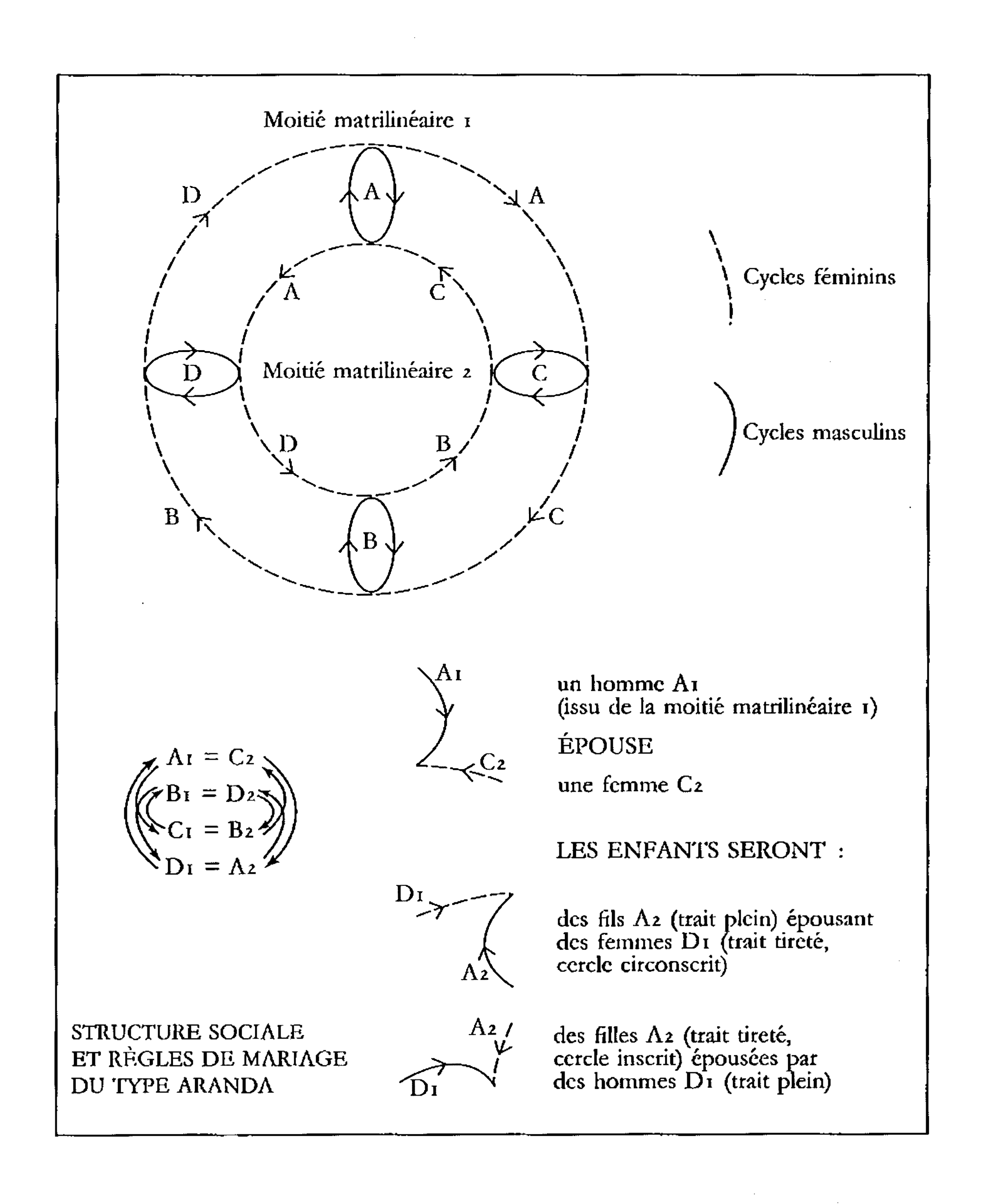


Fig. 8. *Structure sociale et règles de mariage du type aranda (Laboratoire de cartographie de l'École pratique des hautes études).*

incarnation, après chaque incarnation les esprits arabanna changent de sexe, de moitié et de totem, si bien que chaque esprit parcourt régulièrement un cycle complet de statuts biologiques et socio-religieux (Spencer et Gillen, p. 146 *sq*.)

Si cette description répondait exactement à la réalité, elle offrirait l'image d'un système symétrique et inverse de celui des Aranda. Chez ces derniers, la filiation est patrilinéaire (et non matrilinéaire) ; les appartenances totémiques ne sont pas déterminées par une règle de filiation, mais par le hasard du lieu où la femme a passé quand elle a pris conscience de sa grossesse : autrement dit, la répartition des totems se fait conformément à une règle chez les Arabanna, statistiquement et par le jeu des chances chez les Aranda. Strictement exogamiques dans un cas, les groupes totémiques sont étrangers à la réglementation des mariages dans l'autre ; en effet, chez les Aranda, c'est un système de huit sous-sections (et non plus à deux moitiés seulement), sans rapport avec les affiliations totémiques, qui régit les alliances matrimoniales, par l'opération d'un cycle qu'on peut représenter de la façon suivante* (fig. 8).

En simplifiant beaucoup, et en s'en tenant pour le moment aux informations anciennes, on serait donc tenté de dire que, chez les Aranda, les choses se passent pour les humains comme elles se passent pour les esprits chez les Arabanna. À chaque génération en effet, les esprits changent de sexe et de moitié (nous laissons de côté le changement de groupe totémique, puisque l'appartenance totémique n'est pas pertinente dans le système aranda, et nous le remplaçons par un changement de sous-section, qui est le phénomène pertinent) ; traduites en termes de système aranda, ces deux exigences correspondraient au cycle :

A1
|
D1 = a2
|
B1 = d2
|
C1 = b2
|
A1 = c2

* Nous sommes redevable de ce mode de représentation graphique, sous la forme d'un tore, à notre collègue G. T. Guilbaud.

où les majuscules et les minuscules représentent les hommes et les femmes respectivement : cycle qui correspond, non pas à la structure même de la société aranda, qui distingue des cycles exclusivement masculins et des cycles exclusivement féminins, mais au procédé (implicite dans les termes du système) par lequel ces morceaux sont, si l'on peut dire, *cousus* ensemble.

Il convient, toutefois, de tenir compte des critiques formulées par Elkin contre la description de ses devanciers. Elkin soupçonne Spencer et Gillen de n'avoir aperçu chez les Aranda qu'une forme de totémisme (Elkin *4*, p. 138-139), alors qu'il en aurait existé deux, ainsi qu'il l'a lui-même vérifié chez les Arabanna : l'une patrilinéaire et cultuelle, l'autre matrilinéaire et sociale, donc exogamique :

> Les membres d'un culte totémique patrilinéaire célèbrent des rites de croissance avec l'aide des fils de leurs sœurs, et ils leur livrent rituellement ce totem cultuel (puis à d'autres, par leur intermédiaire), *pour le manger*, mais il ne s'ensuit pas qu'ils sont eux-mêmes astreints à une prohibition alimentaire. En revanche [...] ils se gardent, d'une façon stricte, de consommer leur *madu*, ou totem social, auquel, par ailleurs, ils ne rendent pas de culte (Elkin *2 a*, p. 180).

À la description de Spencer et Gillen, Elkin objecte donc que l'hypothèse d'un cycle complet parcouru par les esprits totémiques est contradictoire, parce qu'elle implique un mélange de deux formes de totémisme qu'il tient lui-même pour irréductibles. On peut seulement admettre que les totems cultuels, patrilinéaires, alternent entre les deux moitiés au sein d'une lignée masculine déterminée.

Sans prétendre trancher, nous nous bornerons à rappeler les objections de principe que nous avons formulées ailleurs contre les analyses particularisantes d'Elkin ; d'autre part, il est juste de souligner que Spencer et Gillen ont connu encore intacte la culture arabanna que, selon son propre témoignage, Elkin a retrouvée dans un état de décomposition avancée. Même s'il fallait s'en tenir à l'interprétation restrictive d'Elkin, il n'en resterait pas moins vrai que, chez les Aranda, ce sont les vivants qui « cyclent », tandis que, chez leurs voisins méridionaux, ce sont les morts. En d'autres termes, ce qui, chez les Aranda, apparaît comme un *système* se dédouble chez les Arabanna sous forme, d'une part, de *recette*, d'autre part, de *théorie* : car la réglementation des mariages par recensement des incompatibilités totémiques,

décrite par Elkin, est un procédé purement empirique, alors que le cycle des esprits repose, cela va de soi, sur la spéculation pure. Cette différence entre les deux groupes s'accompagne d'autres, qui correspondent à de véritables inversions, et qui se manifestent sur tous les plans : matrilinéaire/patrilinéaire ; deux moitiés/huit sous-sections ; totémisme mécanique/totémisme statistique ; enfin, dans l'hypothèse où les analyses de Spencer et Gillen seraient exhaustives, totémisme exogamique/totémisme non exogamique.

On notera aussi que les sous-sections aranda ont un grand rendement fonctionnel, parce qu'elles sont transitives : les enfants issus du mariage $X = y$ seront Z, z, c'est-à-dire d'un autre groupe (social) que leurs parents ; au contraire, les groupes (totémiques) arabanna (qui ont la même fonction sociologique de réglementation des mariages) ont un faible rendement fonctionnel parce qu'ils sont intransitifs : les enfants du mariage $X = y$ seront Y, y, reproduisant seulement le groupe de leur mère. La transitivité (totale ou partielle, selon qu'on adopte l'interprétation de Spencer et Gillen ou celle d'Elkin) se retrouve seulement dans l'au-delà arabanna, qui restitue une image conforme à celle de la société des vivants aranda.

Enfin, la même inversion caractérise le rôle dévolu au cadre territorial par chaque tribu : les Aranda lui prêtent une valeur réelle et absolue ; c'est, dans leur système, le seul contenu pleinement signifiant, puisque chaque site est, depuis l'origine des temps, affecté exclusivement et de façon permanente à une espèce totémique. Chez les Arabanna, cette valeur est relative et formelle, car le contenu local perd (en raison de l'aptitude des esprits à parcourir un cycle) beaucoup de sa capacité signifiante. Les sites totémiques sont des ports d'attache, plutôt que des domaines ancestraux…

Comparons maintenant la structure sociale des Aranda avec celle d'une population plus au nord, les Warramunga qui sont aussi patrilinéaires. Chez ces derniers, les totems sont liés aux moitiés, c'est-à-dire qu'ils ont une fonction inverse de celle qu'ils remplissent chez les Aranda, et analogue (mais d'une autre façon) à celle qu'ils ont chez les Arabanna dont la situation géographique, par rapport au groupe de référence, est symétrique et inverse (voisins respectivement septentrionaux et méridionaux des Aranda). Comme les Arabanna, les Warramunga ont des totems paternels et des totems maternels, mais, à la différence de ce qui se produit chez les pre-

miers, ce sont les totems paternels qui sont absolument prohibés, tandis que les totems maternels sont autorisés par l'office de la moitié alterne (alors que, chez les Arabanna, les totems paternels sont autorisés à la moitié alterne par l'office des groupes cultuels membres de la même moitié).

Le rôle dévolu à la moitié alterne se prête en effet à une analyse par transformation. Il n'existe pas de réciprocité de moitié dans les rites de multiplication des Aranda : chaque groupe cultuel célèbre ses rites à sa seule convenance, pour le bénéfice d'autres groupes qui sont eux-mêmes libres de consommer une nourriture, rendue seulement plus abondante par le ministère du groupe officiant. Au contraire, chez les Warramunga, la moitié consommatrice intervient activement, pour obtenir que l'autre moitié célèbre les cérémonies dont elle-même recueillera le profit.

Cette différence en entraîne d'autres, qui lui sont corrélatives : dans un cas, les rites de croissance sont affaire individuelle, dans l'autre, affaire de groupe ; chez les Aranda, la célébration des rites de croissance, étant laissée à l'initiative de l'homme qui en est propriétaire, offre un caractère statistique : chacun officie quand il veut, et sans coordonner son initiative avec d'autres. Mais, chez les Warramunga, il existe un calendrier rituel, et les fêtes se succèdent dans un ordre prescrit. Nous retrouvons donc ici, sur le plan du rituel, une opposition déjà relevée (mais alors pour les Aranda et les Arabanna) entre une structure périodique et une structure apériodique, qui nous était apparue caractéristique de la communauté des vivants et de la communauté des morts. La même opposition formelle existe, chez les Aranda d'une part, et chez les Warramunga et les Arabanna de l'autre, mais elle s'y manifeste cette fois sur un autre plan. En simplifiant beaucoup, on pourrait dire que la situation chez les Warramunga est, sous ces deux rapports, symétrique de celle qui prévaut chez les Arabanna, avec cette différence que la filiation, patrilinéaire dans un cas, est matrilinéaire dans l'autre ; tandis que les Aranda, patrilinéaires comme les Warramunga, s'opposent à leurs voisins du Nord et du Sud par des rituels à célébration statistique contrastant avec des rituels à célébration périodique*.

* Chez les Aranda, « pas d'ordre fixe [...] chaque cérémonie est la propriété d'un individu déterminé » ; mais, chez les Warramunga, « les cérémonies ont lieu en séquence régulière A, B, C, D » (Spencer et Gillen, p. 193).

Ce n'est pas tout. Arabanna et Warramunga conçoivent les ancêtres totémiques comme des personnages uniques, et dont l'apparence mi-humaine, mi-animale offre d'emblée un caractère achevé. À cette conception, les Aranda préfèrent celle d'une multiplicité d'ancêtres (pour chaque groupe totémique), mais qui sont des êtres humains incomplets. Sous ce rapport et comme Spencer et Gillen l'ont montré, les groupes situés entre les Aranda et les Warramunga : Kaitish, Unmatjera, illustrent un cas intermédiaire, puisque leurs ancêtres sont représentés dans les mythes sous la forme d'un conglomérat d'êtres humains incomplets et d'hommes faits. D'une façon générale, la distribution des croyances et des coutumes sur un axe nord-sud fait apparaître tantôt un changement graduel allant d'un type extrême à sa forme inversée, tantôt la récurrence des mêmes formes aux deux pôles, mais alors exprimées dans un contexte inversé : patrilinéaire ou matrilinéaire ; le renversement structural se faisant au milieu, c'est-à-dire chez les Aranda :

	SUD			*NORD*
	ARABANNA	ARANDA	KAITISH, UNMATJERA	WARRAMUNGA
Ancêtres totémiques	êtres complets, mi-humains, mi-animaux uniques	êtres humains incomplets multiples	êtres humains incomplets + hommes faits, multiples	êtres complets, mi-humains, mi-animaux uniques
Organisation sociale	totémisme exogamique	non-congruence entre totems et moitiés, totémisme non exogamique		congruence entre totems et moitiés totémisme exogamique
Rituel		exclusivisme réciproque des moitiés	initiative au groupe totémique + assistance de la moitié alterne	réciprocité des moitiés : initiative de la moitié alterne
Cérémonies totémiques		propriété individuelle		propriété collective
Célébration		apériodique		périodique

On voit donc qu'en allant, si l'on peut dire, des Aranda vers les Warramunga on passe d'un système à mythologie collectiviste (multiplicité d'ancêtres), mais à rituel individualisé, vers un système inverse, à mythologie individualisée, mais où le rituel est collectiviste. De même, chez les Aranda, le sol est qualifié religieusement (par ses affectations totémiques), il l'est socialement chez les Warramunga (les territoires sont répartis entre les moitiés). Enfin, on observe du Sud au Nord une disparition progressive des churinga, phénomène presque prévisible à partir des observations précédentes, puisque le churinga fonctionne, en milieu aranda, comme l'unité d'une multiplicité : figurant le corps physique d'un ancêtre et détenu par une série d'individus successifs comme la preuve de leur filiation généalogique, le churinga atteste dans la diachronie la continuité individuelle, dont l'image que les Aranda se font des temps mythiques pourrait exclure la possibilité*.

Toutes ces transformations devraient être systématiquement inventoriées. Les Karadjeri, chez qui l'*homme rêve* l'affiliation totémique de son futur enfant, illustrent un cas symétrique et inverse des Aranda, où c'est la *femme* qui la *vit.* Dans le nord de l'Australie, le caractère de plus en plus exigeant des prohibitions totémiques offre une sorte d'équivalent « culinaire » des contraintes propres aux systèmes à huit sous-sections sur le plan de l'exogamie. Ainsi, certaines populations interdisent non seulement la consommation du totem propre, mais encore (complètement ou conditionnellement) celle des totems du père, de la mère, du père du père (ou du père de la mère). Chez les Kauralaig des îles au nord de la péninsule du cap York, un individu reconnaît pour totem le sien propre, et ceux de la mère du père, du père de la mère, de la mère de la mère ; le mariage est prohibé dans les quatre clans correspondants (Sharp, p. 66). Nous avons discuté plus haut les prohibitions alimentaires résultant de la croyance qu'un ancêtre s'est réincarné dans une espèce animale ou végétale. Une structure du même type apparaît aux îles Melville et Bathurst, mais cette fois sur le plan linguistique : tous les homophones du nom du défunt sont évités par ses descendants, même s'il s'agit de termes d'usage courant, et dont la ressemblance phonétique est loin-

* *Cf.* plus bas, p. 812-813.

taine*. On n'interdit pas des bananes, mais des mots. Selon les groupes considérés, les mêmes formules apparaissent et disparaissent, identiques ou transposées d'un niveau de consommation à un autre, visant tantôt l'usage des femmes, tantôt celui des aliments, tantôt celui des mots du discours.

C'est, peut-être, parce que les observations de Spencer et Gillen concernent un nombre assez restreint de tribus australiennes (tout en étant, d'ailleurs, extraordinairement riches pour chacune) qu'ils ont eu, mieux que leurs continuateurs, une conscience aiguë des rapports systématiques entre les différents types. Plus tard, les spécialistes ont vu leur horizon se restreindre à la petite aire qu'ils étudiaient ; et pour ceux qui ne renonçaient pas à la synthèse, la masse même des informations, la prudence aussi les dissuadaient de se mettre en quête de lois. Plus nos connaissances s'accumulent, plus le schème d'ensemble s'obscurcit, parce que les dimensions se multiplient, et que l'accroissement des axes de référence au-delà d'un certain seuil paralyse les méthodes intuitives : on ne parvient plus à imaginer un système, dès que sa représentation exige un continuum dépassant trois ou quatre dimensions. Mais il n'est pas interdit de rêver qu'on puisse un jour transférer sur cartes perforées toute la documentation disponible au sujet des sociétés australiennes, et démontrer à l'aide d'un ordinateur que l'ensemble de leurs structures techno-économiques, sociales et religieuses ressemble à un vaste groupe de transformations.

L'idée est d'autant plus séduisante que nous pouvons au moins imaginer pourquoi l'Australie, mieux que tout autre continent, offrirait à une telle expérience un terrain privilégié. Malgré les contacts et les échanges avec le monde extérieur qui se sont produits là aussi, les sociétés australiennes ont probablement évolué en vase clos, à un plus haut degré que cela n'a dû être le cas ailleurs. D'autre part, cette évolution n'a pas été passivement subie : elle a été voulue et conçue, car peu de civilisations, autant que l'australienne, semblent avoir eu le goût de l'érudition, de la spéculation, et de ce qui apparaît parfois comme un dandysme intellectuel, aussi étrange que l'expression puisse paraître quand on l'applique à des hommes dont le niveau de vie matérielle était

* Comme chez diverses tribus indiennes où l'interdiction de prononcer le nom des beaux-parents s'étend à tous les mots entrant dans sa composition. *Cf.* plus bas, p. 745-746.

aussi rudimentaire. Mais qu'on ne s'y trompe pas : ces sauvages poilus et ventrus dont l'apparence physique évoque pour nous des bureaucrates adipeux ou des grognards de l'Empire, rendant leur nudité plus incongrue encore, ces adeptes méticuleux de pratiques qui nous semblent relever d'une perversité infantile : manipulations et attouchements génitaux, tortures, emploi industrieux de leur propre sang et de leurs propres excrétions et sécrétions (comme nous faisons plus discrètement et sans y penser, en humectant, pour les coller, les timbres-poste de salive), furent à bien des égards de véritables snobs : le terme leur a été d'ailleurs appliqué par un spécialiste, né et élevé parmi eux, parlant leur langue (T. G. H. Strehlow, p. 82). Quand on les envisage sous ce jour, il paraît moins surprenant que, sitôt qu'on leur eut enseigné les arts d'agrément, ils se mirent à peindre des aquarelles aussi fades et appliquées qu'on eût pu l'attendre de vieilles filles.

Si, pendant des siècles ou des millénaires, l'Australie a vécu repliée sur elle-même*, et si, dans ce monde fermé, les spéculations et les discussions ont fait rage ; enfin, si les influences de la mode y ont souvent été déterminantes, on peut comprendre que se soit constituée une sorte de style sociologique et philosophique commun, n'excluant pas des variations méthodiquement recherchées, et dont même les plus infimes étaient relevées et commentées dans une intention favorable ou hostile. Chaque groupe était sans doute guidé par les mobiles, moins contradictoires qu'il ne semble, de faire comme les autres, aussi bien que les autres, mieux que les autres, et pas comme les autres : c'est-à-dire de raffiner constamment sur des thèmes dont seuls les contours généraux étaient fixés par la tradition et l'usage. En somme, dans le domaine de l'organisation sociale et de la pensée religieuse, les communautés australiennes ont procédé comme les sociétés paysannes de l'Europe en matière de costume à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle. Que chaque communauté dût avoir son costume et que, pour les hommes et pour les femmes respectivement, celui-ci fût en gros composé des mêmes éléments n'était pas mis en question : on s'appliquait seulement à se distinguer du village voisin,

* À l'exception des régions septentrionales, très certainement ; et celles-ci n'étaient pas sans contacts avec le reste du continent. La formule n'a donc qu'une valeur relative.

et à le surpasser par la richesse ou l'ingéniosité du détail. Toutes les femmes portent coiffe mais, d'une région à l'autre, les coiffes sont différentes ; d'ailleurs, en termes d'endogamie, le langage des coiffes servait chez nous à formuler les règles du mariage (« on n'épouse que dans la coiffe[6] »), à la façon des Australiens — mais en termes d'exogamie — dans le langage des sections ou des totems. La double action du conformisme général (qui est le fait d'un univers clos) et du particularisme de clocher tend, ici comme ailleurs, et chez les sauvages australiens comme dans nos sociétés paysannes, à traiter la culture selon la formule musicale du « thème et variations ».

★

Dans ces conditions historiques et géographiques favorables, et que nous avons brièvement définies, il est donc concevable que, plus complètement et systématiquement peut-être que dans d'autres régions du monde, les cultures australiennes apparaissent les unes et les autres dans un rapport de transformation. Mais cette relation externe ne doit pas faire négliger la même relation, cette fois interne, qui existe, de façon beaucoup plus générale, entre les différents niveaux d'une culture particulière. Comme nous l'avons déjà suggéré, les notions et croyances de type « totémique » méritent surtout l'attention parce qu'elles constituent, pour les sociétés qui les ont élaborées ou adoptées, des codes permettant, sous forme de systèmes conceptuels, d'assurer la convertibilité des messages afférents à chaque niveau, fussent-ils aussi éloignés les uns des autres que ceux qui relèvent exclusivement, semble-t-il, soit de la culture, soit de la société, c'est-à-dire des rapports que les hommes entretiennent avec eux-mêmes, ou de manifestations d'ordre technique et économique, dont on pourrait croire qu'elles concernent plutôt les rapports de l'homme avec la nature. Cette médiation entre nature et culture, qui est une des fonctions distinctives de l'opérateur totémique, permet de comprendre ce qu'il peut y avoir de vrai, mais aussi de partiel et de mutilé, dans les interprétations de Durkheim et de Malinowski, qui ont chacun tenté de cantonner le totémisme dans un seul de ces deux domaines, alors qu'il est surtout moyen (ou espoir) de transcender leur opposition.

C'est ce qu'a bien mis en lumière Lloyd Warner, à propos

des Murngin de la terre d'Arnhem. Ces Australiens septentrionaux expliquent l'origine des êtres et des choses par un mythe qui fonde aussi une partie importante de leur rituel. À l'origine des temps, les deux sœurs Wawilak se mirent en marche en direction de la mer, nommant au passage les sites, les animaux et les plantes ; l'une était enceinte, l'autre transportait son enfant. Avant de partir, elles s'étaient en effet unies incestueusement à des hommes de leur moitié.

Après que la cadette eut accouché, elles poursuivirent leur voyage et s'arrêtèrent un jour près du bassin où vivait le grand serpent Yurlunggur, totem de la moitié Dua à laquelle elles appartenaient. Mais l'aînée pollua l'eau de sang menstruel ; le python indigné sortit, provoqua un déluge de pluie suivi d'une inondation générale, puis il engloutit les femmes et leurs enfants. Tant que le serpent se tint dressé, les eaux recouvrirent la terre et la végétation. Elles disparurent quand il se coucha de nouveau.

Or, comme l'explique Warner, les Murngin associent consciemment le serpent à la saison des pluies, qui cause une inondation annuelle. Dans cette région du monde, le déroulement des saisons est si régulier qu'on peut, souligne un géographe, le prédire à un jour près. Les précipitations s'élèvent souvent à cent cinquante centimètres en l'espace de deux à trois mois. On passe de cinq centimètres en octobre à vingt-cinq en décembre, quarante en janvier ; la saison sèche survient aussi rapidement. Un diagramme des précipitations à Port Darwin, établi sur une période de quarante-six ans, pourrait être l'image même du serpent Yurlunggur, dressé au-dessus de son puits, sa tête touchant le ciel, et inondant la terre (fig. 9).

Cette division de l'année en deux saisons contrastées, l'une durant sept mois, caractérisée par une sécheresse intense, l'autre de cinq mois, accompagnée de précipitations violentes et de grandes marées qui inondent la plaine côtière sur une profondeur de plusieurs dizaines de kilomètres, impose sa marque à l'activité et à la pensée indigènes. La saison des pluies contraint les Murngin à se disperser. Par petits groupes, ils se réfugient dans les zones non submergées où ils mènent une existence précaire, menacée par la famine et l'inondation. Mais quand les eaux se retirent, une copieuse végétation surgit en quelques jours et les animaux paraissent : la vie collective recommence, l'abondance règne.

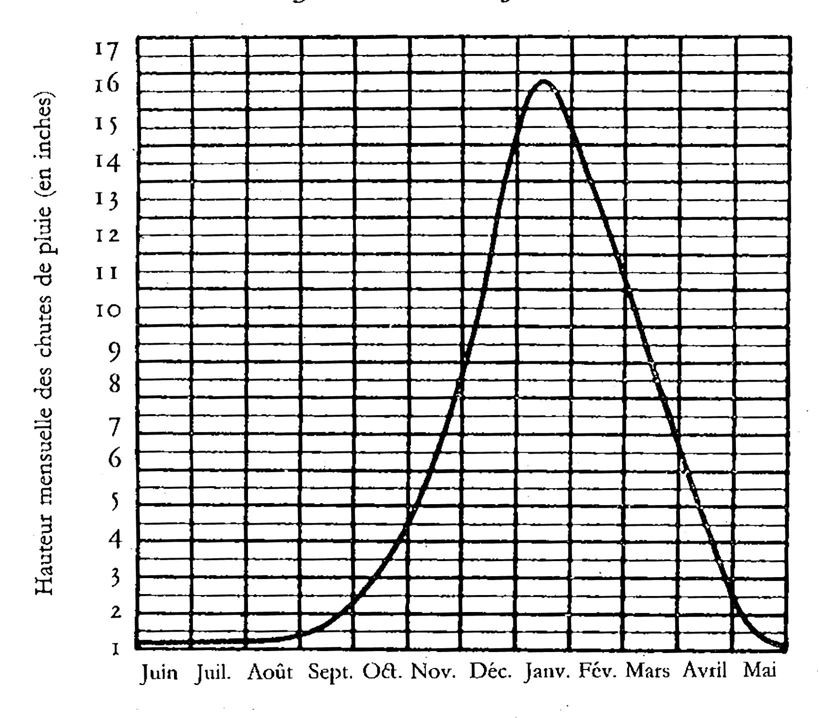


Fig. 9. *Hauteur moyenne des chutes de pluie à Port Darwin (d'après Warner, « Chart XI », p. 380).*

Pourtant, rien de tout cela n'aurait été possible, si les eaux n'avaient envahi et fécondé la plaine.

De même que les saisons et les vents sont partagés entre les deux moitiés (la saison des pluies, les vents d'ouest et de nord-ouest sont Dua ; la saison sèche et les vents du sud-est, Yiritja), de même les protagonistes du grand drame mythique sont respectivement associés, le serpent à la saison des pluies, les sœurs Wawilak à la saison sèche : l'un représente l'élément mâle et initié, les autres, l'élément femelle et non initié. Il faut que les deux collaborent pour que la vie soit : comme l'explique le mythe, si les sœurs Wawilak n'avaient pas commis l'inceste et pollué le puits de Yurlunggur, il n'y aurait eu sur la terre ni vie, ni mort ; ni copulation, ni reproduction ; et le rythme saisonnier n'aurait pas existé.

Le système mythique et les représentations qu'il met en œuvre servent donc à établir des rapports d'homologie entre les conditions naturelles et les conditions sociales, ou, plus exactement, à définir une loi d'équivalence entre des contrastes significatifs qui se situent sur plusieurs plans : géographique, météorologique, zoologique, botanique, tech-

nique, économique, social, rituel, religieux et philosophique. Le tableau des équivalences se présente, en gros, de la façon suivante :

Pur, sacré :	mâle	supérieur	fertilisant (pluies)	mauvaise saison
Impur, profane :	femelle	inférieur	fertilisé (terre)	bonne saison

Il saute aux yeux que ce tableau, qui formule le canon de la logique indigène[7], recèle une contradiction. En effet, les hommes sont supérieurs aux femmes, les initiés aux non-initiés, le sacré au profane. Pourtant, tous les termes supérieurs sont posés comme homologues à la saison des pluies, qui est celle de la famine, de l'isolement et du danger ; tandis que les termes inférieurs sont homologues à la saison sèche, pendant laquelle l'abondance règne et les rites sacrés sont célébrés :

La classe d'âge masculine des initiés est un élément « serpent » et purificateur, et le groupe sociologique des femmes constitue le groupe impur. En avalant le groupe impur, le groupe serpent masculin « avale » les néophytes [et les fait ainsi passer] dans la classe d'âge masculine rituellement pure, en même temps que la célébration du rituel total purifie le groupe ou tribu dans sa totalité.

Selon le symbolisme murngin, le serpent est le principe naturel civilisateur ; et cela explique qu'il soit identifié à la société des hommes plutôt qu'à celle des femmes ; sinon, on devrait exiger que le principe mâle, auquel sont liées les plus hautes valeurs sociales, soit associé par les Murngin à la saison sèche, qui est aussi la période de l'année dotée de la plus haute valeur du point de vue social (Warner, p. 387).

On vérifie donc, en un sens, le primat de l'infrastructure : la géographie, le climat, leur retentissement sur le plan biologique confrontent la pensée indigène à une situation contradictoire : il y a bien deux saisons, comme il y a deux sexes, deux sociétés, deux degrés de culture (l'une « haute » — celle des initiés —, l'autre « basse » ; pour cette distinction, *cf.* Stanner *1*, p. 77) ; mais, sur le plan naturel, la bonne saison est subordonnée à la mauvaise, alors que sur le plan social le rapport inverse prévaut entre les termes correspondants. Par conséquent, il faut choisir quel sens on donnera à la contradiction[8]. Si la bonne saison était décrétée masculine, puisqu'elle est supérieure à la mauvaise, et puisque les hommes et les initiés sont supérieurs aux femmes et aux non-initiés (catégorie dont les femmes font aussi partie),

il faudrait attribuer à l'élément profane et féminin non seulement la puissance et l'efficace, mais aussi la stérilité, ce qui serait doublement contradictoire, puisque la puissance sociale appartient aux hommes, et la fécondité naturelle aux femmes. Reste donc l'autre choix, dont la contradiction — non moins réelle — peut être au moins masquée par la double dichotomie de la société globale en hommes et en femmes (rituellement, et non plus seulement naturellement différenciés), et du groupe des hommes en anciens et en cadets, initiés et non-initiés, selon le principe que, dans la société des hommes, les non-initiés sont aux initiés dans le même rapport que les femmes sont aux hommes sur le plan de la société générale. Mais de ce fait, les hommes renoncent à incarner le côté heureux de l'existence, car ils ne peuvent à la fois le régir et le personnifier. Irrévocablement voués au rôle de propriétaires moroses d'un bonheur accessible seulement par personne interposée, ils façonneront une image d'eux-mêmes conforme à un modèle illustré par leurs anciens et par leurs sages ; et il est frappant que deux types de personnes : les femmes, d'une part, les vieillards masculins, de l'autre, forment, au titre soit de moyens ou de maîtres du bonheur, les deux pôles de la société australienne, et que, pour accéder à la pleine masculinité, les jeunes hommes doivent renoncer provisoirement aux unes et se soumettre durablement aux autres.

Sans doute, les privilèges sexuels des anciens, le contrôle qu'ils exercent sur une culture ésotérique et sur des rites d'initiation sinistres et mystérieux sont-ils des traits généraux des sociétés australiennes et dont, ailleurs dans le monde, on trouverait des exemples. Nous ne prétendons donc pas que tous ces phénomènes s'expliquent comme une conséquence de conditions naturelles qui, elles, sont nettement localisées. Pour éviter des malentendus, dont le moindre ne serait pas l'accusation de ressusciter un vieux déterminisme géographique, il nous faut donc préciser notre pensée[9].

En premier lieu, les conditions naturelles ne sont pas subies. Qui plus est, elles n'ont pas d'existence propre, car elles sont fonction des techniques et du genre de vie de la population qui les définit et qui leur donne un sens, en les exploitant dans une direction déterminée. La nature n'est pas contradictoire en soi ; elle peut l'être seulement dans les termes de l'activité humaine particulière qui s'y inscrit ; et les

propriétés du milieu acquièrent des significations différentes, selon la forme historique et technique qu'y prend tel ou tel genre d'activité. D'autre part, et même promus à ce niveau humain qui peut seul leur conférer l'intelligibilité, les rapports de l'homme avec le milieu naturel jouent le rôle d'objets de pensée : l'homme ne les perçoit pas passivement, il les triture après les avoir réduits en concepts, pour en dégager un système qui n'est jamais prédéterminé : à supposer que la situation soit la même, elle se prête toujours à plusieurs systématisations possibles. L'erreur de Mannhardt et de l'école naturaliste fut de croire que les phénomènes naturels sont *ce que* les mythes cherchent à expliquer : alors qu'ils sont plutôt ce *au moyen de quoi* les mythes cherchent à expliquer des réalités qui ne sont pas elles-mêmes d'ordre naturel, mais logique[10].

Voici donc en quoi consiste le primat des infrastructures. D'abord, l'homme est pareil au joueur prenant en main, quand il s'attable, des cartes qu'il n'a pas inventées puisque le jeu de cartes est un *donné* de l'histoire et de la civilisation. En second lieu, chaque répartition des cartes résulte d'une distribution contingente entre les joueurs, et elle se fait à leur insu. Il y a des *donnes* qui sont subies, mais que chaque société, comme chaque joueur, interprète dans les termes de plusieurs systèmes, qui peuvent être communs ou particuliers : règles d'un jeu, ou règles d'une tactique. Et l'on sait bien qu'avec la même donne des joueurs différents ne fourniront pas la même partie, bien qu'ils ne puissent, contraints aussi par les règles, avec une donne quelconque, fournir n'importe quelle partie.

Pour expliquer la fréquence observée de certaines solutions sociologiques, qui ne peuvent tenir à des conditions objectives particulières, on n'invoquera pas le contenu, mais la forme. La matière des contradictions compte moins que le fait que des contradictions existent, et il faudrait de bien grands hasards pour que l'ordre social et l'ordre naturel se prêtassent d'emblée à une synthèse harmonieuse. Or, les formes de contradictions sont beaucoup moins variées que leurs contenus empiriques. On ne soulignera jamais assez l'indigence de la pensée religieuse ; elle explique que les hommes aient si souvent recours aux mêmes moyens, pour résoudre des problèmes dont les éléments concrets peuvent être très différents, mais qui ont en commun d'appartenir tous à des « structures de contradiction ».

Pour revenir aux Murngin, on voit bien comment le système des représentations totémiques permet d'unifier des champs sémantiques hétérogènes, au prix de contradictions que le rituel aura pour fonction de surmonter en les « jouant » : la saison des pluies engloutit littéralement la saison sèche comme les hommes « possèdent » les femmes, comme les initiés « avalent » les non-initiés, comme la famine détruit l'abondance, etc. Mais l'exemple des Murngin n'est pas unique, et nous avons, pour d'autres régions du monde, des indications significatives d'un « codage », en termes totémiques, d'une situation naturelle. S'interrogeant sur la représentation, si fréquente en Amérique du Nord, du tonnerre sous forme d'oiseau, un spécialiste des Ojibwa fait la remarque suivante :

Selon les observations météorologiques, le nombre moyen des journées où l'on entend le tonnerre commence par une en avril, et augmente jusqu'à cinq au milieu de l'été (juillet), puis diminue jusqu'à une seule journée en octobre. Or, si l'on consulte le calendrier du passage des oiseaux, on constate que les espèces qui hibernent dans le Sud commencent à apparaître en avril et disparaissent presque complètement, au plus tard, en octobre [...] Ainsi, le caractère « avien » des oiseaux-tonnerre peut-il, jusqu'à un certain point, être expliqué rationnellement, en fonction de phénomènes naturels et de leur observation (Hallowell, p. 32).

Si l'on veut interpréter correctement les personnifications de phénomènes naturels, fréquentes dans le panthéon hawaiien, il faut, comme Warner l'a fait pour l'Australie, se reporter aux indications météorologiques. Impossible, en effet, de différencier et de situer avec précision les dieux Kanehekili (le mâle sous forme de douce pluie), Ka-poha'ka'a (le mâle [= ciel] qui remue les rochers), identique à Ka'uilanuimakeha (le mâle [= ciel] du violent éclair), etc., si l'on ne recueille pas d'abord certaines données pertinentes :

Les pluies, qui surviennent à la fin de janvier et continuent en février et en mars [...] revêtent les aspects météorologiques suivants : d'abord, des cumulus bas et sombres, sur la mer et les hautes terres, accompagnés d'une immobilité atmosphérique qui semble opprimante et sinistre ; puis des coups de tonnerre « secs », claquants et menaçants quand ils sont près, ou perçus comme une canonnade lointaine ; très vite suivis par une pluie douce et calme, qui grossit rapidement et se change en averse ; un fort tonnerre l'accompagne, sonore et frappant les hautes terres enveloppées de nuages et de rideaux de pluies, passant lentement le long des crêtes

ou contournant les montagnes, souvent pour disparaître du côté de la mer où il résonne en coups sourds, avant de revenir par la direction opposée à celle qu'il avait prise le long des crêtes, phénomène provoqué par l'action cyclonique en miniature des vents, et par la convection (Handy et Pukui, p. 118, n. 17).

★

Si les représentations totémiques se ramènent à un code permettant de passer d'un système à un autre, qu'il soit formulé en termes naturels ou en termes culturels, on demandera peut-être pourquoi ces représentations sont accompagnées de règles d'action : à première vue au moins, le totémisme ou prétendu tel déborde le cadre d'un simple langage, il ne se contente pas de poser des règles de compatibilité et d'incompatibilité entre des signes ; il fonde une éthique, en prescrivant ou interdisant des conduites. C'est du moins ce qui semble résulter de l'association si fréquente des représentations totémiques, d'une part avec des prohibitions alimentaires, d'autre part avec des règles d'exogamie.

Nous répondrons d'abord que cette association supposée procède d'une pétition de principe. Si l'on a convenu de définir le totémisme par la présence simultanée de dénominations animales ou végétales, de prohibitions portant sur les espèces correspondantes, et d'interdiction du mariage entre gens partageant le même nom et la même prohibition, alors il est clair que la liaison entre ces observances pose un problème. Mais, comme on l'a remarqué depuis longtemps, chacune peut se rencontrer sans les autres, ou deux quelconques d'entre elles sans la troisième.

Cela est particulièrement clair dans le cas des prohibitions alimentaires, qui forment un ensemble vaste et complexe, dont les interdictions dites totémiques (c'est-à-dire résultant d'une affinité collective avec une espèce naturelle ou une classe de phénomènes ou d'objets) illustrent seulement un cas particulier. Le sorcier ndembu, qui est surtout un voyant, ne doit pas consommer la viande du céphalophe, parce que le cuir de cet animal est irrégulièrement tacheté ; sinon, sa prescience risquerait de s'égarer à droite et à gauche, au lieu de se concentrer sur les questions importantes. Le même raisonnement lui interdit aussi le zèbre, les animaux à pelage sombre (qui obscurciraient sa clairvoyance), une espèce de poisson à arêtes acérées (qui risqueraient de piquer son foie,

organe de la divination), et plusieurs sortes d'épinard à feuilles « glissantes », afin que son pouvoir ne fuie pas au-dehors[11] (V. W. Turner *2*, p. 47-48).

Pendant la période d'initiation, le garçon Luvale ne peut uriner que contre le tronc des arbres suivants : *Pseudolachnostylis deckendti*, *Hymenocardia mollis*, *Afrormosia angolensis*, *Vangueriopsis lanciflora*, *Swartzia madagascariensis*, essences à bois qui symbolisent le pénis en érection et dont les fruits évoquent la fertilité et la vie. Il lui est aussi interdit de consommer la chair de divers animaux : *Tilapia melanopleura*, poisson au ventre rouge, couleur du sang ; *Sarcodaces* sp. et *Hydrocyon* sp. aux dents pointues, symboliques des douleurs consécutives à la circoncision ; *Clarias* sp., dont la peau gluante évoque les cicatrisations difficiles ; le gent au poil tacheté, symbole de la lèpre ; le lièvre aux incisives coupantes et les piments « piquants », évocateurs des souffrances du circoncis, etc. Les filles initiées sont astreintes à des prohibitions parallèles (C. M. N. White, *1*, *2*).

Nous avons cité ces prohibitions, parce qu'elles sont spécialisées, bien définies, et rationalisées avec précision ; dans la catégorie générale des prohibitions alimentaires, on peut les situer à l'opposé des interdictions totémiques, dont on les distingue aisément. Mais, chez les Fang du Gabon, Tessmann a inventorié un nombre élevé de prohibitions qui illustrent non seulement les types extrêmes, mais des formes intermédiaires, ce qui explique pourquoi, même chez les tenants des interprétations totémiques, l'existence du totémisme chez les Fang a pu être âprement discutée.

Les prohibitions, que les Fang nomment d'un terme général *beki*, atteignent selon les cas les femmes et les hommes, les initiés et les non-initiés, les adolescents et les adultes, les ménages qui attendent ou non un enfant. Elles se situent, par ailleurs, dans des champs sémantiques très variés. On ne doit pas consommer l'intérieur des défenses d'éléphant parce que c'est une substance molle et amère ; la trompe de l'éléphant, parce qu'elle risque de ramollir les membres ; les moutons et les chèvres, par crainte qu'ils ne communiquent leur respiration haletante ; l'écureuil est interdit aux femmes enceintes parce qu'il rend les accouchements difficiles (*cf.* plus haut, p. 623) ; la souris l'est spécialement aux jeunes filles, parce qu'elle est effrontée, vole le manioc quand on le lave, et que les jeunes filles risqueraient d'être pareillement « volées » ; mais la souris est aussi prohibée sur

un plan plus général, parce qu'elle vit près des habitations et qu'on la considère comme un membre de la famille... Certains oiseaux sont évités en raison soit de leur vilain cri, soit de leur aspect physique. Les enfants ne doivent pas manger de larves de libellule qui pourraient leur communiquer de l'incontinence d'urine.

L'hypothèse d'une expérience diététique, envisagée par Tessmann, a été reprise récemment par Fischer à propos des indigènes de Ponapé qui croient que la violation des tabous alimentaires entraîne des désordres physiologiques, très semblables par leur description à des phénomènes d'allergie. Mais cet auteur montre que, même chez nous, les désordres allergiques ont souvent une origine psychosomatique : pour beaucoup de sujets, ils résultent de la violation d'un tabou de nature psychologique et morale. Le symptôme, en apparence naturel, relève donc d'un diagnostic culturel.

Dans le cas des Fang, dont nous avons cité seulement quelques prohibitions, prises au hasard dans la liste imposante dressée par Tessmann, il s'agit plutôt d'analogies religieuses : bêtes à cornes associées à la lune ; chimpanzé, porc, serpent python, etc., en raison de leur rôle symbolique dans certains cultes. Que les prohibitions ne résultent pas des propriétés intrinsèques de l'espèce visée, mais de la place qui leur est assignée dans un ou plusieurs systèmes de signification, ressort clairement du fait que la pintade est prohibée aux initiés du culte féminin nkang, alors que, dans les cultes masculins, la règle inverse prévaut : l'animal cultuel est permis aux initiés, mais interdit aux novices (Tessmann, p. 58-71).

Il existe donc des prohibitions alimentaires organisées en système, tout en étant extra- ou para-totémique. Inversement, beaucoup de systèmes traditionnellement tenus pour totémiques comportent des prohibitions qui ne sont pas alimentaires. La seule prohibition alimentaire attestée chez les Bororo du Brésil central concerne la viande des cervidés, c'est-à-dire d'espèces non totémiques ; mais les animaux ou plantes qui servent d'éponymes aux clans et sous-clans ne semblent pas faire l'objet d'interdictions particulières. Les privilèges et interdictions liés aux appartenances claniques se manifestent sur un autre plan : celui des techniques, des matières premières et des ornements, puisque chaque clan se différencie des autres, surtout dans les fêtes, par des parures de plumes, de nacre, et d'autres substances, dont non seule-

ment la nature, mais la forme et la façon de les travailler sont strictement fixées pour chaque clan (Lévi-Strauss *2*, chap. XXII).

Les Tlingit septentrionaux qui vivent sur la côte de l'Alaska ont, eux aussi, des blasons et emblèmes claniques jalousement gardés. Mais les animaux figurés ou évoqués ne sont l'objet d'aucune prohibition, sauf sous une forme dérisoire : les gens du loup ne peuvent élever cet animal, ni ceux du corbeau, leur oiseau éponyme ; et on dit que les membres du clan des grenouilles ont peur de ces batraciens (McClellan).

Chez les Algonkin centraux, qui ignorent les prohibitions alimentaires frappant les animaux éponymes des clans, ces derniers se différencient surtout par des peintures corporelles, des vêtements particuliers, et par l'usage d'une nourriture cérémonielle spéciale pour chacun. Chez les Fox, les interdits claniques ne sont jamais alimentaires, ou presque jamais ; et ils relèvent des genres les plus divers : le clan du tonnerre n'a le droit ni de faire des dessins sur le côté ouest des troncs d'arbres, ni de se laver nu ; au clan du poisson, il est interdit de construire des barrages de pêche, et au clan de l'ours, de grimper aux arbres. Le clan du bison ne peut dépouiller un animal à sabots ni le regarder quand il meurt ; celui du loup ne peut procéder à l'inhumation de ses membres, ni battre les chiens ; le clan de l'oiseau ne doit pas faire du mal aux oiseaux ; le port d'une plume dans la chevelure est interdit au clan de l'aigle. Les membres du clan « chef » sont tenus de ne jamais parler en mauvaise part d'un être humain, ceux du clan du castor ne peuvent franchir un cours d'eau à la nage, ceux du loup blanc n'ont pas le droit de crier (Michelson *2*).

Là même où les prohibitions alimentaires sont le mieux attestées, on est frappé de voir qu'elles constituent rarement un trait uniformément répandu. Dans une région aussi bien circonscrite que la péninsule du cap York, en Australie septentrionale, on a décrit et analysé une dizaine de cultures voisines (comprenant une centaine de tribus). Toutes possèdent une ou plusieurs formes de totémisme : de moitié, de section, de clan ou de groupe cultuel, mais certaines seulement y joignent des prohibitions alimentaires. Chez les Kauralaig, patrilinéaires, le totémisme clanique comporte des prohibitions. C'est le contraire chez les Yathaikeno, également patrilinéaires, où seuls les totems initiatiques, transmis

en ligne maternelle, sont interdits. Les Koko Yao ont des totems de moitiés transmis en ligne maternelle et prohibés, des totems claniques transmis en ligne paternelle et permis, enfin, des totems initiatiques transmis en ligne maternelle et prohibés. Les Tjongandji n'ont que des totems claniques patrilinéaires, que ne frappe aucune prohibition. Les Okerkila se distinguent en deux groupes, oriental et occidental, dont l'un a des prohibitions, l'autre pas. Les Maithakudi s'abstiennent de consommer les totems claniques qui, chez eux, sont matrilinéaires ; bien que patrilinéaires, les Laierdila obéissent à la même règle (Sharp). (Fig. 10.)

Comme le remarque l'auteur de ces observations :

L'interdiction de tuer et de manger les totems comestibles est toujours liée aux cultes maternels et au totémisme social en ligne maternelle. Les tabous sont plus variables en ce qui concerne les totems cultuels transmis en ligne paternelle, et on les trouve alors plus souvent au niveau des totems de moitiés qu'à celui des totems de clans (Sharp, p. 70).

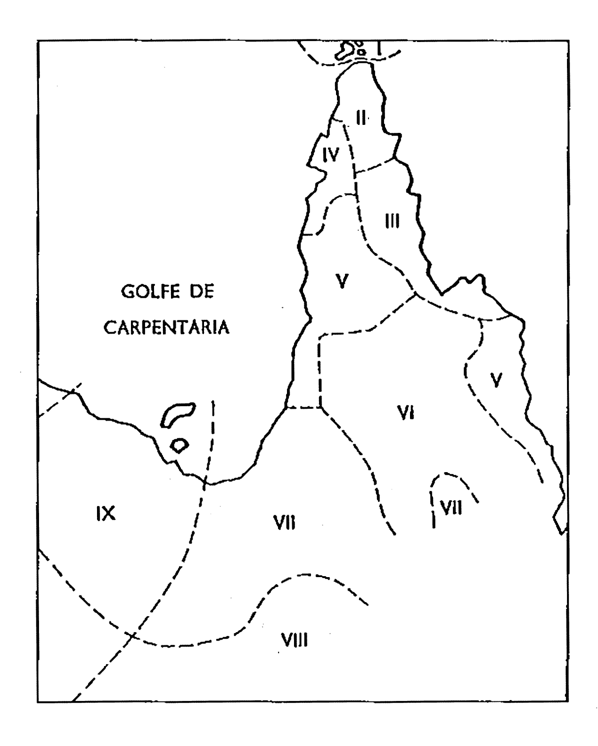


Fig. 10. *Types d'organisation totémique dans la péninsule du cap York (d'après Sharp).* I. Type kauralaig. — II. Type yaithaikeno. — III. Type koko yao. — IV. Type tjongandji. — V. Type yir yoront. — VI. Type olkol. — VII. Type okerkila. — VIII. Type maithakudi. — IX. Type laierdila.

Ainsi se trouve confirmée, pour une région particulière, une relation générale, dégagée par Elkin à l'échelle du continent, entre prohibitions alimentaires et institutions matrilinéaires. Comme les institutions sociales sont l'œuvre des hommes — en règle générale et tout particulièrement en Australie —, cela revient à dire qu'il existe une connexion entre mâle et consommateur, femelle et produit consommé, sur laquelle nous reviendrons.

Enfin, on connaît des cas où la notion de prohibition alimentaire se retourne, si l'on peut dire, comme un gant : de prohibition devenant obligation ; et celle-ci frappant, non pas moi, mais autrui ; enfin, portant non plus sur l'animal totémique envisagé comme nourriture, mais sur la nourriture de cette nourriture. Cette remarquable transformation a été observée dans certains groupes d'Indiens Chippewa, qui permettent de tuer et de consommer le totem, mais non de l'insulter. Si un indigène raille ou insulte l'animal éponyme d'un autre indigène, celui-ci en informe son clan qui prépare un festin, composé de préférence de la nourriture de l'animal totémique : ainsi, des baies et des graines sauvages, si l'animal est l'ours. L'insulteur, solennellement convié, est contraint de se bourrer, « à éclater » disent les informateurs, jusqu'à ce qu'il reconnaisse la puissance du totem (Ritzenthaler).

De tels faits, on peut tirer deux conclusions. En premier lieu, la différence entre espèce permise et espèce prohibée s'explique moins par une nocivité supposée qui serait attribuée à la seconde, donc comme une propriété intrinsèque d'ordre physique ou mystique, que par le souci d'introduire une distinction entre espèce « marquée » (au sens que les linguistes donnent à ce terme) et espèce « non marquée ». Interdire certaines espèces n'est qu'un moyen parmi d'autres de les affirmer significatives, et la règle pratique apparaît ainsi comme un opérateur au service du sens, dans une logique qui, étant qualitative, peut travailler à l'aide de conduites aussi bien que d'images. De ce point de vue, certaines observations anciennes pourront paraître plus dignes d'attention qu'on ne l'a généralement cru : on a décrit l'organisation sociale des Wakelbura du Queensland, en Australie orientale, comme formée de quatre classes rigoureusement exogamiques, mais, si l'on peut dire, « endo-culinaires ». Ce trait avait déjà éveillé les doutes de Durkheim, et Elkin souligne qu'il repose sur un témoignage unique et peu digne de

foi[12]. Elkin note cependant que la mythologie aranda évoque une situation comparable, puisque les ancêtres totémiques se nourrissaient exclusivement de leur nourriture particulière, alors qu'aujourd'hui c'est l'inverse : chaque groupe totémique se nourrit des autres totems, et il s'interdit les siens.

Cette remarque d'Elkin est importante, parce qu'elle montre bien que l'organisation hypothétique des Wakelbura est transformable en institutions aranda, à la seule condition d'inverser tous les termes : chez les Aranda, les totems ne sont pas pertinents par rapport au mariage, mais ils le sont par rapport à l'alimentation : l'endogamie totémique est possible, mais non l'endo-cuisine ; chez les Wakelbura où l'endo-cuisine serait impérative, l'endogamie totémique semble avoir été l'objet d'une prohibition particulièrement rigoureuse. Sans doute s'agit-il d'une tribu depuis longtemps éteinte, et sur laquelle les informations sont contradictoires (on comparera, à cet égard, l'interprétation de Frazer, vol. I, p. 423, et celle de Durkheim, p. 215, n. 2). Mais, quelle que soit l'interprétation retenue, il est frappant que la symétrie avec les institutions aranda subsiste : le rapport supposé entre règles de mariage et règles de nourriture apparaît seulement ou bien supplémentaire, ou bien complémentaire. Or, l'exemple des cultes fang, féminins ou masculins, nous a montré qu'on peut « dire la même chose » au moyen de règles formellement identiques, mais dont le contenu seul est inversé. Dans le cas des sociétés australiennes, quand les nourritures « marquées » sont peu nombreuses, et même quand elles se réduisent à une espèce unique, comme il arrive souvent, la prohibition offre la méthode différentielle la plus rentable ; mais que le nombre des nourritures « marquées » augmente (phénomène fréquent, ainsi qu'on l'a vu p. 642-643, dans ces tribus du Nord qui respectent en plus du totem propre ceux de la mère, du père, et de la mère de la mère), et on conçoit très bien que, sans que l'esprit des institutions change pour autant, les marques distinctives s'inversent, et que, comme en photographie, le « positif » puisse être mieux lisible que le « négatif », tout en véhiculant la même information.

Prohibitions et prescriptions alimentaires apparaissent donc comme des moyens, théoriquement équivalents, pour « signifier la signification », dans un système logique dont les espèces consommables constituent, en tout ou partie, les éléments. Mais ces systèmes peuvent être eux-mêmes de divers types, ce qui nous amène à une deuxième conclusion.

Rien n'évoque le totémisme, chez les Bushmen d'Afrique du Sud, qui observent pourtant des prohibitions alimentaires exigeantes et compliquées. Car le système fonctionne chez eux sur un autre plan.

Tout gibier tué à l'arc est prohibé, *soxa*, jusqu'à ce que le chef en ait consommé un morceau. L'interdiction ne s'applique pas au foie, que les chasseurs mangent sur place, mais qui demeure en toutes circonstances *soxa* pour les femmes. En plus de ces règles générales, il existe des *soxa* permanents pour certaines catégories fonctionnelles ou sociales. Ainsi, l'épouse du chasseur peut seulement manger la viande et la graisse superficielle du train arrière, les entrailles et les pattes. Ces morceaux constituent la portion réservée aux femmes et aux enfants. Les adolescents mâles ont droit à la paroi abdominale, aux rognons, aux organes génitaux et aux mamelles, le chasseur, à l'épaule et aux côtes, prélevées sur une moitié de l'animal. La part du chef consiste en une tranche épaisse de chaque quartier et de chaque filet, et une côtelette prélevée sur chaque côté (Fourie).

À première vue, on ne peut imaginer un système qui soit plus éloigné d'un système de prohibitions « totémiques ». Et pourtant, une transformation très simple permet de passer de l'un à l'autre : il suffit de remplacer une ethno-zoologie par une ethno-anatomie. Le totémisme pose une équivalence logique entre une société d'espèces naturelles et un univers de groupes sociaux ; les Bushmen posent la même équivalence formelle, mais entre les parties constitutives d'un organisme individuel et les classes fonctionnelles de la société, c'est-à-dire de la société considérée elle-même comme organisme. Dans chaque cas, le découpage naturel et le découpage social sont homologues ; et le choix d'un découpage dans un ordre implique l'adoption du découpage correspondant dans l'autre, au moins comme forme privilégiée*.

Le prochain chapitre sera entièrement consacré à interpréter de la même façon, c'est-à-dire comme le résultat d'une transformation au sein d'un groupe, les rapports empirique-

* En effet, les sociétés dites « totémiques » pratiquent aussi le découpage anatomique, mais elles l'utilisent pour opérer des distinctions secondaires ; celles des sous-groupes au sein des groupes, ou des individus au sein du groupe. Il n'y a donc pas incompatibilité entre les deux découpages ; c'est plutôt leur place respective dans une hiérarchie logique qui doit être tenue pour significative. Nous y reviendrons plus loin, *cf.* p. 743-744. Si, comme le signale G. Dieterlen (*6*), les Dogon font une correspondance entre leurs

ment observables entre endogamie et exogamie. Nous nous contenterons donc ici d'établir la liaison de ce problème avec celui qui vient d'être discuté.

Entre les règles du mariage et les prohibitions alimentaires, il existe d'abord un lien de fait. Aussi bien chez les Tikopia d'Océanie que chez les Nuer d'Afrique, le mari s'abstient de consommer les animaux ou plantes prohibés à sa femme, pour la raison que la nourriture ingérée contribue à la formation du sperme : si l'homme agissait autrement, au moment du coït, il introduirait dans le corps de sa femme la nourriture prohibée (Firth *1*, p. 319-320 ; Evans-Pritchard *2*, p. 86). À la lumière des observations qui précèdent, il est intéressant de noter que les Fang font le raisonnement inverse : une des multiples raisons invoquées à l'appui de la prohibition frappant l'intérieur des défenses d'éléphant est que le pénis pourrait devenir aussi flasque que les gencives du pachyderme (qui, paraît-il, le sont particulièrement). Par égard pour son mari, une femme observe aussi cette prohibition, sinon elle pourrait l'affaiblir pendant le coït (Tessmann, p. 70-71).

Or ces rapprochements ne font qu'illustrer, dans des cas particuliers, l'analogie très profonde que, partout dans le monde, la pensée humaine semble concevoir entre l'acte de copuler et celui de manger, à tel point qu'un très grand nombre de langues les désignent par le même mot*. En yoruba, « manger » et « épouser » se disent par un verbe unique, qui a le sens général de « gagner, acquérir » : usage symétrique en français qui applique le verbe « consommer » au mariage et au repas. Dans la langue des Koko Yao de la péninsule du cap York, le mot *kuta kuta* a le double sens d'inceste et de cannibalisme, qui sont les formes hyperboliques de l'union sexuelle et de la consommation alimentaire ; pour la même raison, la consommation du totem et l'inceste se disent de la même façon à Ponapé ; et, chez les Mashona et Matabele d'Afrique, le mot totem a également pour sens « vulve de la sœur », ce qui fournit une vérification indirecte de l'équivalence entre copuler et manger.

Si l'ingestion du totem est une forme de cannibalisme, on

totems et les parties du corps d'un ancêtre sacrifié, c'est par application d'un système classificatoire à portée intertribale. Par conséquent, les groupements totémiques au sein de chaque tribu, repérés par correspondance à des parties du corps, sont, en fait, déjà des unités de second rang.

* Pour un exemple sud-américain particulièrement démonstratif, *cf.* Henry, p. 146.

comprend que le cannibalisme réel ou symbolique puisse être le châtiment réservé à ceux qui violent — volontairement ou non — l'interdit : telle la cuisson symbolique du coupable dans un four à Samoa. Mais l'équivalence se vérifie à nouveau dans l'usage parallèle des Wotjobaluk d'Australie, qui mangent effectivement, au sein du groupe totémique, l'homme qui a commis le crime d'enlever une femme prohibée par la loi d'exogamie. Sans chercher aussi loin ni invoquer d'autres rites exotiques, on citera Tertullien : « La gourmandise est la porte de l'impureté » (*De ieiunio*, I), et saint Jean Chrysostome : « Le jeûne est le commencement de la chasteté[13] » (*Homilia in Epistolam II ad Thessalonicenses*).

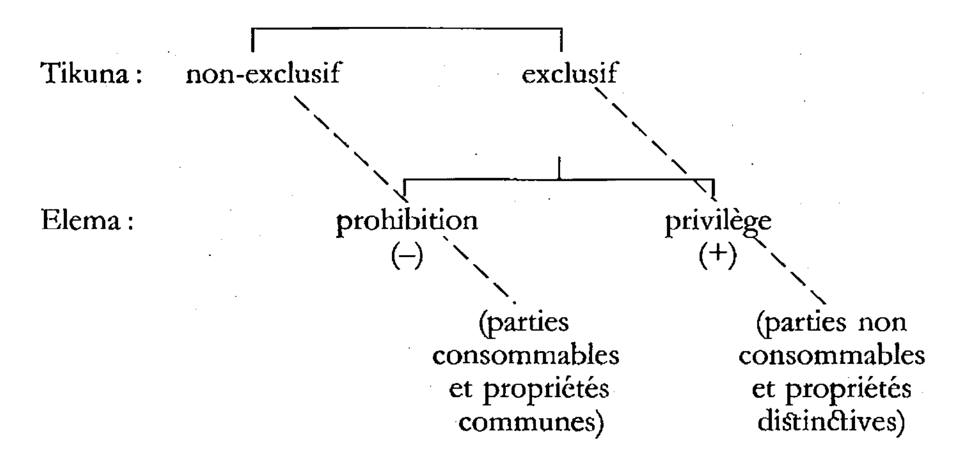
On pourrait multiplier à l'infini ces rapprochements ; ceux que nous avons cités à titre d'exemples montrent combien il est vain de chercher à établir un rapport de priorité entre les prohibitions alimentaires et les règles d'exogamie. Le lien entre les deux n'est pas causal, mais métaphorique. Rapport sexuel et rapport alimentaire sont immédiatement pensés en similitude, même aujourd'hui : pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à des créations argotiques telles que « faire frire », « passer à la casserole », etc. Mais quelle est la raison du fait, et de son universalité ? Ici encore, on atteint le niveau logique par appauvrissement sémantique : le commun dénominateur de l'union des sexes et de celle du mangeur et du mangé est que l'une et l'autre opèrent une *conjonction par complémentarité*[14] :

> Ce qui est privé de mouvement est la nourriture des êtres doués de locomotion, les bêtes sans crocs servent de nourriture aux bêtes à crocs, celles privées de mains à celles qui ont des mains, et le timide est mangé par le fier (Lois de Manu, V, 30).

Si l'équivalence pour nous la plus familière et sans doute aussi la plus répandue dans le monde pose le mâle comme mangeur, la femelle comme mangée, il ne faut pas oublier que la formule inverse est souvent donnée, sur le plan mythique, dans le thème de *vagina dentata* qui, de façon significative, est « codé » en termes d'alimentation, c'est-à-dire en style direct (vérifiant ainsi cette loi de la pensée mythique que la transformation d'une métaphore s'achève dans une métonymie). Il est possible, d'ailleurs, que le thème de *vagina dentata* corresponde à une perspective, non plus inversée mais directe, dans la philosophie sexuelle de l'Extrême-Orient où, comme l'établissent les travaux de Van

Gulik (*1*, *2*), l'art du lit consiste essentiellement, pour l'homme, à éviter que sa force vitale ne soit absorbée par la femme, et à retourner ce risque à son profit[15].

Cette subordination logique de la ressemblance au contraste est bien mise en évidence par les attitudes complexes qu'observent certains peuples dits totémiques envers les parties du corps des animaux éponymes. Les Tikuna du haut Solimões, qui ont une exogamie « hypertotémique » (les membres du clan du toucan ne peuvent ni se marier entre eux, ni épouser un membre d'un clan portant un nom d'oiseau, etc.), consomment librement l'animal éponyme, mais ils respectent et préservent une partie sacrée, et en utilisent d'autres comme parures distinctives (Alviano). L'animal totémique se décompose donc en partie consommable, partie respectable et partie emblématique. Les Elema du sud de la Nouvelle-Guinée observent envers leurs totems une prohibition alimentaire très stricte, mais chaque clan détient un privilège exclusif sur l'usage ornemental du bec, des plumes caudales, etc. (Frazer, vol. II, p. 41). Dans les deux cas on vérifie donc une opposition entre parties consommables et parties non consommables, homologue à celle entre les catégories d'*aliment* et d'*emblème*. Pour les Elema, cette opposition est signalée par un double exclusivisme, négatif ou positif : vis-à-vis de l'espèce totémique, chaque clan *s'abstient* de la viande mais *détient* les parties dénotant les caractères spécifiques. Les Tikuna sont également exclusifs au regard des parties distinctives, mais ils adoptent envers la viande (par quoi des animaux spécifiquement distincts, mais consommables, se ressemblent comme nourriture) une attitude commune. Le groupe des attitudes peut être représenté de la façon suivante :



La fourrure, les plumes, le bec, les dents, peuvent être *de moi* parce qu'ils sont ce par quoi l'animal éponyme et moi différons l'un de l'autre : cette différence est assumée par l'homme à titre d'emblème, et pour affirmer son rapport symbolique avec l'animal ; tandis que les parties consommables, donc assimilables, sont l'indice d'une consubstantialité réelle, mais qu'à l'inverse de ce qu'on imagine la prohibition alimentaire a pour véritable but de nier. Les ethnologues ont fait l'erreur de retenir seulement le second aspect, ce qui les a amenés à concevoir la relation entre l'homme et l'animal comme univoque, sous forme d'identité, d'affinité, ou de participation. En fait, les choses sont infiniment plus complexes : il s'agit, entre la culture et la nature, d'un troc de similitudes contre des différences, et qui se situent tantôt entre les animaux, d'une part, et entre les hommes, d'autre part, tantôt entre les animaux et les hommes.

Les différences entre les animaux, que l'homme peut extraire de la nature et passer au compte de la culture (soit en les décrivant sous forme d'oppositions et de contrastes, donc en les conceptualisant, soit en prélevant des parties concrètes mais non périssables : plumes, becs, dents — ce qui constitue également une « abstraction »), sont assumées comme emblèmes par des groupes d'hommes, afin de dénaturer leurs propres ressemblances. Et les mêmes animaux sont recusés comme aliments par les mêmes groupes d'hommes, autrement dit : la ressemblance entre l'homme et l'animal, résultant de la possibilité pour le premier de s'assimiler la chair du second, est niée, mais seulement pour autant qu'on perçoit que le parti inverse impliquerait une reconnaissance, par les hommes, de leur nature commune. Il faut donc que la chair de n'importe quelle espèce animale ne soit pas assimilable par n'importe quel groupe d'hommes.

Or, il est clair que la seconde démarche dérive de la première, comme une conséquence possible mais non nécessaire : les prohibitions alimentaires n'accompagnent pas toujours les classifications totémiques, et elles leur sont logiquement subordonnées. Elles ne posent donc pas un problème séparé. Si, par le moyen des prohibitions alimentaires, les hommes dénient une nature animale réelle à leur humanité, c'est parce qu'il leur faut assumer les caractères symboliques à l'aide desquels ils distinguent les animaux les uns des autres (et qui leur fournissent un modèle naturel de la différenciation), pour créer des différences entre eux.

CHAPITRE IV

TOTEM ET CASTE

L'échange des femmes et l'échange des nourritures sont des moyens d'assurer l'emboîtement réciproque des groupes sociaux, ou de rendre cet emboîtement manifeste. On comprend donc que, s'agissant de procédés du même type (généralement conçus, d'ailleurs, comme les deux aspects du même procédé), ils puissent être, selon les cas, soit simultanément présents et cumulant leurs effets (tous deux sur le plan du réel, ou l'un seulement sur le plan du réel et l'autre sur le plan symbolique), soit alternativement présents, un seul ayant alors la charge totale de la fonction, ou celle de la représenter symboliquement si elle se trouve autrement assurée, comme cela peut aussi se produire en l'absence des deux procédés :

> Si [...] on rencontre l'exogamie concurremment avec le totémisme chez un peuple, c'est que ce peuple a jugé bon de renforcer la cohésion sociale déjà établie par le totémisme en y adaptant un autre système encore, qui rejoint le premier par le facteur de la parenté physique et sociale et s'en distingue, sans s'y opposer, par l'élimination de la parenté cosmique. Ce même rôle, l'exogamie est apte à le jouer dans des sociétés générales constituées sur d'autres bases que le totémisme ; aussi la répartition géographique des deux institutions ne coïncide-t-elle que sur quelques points seulement du globe (Van Gennep, p. 351-352).

Pourtant, on sait que l'exogamie n'est jamais complètement absente, car la perpétuation du groupe se faisant inéluctablement par l'office des femmes, les échanges matrimoniaux sont les seuls auxquels corresponde toujours un contenu réel, même si la façon particulière dont chaque société les organise, ou conçoit leur mécanisme, permet d'y introduire en doses variables un contenu symbolique. Pour les échanges alimentaires, c'est autre chose : les femmes aranda engendrent vraiment des enfants, mais les hommes aranda se bornent à imaginer que leurs rites provoquent la multiplication des espèces totémiques. Dans un cas, il s'agit donc d'abord d'une façon de faire, même si elle est décrite au moyen d'un langage conventionnel qui lui impose ses

contraintes en retour ; dans l'autre, il s'agit seulement d'une façon de parler.

Quoi qu'il en soit, les exemples de cumul ont particulièrement retenu l'attention, parce que la répétition du même schème sur deux plans différents leur donnait plus de consistance et les faisait paraître plus simples. Ces raisons surtout ont poussé à définir le totémisme par le parallélisme entre les prohibitions alimentaires et les règles d'exogamie, et à faire de cette supplémentarité des usages un phénomène privilégié. Il existe pourtant des cas où la relation n'est pas supplémentaire, mais complémentaire, les usages matrimoniaux et les usages alimentaires étant alors entre eux dans un rapport dialectique. Manifestement, cette forme appartient aussi au même groupe. Or, c'est seulement au niveau du groupe, non à celui de telle ou telle transformation arbitrairement isolée, que les sciences humaines peuvent rencontrer leur objet.

Dans un précédent chapitre, nous avons cité le témoignage d'un botaniste, attestant l'extrême pureté des types de semences dans l'agriculture des peuples dits primitifs, notamment chez les Indiens du Guatemala. Or, on sait par ailleurs que règne, dans cette région, une véritable terreur des échanges agricoles : un semis transplanté peut entraîner avec lui l'esprit de la plante, qui disparaîtra de sa localité d'origine. On peut donc échanger les femmes tout en se refusant à échanger les graines. Le cas est fréquent en Mélanésie.

Les insulaires de Dobu, au sud-est de la Nouvelle-Guinée, sont divisés en lignées matrilinéaires, *susu*. Mari et femme, qui proviennent nécessairement de *susu* différents, apportent chacun ses ignames de semence qu'ils cultivent dans des jardins distincts, et qui ne sont jamais mélangés. Point de salut pour celui qui ne possède pas ses semences : une femme démunie ne trouverait pas à se marier, elle serait réduite à l'état de pêcheuse, de voleuse, ou de mendiante ; d'autre part, la semence qui ne viendrait pas du *susu* ne pousserait pas, car l'agriculture est possible seulement grâce à la magie héritée de l'oncle maternel : c'est le rituel qui fait grossir les ignames.

Ces précautions et ces scrupules reposent sur la croyance que les ignames sont des personnes : « Ils ont des enfants, comme les femmes... » La nuit ils se promènent, on attend leur retour pour récolter. D'où la règle qu'il ne faut pas arracher de trop bonne heure : les ignames pourraient n'être pas

encore rentrés. D'où aussi la conviction que l'heureux cultivateur est un magicien, qui a su inciter les ignames de ses voisins à déménager et à s'établir dans son jardin. L'homme qui fait une belle récolte est tenu pour un voleur chanceux (Fortune 2).

Des croyances du même type ont existé, en France même, jusqu'à une époque récente : au Moyen Âge, on punissait de mort « la sorcière qui souillait et endommageait les blés ; qui, par la récitation du psaume *Super aspidem ambulabis*, vidait les champs de leurs grains pour garnir instantanément son grenier de ce bon froment ». Cela se disait en latin *excantare fruges*. Et il n'y a pas longtemps qu'à Cubjac, dans le Périgord, une invocation magique assurait à celui qui la prononçait une bonne provision de raves : « Que celles de nos voisins soient grosses comme des grains de mil, celles de nos parents comme des grains de froment, et les nôtres comme la tête du bœuf Fauvel ! » (Rocal, p. 164-165)*.

Or, sous réserve de l'exogamie minimale résultant des degrés prohibés, les sociétés paysannes européennes préconisaient une stricte endogamie locale. Et il est significatif qu'à Dobu une endo-agriculture exacerbée puisse apparaître comme la compensation symbolique d'une exogamie de lignée et de village pratiquée avec répugnance, sinon même avec effroi : en dépit d'une endogamie généralement assurée au niveau de la localité — qui comprend quatre à vingt villages voisins —, le mariage, même dans un proche village, est censé mettre un homme à la merci d'assassins et de sorciers, et celui-ci considère toujours sa femme comme une magicienne en puissance prête à le tromper avec des amis d'enfance, et à le détruire lui et les siens (Fortune 2). Dans un cas de ce genre, l'endo-agriculture renforce une tendance latente à l'endogamie, à moins qu'elle n'exprime symboliquement l'hostilité envers les règles d'une exogamie précaire, observées à contrecœur. La situation est symétrique et inverse de celle qui prévaut en Australie, là où les prohibitions alimentaires et les règles exogamiques se renforcent mutuellement et, comme on l'a vu, de façon plus symbolique et nettement

* De même à Taïwan : « Que notre nourriture ne disparaisse jamais ! Que la nourriture des jeunes des autres villages devienne mauvaise et amère ! [...] Que notre nourriture ne disparaisse jamais ! » (A. Rocher, *Les Figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, thèse, université Stendhal, Grenoble-III, 1988, vol. III, p. 137). (Note de 2005-2006.)

conceptualisée dans les sociétés patrilinéaires (où les prohibitions alimentaires sont souples, et formulées de préférence en termes de moitiés, c'est-à-dire sur un plan déjà abstrait et qui se prête à un codage binaire par couples d'oppositions), plus littérale et concrète dans les sociétés matrilinéaires (où les prohibitions sont strictes, et énoncées en termes de clans dont on peut souvent douter qu'ils relèvent d'ensembles systématiques, compte tenu des facteurs historiques et démographiques qui ont dû jouer dans leur genèse un rôle déterminant).

En dehors de ces cas de parallélisme, positif ou négatif, il en existe d'autres où la réciprocité des groupes sociaux s'exprime seulement sur un plan. Les règles du mariage des Omaha sont formalisées de façon très différente de celles des Aranda : au lieu que, comme chez ces derniers, la classe du conjoint soit déterminée avec précision, tous les clans qui ne sont pas expressément interdits sont permis. Sur le plan alimentaire pourtant, les Omaha ont des rites très proches de l'intichiuma* : le maïs sacré est confié à la garde de certains clans, qui le distribuent annuellement aux autres afin de vivifier leurs semences (Fletcher et La Flesche). Les clans totémiques des Nandi d'Uganda ne sont pas exogames ; mais cette « non-fonctionnalité » au niveau des échanges matrimoniaux se trouve compensée par un extraordinaire développement des interdits claniques, non seulement sur le plan alimentaire, mais aussi sur ceux des activités techniques et économiques, du costume, et des empêchements au mariage résultant de tel ou tel détail de l'histoire personnelle du conjoint prohibé (Hollis). Il est impossible d'élaborer un système de ces différences ; les écarts reconnus entre les groupes semblent plutôt résulter d'une propension à accueillir toutes les fluctuations statistiques, ce qui, sous une autre forme et sur un autre plan, est aussi la méthode mise en œuvre par les systèmes dits « Crow Omaha[1] » et par les sociétés occidentales contemporaines, pour assurer l'équilibre global des échanges matrimoniaux**.

Cette émergence de méthodes d'articulation plus complexes que celles résultant seulement des règles d'exogamie ou des prohibitions alimentaires, ou même des deux ensemble, est

* *Cf.* plus bas, p. 800-801.

** À tort ou à raison, Radcliffe-Brown (*3*, p. 32-33) traite le système de parenté nandi comme un système omaha.

particulièrement frappante dans le cas des Baganda (qui sont proches des Nandi) parce qu'ils semblent avoir accumulé toutes les formes. Les Baganda étaient divisés en approximativement quarante clans, *kika*, ayant chacun un totem commun, *miziro*, dont la consommation était prohibée en vertu d'une règle de rationnement alimentaire : en se privant de la nourriture totémique, chaque clan la laisse disponible en plus grande quantité pour les autres clans : c'est la contrepartie modeste de la prétention australienne qu'à condition de s'en abstenir aussi chaque clan détient le pouvoir de la multiplier.

Comme en Australie, chaque clan se qualifie par ses liens avec un territoire qui, chez les Baganda, est généralement une colline. Enfin, au totem principal s'ajoute un totem secondaire, *kabiro*. Chaque clan baganda se définit donc par deux totems, des prohibitions alimentaires, un domaine territorial. À quoi s'ajoutent des prérogatives, telles que l'éligibilité de ses membres à la royauté ou à d'autres dignités, la prestation des épouses royales, la confection ou la garde des emblèmes ou des ustensiles royaux, des obligations rituelles consistant dans la fourniture de certaines nourritures aux autres clans ; des spécialisations techniques : le clan du champignon fabrique seul l'écorce battue, les forgerons proviennent tous du clan de la vache sans queue, etc. ; enfin, certains interdits (les femmes du clan ne peuvent engendrer d'enfant mâle de sang royal), et le port de noms propres réservés (Roscoe).

★

Dans des cas de ce genre, on ne sait plus très bien à quel type de société on a affaire : incontestablement, les clans totémiques des Baganda sont aussi des castes fonctionnelles. À première vue pourtant, rien ne semble plus opposé que ces deux formes institutionnelles. Nous avons pris l'habitude d'associer les groupes totémiques aux civilisations les plus « primitives », tandis que les castes nous apparaissent comme le fait de sociétés très évoluées, connaissant même parfois l'écriture. Enfin, une solide tradition lie les institutions totémiques aux formes les plus strictes d'exogamie ; mais si l'on invitait un ethnologue à définir le concept de caste, il est à peu près certain qu'il se référerait d'abord à la règle d'endogamie.

On pourrait donc s'étonner que les plus anciens observateurs des sociétés australiennes aient, entre 1830 et 1850 environ, souvent employé le mot « caste » pour désigner les classes matrimoniales dont ils soupçonnaient cependant vaguement la fonction (Thomas, p. 34-35). Il ne faut pas dédaigner ces intuitions, qui préservent la fraîcheur et la vivacité d'une réalité encore intacte et d'une vision non altérée par les spéculations théoriques. Sans aborder ici le problème au fond, il est clair que, d'un point de vue superficiel, il y a certaines analogies entre les tribus australiennes et les sociétés à castes : chaque groupe y exerce une fonction spécialisée, indispensable à la collectivité dans son ensemble, et complémentaire des fonctions attribuées aux autres groupes[2].

Cela est particulièrement net dans le cas des tribus dont les clans ou les moitiés sont liés par une règle de réciprocité. Chez les Kaitish et les Unmatjera, voisins septentrionaux des Aranda, un individu qui récolte des graines sauvages dans le territoire du groupe totémique dont ces graines sont l'éponyme doit solliciter du chef l'autorisation de les consommer. Chaque groupe totémique est tenu de procurer aux autres groupes la plante ou l'animal à la « production » duquel il est spécialement préposé. Ainsi, un chasseur solitaire du clan de l'émou ne peut toucher à cet animal. Mais, s'il est en compagnie, il a le droit, sinon même le devoir, de le tuer et de l'offrir aux chasseurs appartenant aux autres clans. Inversement, un chasseur solitaire du clan de l'eau a le droit de boire s'il est assoiffé, mais, en compagnie, il lui faut recevoir l'eau d'un membre de la moitié alterne de la sienne, de préférence un beau-frère (Spencer et Gillen, p. 159-160). Chez les Warramunga, chaque groupe totémique est responsable de la multiplication d'une espèce végétale ou animale déterminée, et de son obtention par les autres groupes : « les membres d'une moitié [...] prennent en charge [...] les cérémonies de l'autre moitié dont le but est d'accroître leur propre ravitaillement ». Aussi bien chez les Walpari que chez les Warramunga, les prohibitions totémiques secondaires (frappant le totem maternel) sont levées si la nourriture en question est obtenue par l'intermédiaire d'un homme de l'autre moitié. Plus généralement et pour un totem quelconque, on distingue entre groupes qui ne le consomment jamais (parce que c'est leur totem propre), groupes qui le consomment s'ils l'ont obtenu par l'intermédiaire d'un autre groupe (ainsi pour les totems maternels), enfin, groupes qui

consomment librement et en toutes circonstances. Il en est de même pour les points d'eau sacrés : les femmes ne s'y rendent jamais, les hommes non initiés s'y rendent sans boire, certains groupes s'y rendent et boivent à la condition que l'eau leur soit présentée par les membres d'autres groupes qui, eux, boivent librement (Spencer et Gillen, p. 164). Cette dépendance réciproque est déjà manifeste dans le mariage qui, comme Radcliffe-Brown l'a montré pour l'Australie (mais on pourrait en dire autant de bien d'autres sociétés claniques, ainsi les Iroquois), était fondé sur des prestations réciproques de nourriture végétale (féminine) et de nourriture animale (masculine) : dans de tels cas, la famille conjugale apparaît comme une société en miniature à deux castes.

La différence est donc moins grande qu'il ne semble entre des sociétés qui, comme certaines tribus australiennes, assignent une fonction magico-économique distinctive aux groupements totémiques et, par exemple, les Bororo du Brésil central chez qui la même fonction de « libération » des produits de consommation — animaux ou végétaux — est réservée à des spécialistes, qui l'assument par rapport au groupe tout entier (Colbacchini). Nous sommes ainsi conduits à suspecter le caractère radical de l'opposition entre castes endogames et groupes totémiques exogames : ces deux types extrêmes n'ont-ils pas entre eux des rapports dont la nature apparaîtrait mieux si nous pouvions démontrer l'existence de formes intermédiaires ?

Dans un autre travail (*6*), nous avons insisté sur un caractère, à nos yeux fondamental, des institutions dites totémiques : elles invoquent une homologie, non pas entre des groupes sociaux et des espèces naturelles, mais entre les différences qui se manifestent, d'une part, au niveau des groupes, d'autre part au niveau des espèces*. Ces institutions reposent donc sur le postulat d'une homologie *entre deux systèmes de différences*, situés l'un dans la nature, l'autre dans la culture. En dénotant les rapports d'homologie par des traits verticaux, une « structure totémique pure » pourrait donc être représentée de la façon suivante :

* Précurseur inattendu : « Il y a autant de diverses espèces d'hommes qu'il y a de diverses espèces d'animaux, et les hommes sont, à l'égard des autres hommes, ce que les différentes espèces d'animaux sont entre elles et à l'égard les unes des autres » (La Rochefoucauld, *Réflexions diverses,* Paris, Garnier, 1967, p. 203). (Note de 2005-2006.)

Nature :	espèce 1	≠	espèce 2	≠	espèce 3	≠	...... espèce *n*
		|		|		|	
Culture :	groupe 1	≠	groupe 2	≠	groupe 3	≠	...... groupe *n*

Cette structure serait profondément altérée si, aux homologies entre les rapports, on ajoutait des homologies entre les termes, ou si — faisant un pas de plus — on déplaçait, des rapports aux termes, le système global des homologies :

Nature :	espèce 1	≠	espèce 2	≠	espèce 3	espèce *n*
	|		|		|	|
Culture :	groupe 1	≠	groupe 2	≠	groupe 3	groupe *n*

Dans ce cas, le contenu implicite de la structure ne sera plus que le clan 1 diffère du clan 2 comme, par exemple, l'aigle de l'ours, mais que le clan 1 est comme l'ours, et le 2 comme l'aigle ; c'est-à-dire que la nature du clan 1 et la nature du clan 2 seront isolément mises en cause, au lieu du rapport formel entre les deux.

Or, la transformation dont nous venons d'envisager la possibilité théorique peut être parfois directement observée. Les insulaires du détroit de Torrès ont des clans totémiques dont, à Mabuiag, le nombre est de l'ordre de la trentaine. Ces clans exogamiques et patrilinéaires étaient groupés en deux moitiés, comprenant respectivement les animaux terrestres et les animaux marins. À Tutu et à Saibai, cette répartition correspondait, semble-t-il, à une division territoriale à l'intérieur du village. Au moment de l'expédition de A. C. Haddon, cette structure était déjà dans un état de décomposition avancée[3]. Néanmoins, les indigènes avaient le sentiment très vif d'une affinité physique et psychologique entre les hommes et leurs totems, et de l'obligation correspondante pour chaque groupe de perpétuer un type de conduite : les clans du casoar, du crocodile, du serpent, du requin et du poisson-marteau avaient une nature belliqueuse, ceux de la raie, de la raie à spatule et du poisson rémora étaient dits pacifiques. Du clan du chien on ne pouvait rien affirmer, car les chiens ont un caractère instable. On tenait les gens du crocodile pour forts et sans pitié, on prétendait que ceux du casoar avaient de longues jambes et excellaient à la course (Frazer, vol. II, p. 3-9, citant Haddon et Rivers). Il serait intéressant de savoir si ces croyances ont survécu à l'organisation ancienne comme des vestiges, ou si elles se sont développées de pair avec la décomposition des règles d'exogamie.

Le fait est qu'on en observe de semblables, bien qu'inégalement développées, chez les Indiens Menomini de la région des Grands Lacs et, plus au nord, chez les Chippewa. Dans ce dernier groupe, les gens du clan du poisson étaient censés vivre longtemps, avoir le cheveu fin ou rare : tous les chauves étaient présumés membres de ce clan. Au contraire, les gens du clan de l'ours se distinguaient par leurs cheveux longs, noirs et épais, ne blanchissant pas avec l'âge, et par leur tempérament coléreux et combatif. On attribuait au clan de la grue une voix criarde, et c'était celui d'où provenaient les orateurs de la tribu (Kinietz, p. 76-77).

Arrêtons-nous un instant pour considérer les implications théoriques de telles spéculations. Quand la nature et la culture sont conçues comme deux systèmes de différences, entre lesquels existe une analogie formelle, c'est le caractère systématique propre à chaque domaine qui se trouve mis au premier plan. Les groupes sociaux sont distingués les uns des autres ; mais ils demeurent solidaires comme parties du même tout, et la loi d'exogamie offre le moyen de concilier cette opposition équilibrée entre la diversité et l'unité. Mais, si les groupes sociaux sont envisagés moins sous l'angle de leurs relations réciproques dans la vie sociale que chacun pour son compte, par rapport à une réalité d'un autre ordre que l'ordre sociologique, alors on peut prévoir que le point de vue de la diversité l'emportera sur celui de l'unité. Chaque groupe social tendra à former système, non plus avec les autres groupes sociaux, mais avec certaines propriétés différentielles conçues comme héréditaires, et ces caractères exclusifs des groupes rendront plus fragile leur articulation solidaire au sein de la société. Dans la mesure où chaque groupe cherchera à se définir par l'image qu'il se fait d'un modèle naturel, il lui deviendra de plus en plus difficile, sur le plan social, de maintenir ses liaisons avec les autres groupes, et, tout spécialement, d'échanger avec eux ses sœurs et ses filles puisqu'il aura tendance à se les représenter comme étant d'une « espèce » particulière. Deux images, l'une sociale, l'autre naturelle, et chacune pour son compte articulée avec elle-même, seront remplacées par une image socio-naturelle unique, mais morcelée* :

* On objectera peut-être que, dans le travail précité (*6*), nous avons contesté que le totémisme puisse être interprété sur la base d'une analogie directe entre des groupes humains et des espèces naturelles. Mais cette critique était dirigée contre une théorie formulée par des ethnologues, alors qu'il s'agit ici d'une

Nature :	espèce 1	espèce 2	espèce 3	……	espèce *n*
Culture :	groupe 1	groupe 2	groupe 3	……	groupe *n*

Bien entendu, c'est uniquement pour les commodités de l'exposé, et parce que ce livre est consacré à l'idéologie et aux superstructures, que nous semblons donner à celles-ci une sorte de priorité[4]. Nous n'entendons nullement insinuer que des transformations idéologiques engendrent des transformations sociales. L'ordre inverse est seul vrai : la conception que les hommes se font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux. Mais notre objet étant ici d'esquisser une théorie des superstructures, il est inévitable, pour des raisons de méthode, qui nous accordions à celles-ci une attention privilégiée, et que nous paraissions mettre entre parenthèses, ou placer à un rang subordonné, les phénomènes majeurs qui ne figurent pas à notre programme du moment. Pourtant, nous n'étudions que les ombres qui se profilent au fond de la caverne, sans oublier que seule l'attention que nous leur prêtons leur confère un semblant de réalité.

★

Cela dit, nous risquerons moins d'être mal compris en résumant ce qui précède comme l'exposé des transformations conceptuelles qui marquent le passage de l'exogamie à l'endogamie (lequel passage est évidemment possible dans les deux sens). Certaines, au moins, des tribus algonkin d'où proviennent nos derniers exemples avaient une structure clanique hiérarchisée, dont on peut soupçonner qu'elle devait apporter quelque gêne au fonctionnement d'une exogamie formulée en termes égalitaires. Mais c'est dans le sud-est des États-Unis, dans les tribus du groupe linguistique muskogi, qu'on observe le plus nettement des formes institutionnelles hybrides, à mi-chemin entre les groupes totémiques et les castes, ce qui explique, d'ailleurs, l'incertitude qui règne sur leur caractère endogame ou exogame.

théorie indigène — explicite ou implicite — mais qui, précisément, correspond à des institutions que les ethnologues se refuseraient à classer comme totémiques.

Les Chickasaw étaient peut-être exogames au niveau des clans, et endogames à celui des moitiés. Celles-ci offraient en tout cas le caractère, remarquable pour des structures de ce type, d'un exclusivisme confinant à l'hostilité réciproque : la maladie et la mort souvent attribuées à la sorcellerie des gens de la moitié opposée. Chaque moitié célébrait ses rites dans un isolement jaloux ; les membres de l'autre moitié qui en auraient été témoins pouvaient être punis de mort. La même attitude existait chez les Creek ; au niveau des moitiés, elle rappelle de façon frappante celle qui, chez les Aranda, prévalait au niveau des groupes totémiques : chacun pratiquait ses rites « entre soi », bien que le bénéfice en fût seulement « pour les autres », ce qui montre bien, soit dit en passant, qu'endo-*praxis* et exo-*praxis* ne sont jamais définissables séparément et dans l'absolu, mais seulement comme des aspects complémentaires d'une relation ambiguë à soi et à autrui, ainsi que Morgan l'a démontré contre McLennan[5].

Les moitiés, qui servaient probablement à former les camps opposés lors des compétitions sportives, étaient censées différer par le type de résidence et par le tempérament : l'une, guerrière, préférait les paysages ouverts ; l'autre, pacifique, demeurait au fond des bois. Il se peut que les moitiés aient été aussi hiérarchisées, comme le suggèrent les termes, qu'on leur applique parfois, de « gens aux belles demeures » et « gens aux masures ». Pourtant, ces différences hiérarchiques, psychiques et fonctionnelles se manifestaient surtout au niveau des clans ou de leurs subdivisions en hameaux. Dans les évocations indigènes du passé, reviennent constamment, comme un leitmotiv, ces formules appliquées à chaque clan ou hameau : « C'étaient des gens très spéciaux... Ils ne ressemblaient pas aux autres... Ils avaient des coutumes et des usages bien à eux... » Ces particularités relevaient des ordres les plus divers : lieu de séjour, activité économique, costume, alimentation, aptitudes et goûts.

On raconte que les gens du raton laveur se nourrissaient de poissons et de fruits sauvages : que ceux du puma vivaient dans les montagnes, évitaient l'eau dont ils avaient grand-peur, et consommaient surtout du gibier. Les gens du chat sauvage dormaient pendant le jour et chassaient la nuit, car ils étaient doués d'une vue perçante ; ils s'intéressaient peu aux femmes. Ceux de l'oiseau s'éveillaient avant le jour : « Ils ressemblaient aux oiseaux en ceci qu'ils ne gênaient pas

les autres... Chacun avait une forme d'esprit particulière, tout comme il existe beaucoup d'espèces d'oiseaux. » On les disait polygames, peu enclins au travail, vivant bien, et dotés d'une nombreuse progéniture.

Les gens du renard rouge étaient des voleurs professionnels, épris d'indépendance et vivant au cœur des forêts. Nomades et imprévoyants, les « Iska errants » n'en jouissaient pas moins d'une santé robuste « car ils n'aimaient pas se fatiguer ». Ils se mouvaient avec nonchalance, persuadés d'avoir la vie devant eux ; hommes et femmes prenaient peu de soin de leur chevelure et négligeaient leur tenue ; ils vivaient en mendiants et en paresseux. Les habitants du hameau du Poteau-de-chêne-penché, situé dans la forêt, étaient de tempérament instable, peu vigoureux, adonnés à la danse, toujours anxieux et soucieux ; c'étaient des lève-tôt et des maladroits. Au hameau du Haut-grenier-à-maïs, les gens étaient estimés malgré leur orgueil : bons jardiniers, très travailleurs mais chasseurs médiocres, ils échangeaient leur maïs contre du gibier. On les disait francs, têtus, experts à prédire le temps. Quant aux cabanes du hameau de la Mouffette-rouge, elles étaient toutes souterraines... (Swanton *2*, p. 190-213).

Ces informations ont été recueillies à une époque où les institutions traditionnelles n'existaient plus que dans le souvenir de vieux informateurs, et il est clair que, pour une part, ce sont des contes de bonne femme. Aucune société ne pourrait à ce point se permettre de « jouer la nature », ou alors elle se scinderait en une multitude de bandes indépendantes et hostiles, dont chacune contesterait aux autres la qualité humaine. Les témoignages recueillis par Swanton sont des mythes sociologiques, autant et plus que des informations ethnographiques. Pourtant, leur richesse, les ressemblances qu'ils offrent entre eux, l'unité du schème qui les inspire, l'existence de témoignages du même type provenant de groupes voisins, tout suggère que, même si les institutions réelles furent très différentes, nous avons là, au moins, une sorte de modèle conceptuel de la société chickasaw, qui présente l'énorme intérêt d'évoquer une société à castes, bien que les attributs des castes, et leurs rapports, y soient codés par référence à des espèces naturelles, donc à l'instar de groupes totémiques. D'ailleurs, les relations supposées entre les clans et leurs éponymes sont conformes à celles qu'on rencontre dans les sociétés « totémiques » de type

classique : soit que le clan descende de l'animal, soit qu'un ancêtre humain du clan ait, dans les temps mythiques, contracté une alliance avec lui. Or, ces sociétés qui sont à tout le moins pensées comme si elles étaient composées de castes « naturelles », c'est-à-dire où la culture est conçue comme projection ou reflet de la nature, forment charnière entre des sociétés que les auteurs classiques ont utilisées pour illustrer leur conception du totémisme (tribus des plaines du Sud-Ouest), et des sociétés telles que les Natchez, qui offrent un des rares exemples de castes vraies qu'on connaisse en Amérique du Nord.

Nous avons ainsi établi que, dans les deux terres classiques du prétendu totémisme, les institutions définies par référence à cette notion trompeuse pouvaient soit, comme en Australie, être aussi caractérisées d'un point de vue fonctionnel, soit, comme en Amérique, faire place à des formes encore conçues sur le modèle de groupes totémiques, bien qu'elles fonctionnent plutôt comme des castes.

Transportons-nous maintenant dans l'Inde, terre classique aussi, mais des castes. Nous constaterons qu'à leur contact les institutions réputées totémiques subissent une transformation symétrique et inverse de celle qui les affecte en Amérique : au lieu que les castes soient conçues sur un modèle naturel, ce sont ici les groupes totémiques qui sont conçus sur un modèle culturel.

Les appellations totémiques qu'on rencontre dans certaines tribus du Bengale sont, en majorité, d'origine animale ou végétale. Tel est le cas des quelque soixante-sept totems recensés des Oraon de Chota Nagpur, à l'exception du fer dont, faute de pouvoir proscrire utilement la consommation, on interdit le contact avec les lèvres ou la langue : cette prohibition est donc encore formulée dans des termes qui la rapprochent d'une prohibition alimentaire. Chez les Munda de la même région, trois cent quarante clans exogamiques recensés ont, en majorité, des totems animaux et végétaux dont la consommation est interdite. Cependant, on note déjà des totems de nature différente : pleine lune, clair de lune, arc-en-ciel, mois de l'année, jour de la semaine, bracelet de cuivre, véranda, ombrelle, professions ou castes telles que celles de vannier et de porteur de torche (Risley, vol. II et Appendix). Plus à l'ouest, les quarante-trois noms de clans des Bhil se répartissent en dix-neuf végétaux, dix-sept animaux, et sept se rapportant à des objets : poignard, pot

cassé, village, bâton épineux, bracelet, anneau de cheville, morceau de pain (Koppers, p. 143-144).

C'est en allant vers le sud qu'on observe surtout le renversement du rapport entre espèces naturelles et objets ou produits manufacturés. Les clans des Devanga, caste de tisseurs de Madras, portent des noms où figurent peu de plantes et presque pas d'animaux. En revanche, on trouve les noms suivants : lait caillé, étable, pièce de monnaie, barrage, maison, collyre, couteau, ciseaux, bateau, lampe, vêtements, vêtement féminin, corde à suspendre les pots, vieil araire, monastère, bûcher funéraire, tuile. Les Kuruba de Mysore comptent soixante-sept clans exogamiques recensés, à noms animaux et végétaux ou désignés comme suit : char, coupe à boire, argent, silex, pelote de fil, bracelet, or, anneau d'or, pioche, bordure colorée du vêtement, bâton, couverture, mesure, moustache, métier à tisser, tube de bambou, etc. (Thurston, vol. II, p. 160 *sq.* ; vol. IV, p. 141).

Il se pourrait que le phénomène fût plutôt périphérique que méridional, car on est tenté d'évoquer à son sujet le rôle mythique prêté à des objets manufacturés : sabre, couteau, lance, aiguille, pilier, corde, etc., par certaines tribus de l'Asie du Sud-Est. Quoi qu'il en soit, dans l'Inde, les objets manufacturés qui servent aux appellations claniques reçoivent des hommages spéciaux, comme les plantes et les animaux totémiques : soit qu'on leur rende un culte à l'occasion des mariages, soit que le respect qu'on leur porte affecte une forme bizarre et spécifique : ainsi, chez les Bhil, pour le clan du pot cassé, l'obligation de recueillir les fragments des poteries d'un certain type et de leur donner une sépulture. Une certaine fraîcheur d'invention semble parfois perceptible : l'Arisana gotram des Karuba porte le nom du turmeric ; mais, comme il serait gênant — dit-on — de se priver d'un condiment aussi essentiel, c'est la graine de *korra* qui tient lieu d'aliment prohibé.

★

On connaît, ailleurs dans le monde, des listes hétéroclites d'appellations claniques ; il y en a notamment (et peut-être de façon significative) dans le nord de l'Australie, région du continent la plus perméable aux influences extérieures. On a relevé en Afrique des totems individuels tels qu'une lame de rasoir et une pièce de monnaie :

Quand j'ai demandé [aux Dinka] qui je devrais invoquer comme mes divinités claniques, c'est en plaisantant à demi seulement qu'ils m'ont suggéré Machine à écrire, Paper et Camion, car ces choses n'étaient-elles pas celles-là mêmes qui avaient toujours aidé mon peuple, et que les Européens reçurent de leurs ancêtres ? (Lienhardt, p. 110).

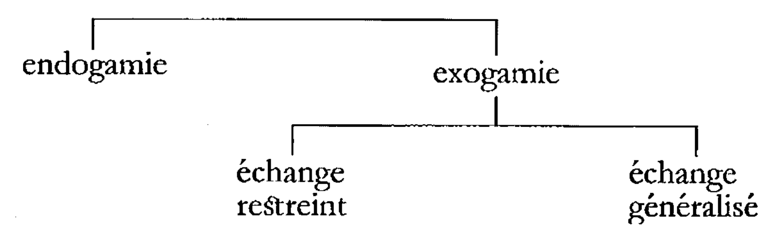
Mais ce caractère hétéroclite ne s'affirme nulle part autant que dans l'Inde, où les appellations totémiques comportent une forte proportion d'objets manufacturés, c'est-à-dire de produits ou de symboles d'activités fonctionnelles qui — parce qu'elles sont nettement différenciées dans un système de castes — peuvent, au sein de la tribu ou de la caste elle-même, servir à exprimer des écarts différentiels entre des groupements sociaux. Tout se passe donc comme si, en Amérique, des ébauches de castes avaient été contaminées par des classifications totémiques, tandis qu'en Inde des vestiges de groupes totémiques se seraient laissé gagner par un symbolisme d'inspiration technologique et professionnelle. Ces chassés-croisés surprendront moins, si l'on tient compte qu'il existe une façon de traduire les institutions australiennes en langage de caste, plus élégante et directe que celle utilisée ci-dessus.

Nous avions suggéré, en effet, que, puisque chaque groupe totémique s'arroge le contrôle d'une espèce animale ou végétale pour le bénéfice des autres groupes, ces spécialisations fonctionnelles ressemblent, d'un certain point de vue, à celles qu'assument les castes professionnelles qui, elles aussi, exercent une activité distinctive et indispensable à la vie et au bien-être du groupe tout entier. Toutefois, une caste de potiers fabrique effectivement des pots, une caste de blanchisseurs lave réellement le linge, une caste de barbiers rase pour de bon, tandis que les pouvoirs magiques des groupes totémiques australiens relèvent de l'ordre imaginaire ; la distinction s'impose, même si la croyance en l'efficacité des pouvoirs magiques est partagée par leurs bénéficiaires supposés et par ceux qui, de bonne foi, prétendent les détenir. D'autre part, le lien entre sorcier et espèce naturelle ne peut être conçu logiquement sur le même modèle que celui entre l'artisan et son produit : c'est seulement aux temps mythiques que les animaux totémiques étaient directement engendrés à partir du corps de l'ancêtre. Aujourd'hui, ce sont les kangourous qui

produisent les kangourous : le sorcier se contente de les aider.

Mais, si nous considérons les institutions australiennes (et d'autres aussi) dans une perspective élargie, nous apercevons un domaine où le parallélisme avec un système de castes est beaucoup plus net : il suffit pour cela de centrer l'attention sur l'organisation sociale, plutôt que sur les croyances et pratiques religieuses. Car les premiers observateurs des sociétés australiennes avaient, en un sens, raison de désigner les classes matrimoniales du nom de castes : une section australienne produit ses femmes pour les autres sections, de la même façon qu'une caste professionnelle produit des biens et des services que les autres castes n'obtiennent que par son office... Ce serait donc une vue superficielle que de les opposer simplement sous le rapport de l'exogamie et de l'endogamie. En fait, castes professionnelles et groupements totémiques sont également « exo-pratiques », les premières sur le plan des échanges de biens et de services, les seconds sur celui des échanges matrimoniaux.

Mais, dans les deux cas, un coefficient d'« endo-*praxis* » est toujours décelable. Les castes sont ostensiblement endogames, sous réserve d'empêchements au mariage dont nous avons montré ailleurs (*1*, chap. XXV) que, par compensation, ils tendaient à se multiplier. Les groupements australiens sont exogames, mais le plus souvent selon la formule de l'échange restreint qui est une imitation de l'endogamie au sein même de l'exogamie, puisque l'échange restreint est le fait de groupes qui se considèrent comme clos et dont les échanges internes sont repliés sur eux-mêmes : il s'oppose ainsi à l'échange généralisé, mieux ouvert vers l'extérieur et permettant l'incorporation de groupes nouveaux sans altération de la structure[6]. Ces rapports peuvent être illustrés par un diagramme :



où l'on voit que l'échange restreint, forme « fermée » de l'exogamie, est logiquement plus proche de l'endogamie que l'échange généralisé, forme « ouverte ».

Ce n'est pas tout. Entre les femmes qu'on échange et les biens ou services qu'on échange aussi, il existe une différence foncière : les premières sont des individus biologiques, c'est-à-dire des produits naturels, naturellement procréés par d'autres individus biologiques ; les seconds sont des objets manufacturés (ou des opérations accomplies au moyen de techniques et d'objets manufacturés), c'est-à-dire des produits sociaux, culturellement fabriqués par des agents techniques ; la symétrie entre castes professionnelles et groupes totémiques est une symétrie inversée. Le principe de leur différenciation est emprunté à la culture dans un cas, à la nature dans l'autre.

Seulement, cette symétrie n'existe que sur un plan idéologique ; elle est dépourvue de base concrète. Au regard de la culture, les spécialités professionnelles sont véritablement différentes et complémentaires ; on ne pourrait en dire autant, au regard de la nature, de la spécialisation des groupements exogamiques en vue de la production de femmes d'espèces différentes. Car, si les occupations constituent bien des « espèces sociales » distinctes, les femmes issues de sections ou de sous-sections différentes n'en appartiennent pas moins toutes à la même espèce naturelle.

Là est le piège, tendu par la réalité à l'imagination des hommes, et auquel ils ont tenté d'échapper en cherchant dans l'ordre de la nature une diversité réelle, seul modèle objectif dont (à défaut de la division du travail et de la spécialisation professionnelle, s'ils les ignorent) ils puissent s'inspirer, pour établir entre eux des rapports de complémentarité et de coopération. Autrement dit, ils conçoivent ces rapports sur le modèle d'après lequel (et aussi en fonction de leurs propres rapports sociaux) ils conçoivent les rapports entre les espèces naturelles. Il n'existe, en effet, que deux modèles vrais de la diversité concrète : l'un sur le plan de la nature, c'est celui de la diversité des espèces ; l'autre, sur le plan de la culture, est offert par la diversité des fonctions. Placé entre ces deux modèles vrais, celui qu'illustrent les échanges matrimoniaux présente un caractère ambigu et équivoque : car les femmes sont semblables quant à la nature, et c'est seulement au regard de la culture qu'on peut les poser comme différentes ; mais si la première perspective prévaut (comme c'est le cas, quand le modèle de diversité choisi est le modèle nature), la ressemblance l'emporte sur la différence : sans doute, les femmes doivent être échan-

gées, puisqu'on les a décrétées différentes ; mais cet échange suppose qu'on les tienne au fond pour semblables. En revanche, quand on se place dans l'autre perspective et qu'on adopte un modèle culturel de la diversité, la différence, qui correspond à l'aspect culturel, l'emporte sur la ressemblance : les femmes ne sont reconnues semblables entre elles que dans les limites de leurs groupes sociaux respectifs, et donc, d'une caste à l'autre, les femmes ne peuvent être échangées. Les castes posent les femmes comme hétérogènes naturellement, les groupes totémiques les posent comme hétérogènes culturellement ; et la raison dernière de cette différence entre les deux systèmes est que les castes exploitent pour de bon l'hétérogénéité culturelle, tandis que les groupes totémiques s'offrent seulement l'illusion d'exploiter l'hétérogénéité naturelle.

Tout ce qu'on vient de dire peut être exprimé d'autre façon. Les castes, qui se définissent d'après un modèle culturel, échangent vraiment des objets culturels mais, pour prix de la symétrie qu'elles postulent entre nature et culture, elles doivent concevoir sur un modèle naturel leur production naturelle en tant que ces castes sont composées d'êtres biologiques : production qui consiste en femmes, que ces êtres biologiques produisent et qui les produisent. Il s'ensuit que les femmes sont diversifiées sur le modèle des espèces naturelles : elles ne peuvent pas plus être échangées que ces espèces ne peuvent se croiser. Les groupements totémiques payent un prix symétrique et inverse. Ils se définissent d'après un modèle naturel, et ils échangent entre eux des objets naturels : les femmes qu'ils produisent et qui les produisent naturellement. La symétrie postulée entre nature et culture entraîne alors l'assimilation des espèces naturelles sur le plan de la culture. De même que les femmes, homogènes quant à la nature, sont proclamées hétérogènes quant à la culture, de même les espèces naturelles, hétérogènes quant à la nature, sont proclamées homogènes quant à la culture : en effet, la culture affirme qu'elles sont toutes justiciables d'un même type de croyances et de pratiques puisqu'elles offrent, aux yeux de la culture, ce caractère commun que l'homme a le pouvoir de les contrôler et de les multiplier. Par conséquent, les hommes échangent culturellement les femmes, qui perpétuent ces mêmes hommes naturellement ; et ils prétendent perpétuer culturellement les espèces, qu'ils échangent *sub specie naturae*[7] : sous forme de produits alimentaires substi-

tuables les uns aux autres parce que ce sont des nourritures et parce que — comme il est vrai aussi des femmes — un homme peut se satisfaire de certaines nourritures et renoncer aux autres, dans la mesure où des femmes quelconques ou des nourritures quelconques sont également aptes à servir à des fins de procréation ou de conservation.

★

Nous atteignons ainsi les propriétés communes dont les castes professionnelles et les groupes totémiques offrent des illustrations inversées. Les castes sont hétérogènes quant à la fonction, elles peuvent donc être homogènes quant à la structure : la diversité des fonctions étant réelle, la complémentarité s'établit à ce niveau, et la fonctionnalité des échanges matrimoniaux — mais entre les mêmes unités sociales — offrirait ce caractère de cumul (dont nous avons vu précédemment pourquoi il était sans valeur pratique, *cf.* p. 672). Inversement, les groupes totémiques sont homogènes quant à la fonction, puisque celle-ci n'a pas de rendement réel et qu'elle se réduit, pour tous les groupes, à ressasser la même illusion ; ils doivent donc être hétérogènes quant à la structure, chacun étant statutairement affecté à la production de femmes d'espèce sociale différente.

Dans le totémisme, par conséquent, une prétendue réciprocité est faite de conduites homogènes les unes par rapport aux autres et simplement juxtaposées : chaque groupe s'imagine pareillement détenir un pouvoir magique sur une espèce ; mais puisque cette illusion est dépourvue de fondement, elle n'existe qu'à titre de forme vide, identique comme telle aux autres formes. La réciprocité véritable résulte de l'articulation de deux procès : celui de la nature, qui se développe à travers les femmes, génératrices d'hommes et de femmes ; et celui de la culture, que les hommes développent en qualifiant socialement ces femmes à mesure qu'elles sont engendrées naturellement.

Dans le système des castes, la réciprocité se manifeste par la spécialisation fonctionnelle ; elle est donc vécue sur le plan de la culture. En conséquence, les valences d'homogénéité sont libérées ; de formelle, l'analogie postulée entre groupes humains et espèces naturelles devient substantielle (comme l'a montré l'exemple des Chickasaw et la formule, citée plus haut, des Lois de Manu, *cf.* p. 669) ; l'endogamie

est rendue disponible, puisque la réciprocité vraie est assurée autrement.

Mais cette symétrie a ses limites. Sans doute les groupes totémiques miment-ils des prestations fonctionnelles : outre que celles-ci restent imaginaires, elles ne sont pas non plus culturelles, puisqu'elles ne se situent pas au niveau des arts de la civilisation, mais à celui d'une usurpation mensongère de capacités naturelles qui font défaut à l'homme en tant qu'espèce biologique. Sans doute aussi retrouve-t-on, dans les systèmes à castes, l'équivalent des prohibitions alimentaires ; mais, de façon significative, celles-ci s'expriment d'abord sous la forme inversée d'une « endo-cuisine » ; et, d'autre part, elles se manifestent au niveau de la préparation des aliments plutôt qu'à celui de leur production, c'est-à-dire sur le plan culturel : précises et détaillées, mais surtout au regard des opérations culinaires et des ustensiles.

Enfin, les femmes sont naturellement interchangeables (du point de vue de leur structure anatomique et de leurs fonctions physiologiques) et la culture trouve, en ce qui les concerne, le champ libre pour jouer le grand jeu de la différenciation (que celle-ci soit conçue de façon positive ou négative, et donc exploitée pour fonder soit l'exogamie, soit l'endogamie) ; mais les nourritures, elles, ne sont pas intégralement substituables[8]. Dans ce second domaine, le jeu atteint plus rapidement ses limites : on est d'autant moins empressé de classer toutes les nourritures comme totémiques que, comme on l'a vu plus haut, il est plus difficile de se passer de turmeric que de *korra*[9]. Or, cela est encore plus vrai pour ce qui est des fonctions professionnelles : parce qu'elles sont réellement différentes et complémentaires, elles permettent de fonder la réciprocité sous sa forme la plus véridique. En revanche, elles excluent la réciprocité négative, et fixent ainsi des bornes à l'harmonie logique du système des castes. Toute caste demeure partiellement « endo-fonctionnelle », puisqu'elle ne saurait s'interdire de se rendre à elle-même, au seul fait qu'ils sont décrétés irremplaçables, les services différentiels qu'elle a pour première mission de rendre aux autres castes. Sinon, qui raserait le barbier ?

Ce n'est donc pas la même chose d'introduire une diversité (socialement) constituante au sein d'une seule espèce naturelle : l'espèce humaine, ou de projeter sur le plan social la diversité (naturellement) constituée des espèces végétales

et animales. Les sociétés à groupes totémiques et à sections exogamiques ont beau croire qu'elles réussissent à jouer le même jeu, avec des espèces qui sont différentes et avec des femmes qui sont identiques. Elles ne prennent pas garde que, les femmes étant identiques, il dépend vraiment de la volonté sociale de les rendre différentes, tandis que, les espèces étant différentes, nul ne peut les rendre identiques, c'est-à-dire toutes passibles du même vouloir : les hommes produisent d'autres hommes, ils ne produisent pas des autruches.

Il n'en reste pas moins que, sur un plan très général, on perçoit une équivalence entre les deux grands systèmes de différences auxquels les hommes ont eu recours pour conceptualiser leurs rapports sociaux. En simplifiant beaucoup, on pourrait dire que les castes se projettent elles-mêmes comme espèces naturelles, tandis que les groupes totémiques projettent les espèces naturelles comme castes. Encore cette formule doit-elle être nuancée : les castes naturalisent faussement une culture vraie, les groupes totémiques culturalisent vraiment une nature fausse.

Dans l'une et l'autre perspectives, il faut admettre que le système des fonctions sociales correspond au système des espèces naturelles, le monde des êtres au monde des objets ; donc reconnaître, dans le système des espèces naturelles et dans celui des objets manufacturés, deux ensembles médiateurs dont se sert l'homme pour surmonter l'opposition entre nature et culture et les penser comme totalité. Mais il existe encore un autre moyen.

Plusieurs tribus chasseresses de l'Amérique du Nord racontent qu'à l'origine des temps les bisons étaient des bêtes féroces et « tout en os » : non seulement incomestibles pour l'homme, mais cannibales. Les hommes servirent donc jadis de nourriture à l'animal qui, plus tard, devait constituer leur nourriture par excellence, mais qui était alors une nourriture à l'envers, puisque nourriture animale sous sa forme incomestible : l'os. Comment s'explique un bouleversement si complet ?

Il advint, dit le mythe, qu'un bison s'éprit d'une jeune fille et voulut l'épouser. Cette jeune fille était seule de son sexe dans une communauté d'hommes ; car un homme l'avait conçue après qu'un buisson épineux l'eut piqué. La femme apparaît ainsi comme le produit d'une conjonction négative entre une nature hostile à l'homme (le buisson d'épines) et

une antinature humaine (l'homme enceint). En dépit de la tendresse qu'ils éprouvaient pour leur fille et de la crainte que leur inspirait le bison, les hommes crurent sage de consentir au mariage, et ils rassemblèrent des présents dont chacun devait remplacer une partie du corps du bison : un bonnet de plumes deviendrait l'épine dorsale, un carquois de loutre la peau du poitrail, une couverture tissée serait la panse, un carquois pointu l'estomac, des mocassins les reins, un arc les côtes, etc. Près de quarante correspondances sont ainsi énumérées. (Pour une version de ce mythe, *cf.* Dorsey et Kroeber, n° 81.)

L'échange matrimonial opère donc à la façon d'un mécanisme médiateur entre une nature et une culture posées d'abord comme disjointes. En substituant une architectonique culturelle à l'architectonique surnaturelle et primitive, l'alliance crée une seconde nature sur laquelle l'homme a prise, c'est-à-dire une nature médiatisée. À la suite de ces événements en effet, de « tout en os » les bisons sont devenus « tout en chair » ; et de cannibales, comestibles.

La même séquence est parfois retournée : ainsi dans le mythe navaho qui s'achève sur la transformation d'une femme en ourse cannibale, symétrique et inverse de la transformation d'un bison cannibale en mari. La métamorphose se prolonge en éparpillement décrit sur le modèle des différences entre espèces sauvages : le vagin de l'ogresse devient un hérisson, ses seins, des pignons et des glands, sa panse, d'autres graines (« alkali » : *Sporobolus cryptandrus, airoides*, Torr.), sa trachée, une plante médicinale, ses reins des champignons, etc. (Haile et Wheelwright, p. 83).

Ces mythes expriment admirablement comment, chez des populations où les classifications totémiques et les spécialisations fonctionnelles ont un rendement très réduit, quand même elles ne sont pas complètement absentes, les échanges matrimoniaux peuvent fournir un modèle directement applicable à la médiation de la nature et de la culture, confirmant ainsi, comme nous l'avons suggéré dans les pages qui précèdent, d'une part, que le « système des femmes » est un moyen terme entre le système des êtres (naturels) et le système des objets (manufacturés), d'autre part, que chaque système est saisi par la pensée comme une transformation au sein d'un groupe.

Des trois systèmes, seul celui des êtres possède une réalité objective en dehors de l'homme, et seul celui des

fonctions possède pleinement l'existence sociale, au-dedans de l'homme par conséquent. Mais la plénitude que chacun détient ainsi sur un plan explique que ni l'un ni l'autre ne soit facilement maniable sur l'autre plan : une nourriture d'usage général ne peut être intégralement « totémisée », du moins sans tricherie* ; et, pour une raison symétrique, les castes ne peuvent éviter d'être endo-fonctionnelles en même temps qu'elles servent à construire un schème grandiose de réciprocité. Dans les deux cas, par conséquent, la réciprocité n'est pas absolue : elle reste comme brouillée et déformée sur les bords. Logiquement parlant, la réciprocité des échanges matrimoniaux représente une forme également impure, puisqu'elle se situe à mi-chemin entre un modèle naturel et un modèle culturel. Mais c'est ce caractère hybride qui lui permet de fonctionner de façon parfaite. Associée à l'une ou l'autre forme, à toutes les deux, ou exclusivement présente, elle seule peut prétendre à l'universalité.

★

Une première conclusion se dégage de notre analyse : le totémisme, qui a été surabondamment formalisé en « langage de primitivité », pourrait l'être aussi bien — au prix d'une transformation très simple — dans le langage du régime des castes, qui est tout le contraire de la primitivité. Cela montre déjà que nous n'avons pas affaire à une institution autonome, définissable par des propriétés distinctives, et typique de certaines régions du monde et de certaines formes de civilisation, mais à un *modus operandi* décelable même derrière des structures sociales traditionnellement définies en opposition diamétrale avec le totémisme.

En second lieu, nous sommes mieux à même de trancher la difficulté résultant de la présence, dans les institutions dites totémiques, de règles d'action à côté des systèmes conceptuels auxquels nous avons choisi de nous référer. Car nous avons montré que les prohibitions alimentaires ne sont

* Des « divinités de clan » des Dinka — que les anciens auteurs auraient appelées sans hésitation des totems — on remarque : « [...] peu ont une grande importance dans l'alimentation, et quand elles en ont, le respect qu'on leur témoigne n'interdit pas qu'on les mange. » Ainsi le clan de la girafe estime pouvoir consommer la viande de cet animal, à la seule condition de ne pas verser son sang (Lienhardt, p. 114-115).

pas un trait distinctif du totémisme : on les rencontre associées à d'autres systèmes qu'elles servent pareillement à « marquer » et, réciproquement, les systèmes de dénominations inspirés par les règnes naturels ne s'accompagnent pas toujours de prohibitions alimentaires : ils peuvent être « marqués » de diverses façons.

D'autre part, exogamie et prohibitions alimentaires ne sont pas des objets distincts de la nature sociale, qu'on doive étudier séparément ou entre lesquels on puisse découvrir un rapport de causalité. Comme la langue en témoigne un peu partout, ce sont deux aspects ou deux modes servant à qualifier concrètement une *praxis* qui peut être, comme activité sociale, tournée vers le dehors ou vers le dedans, et qui possède toujours ces deux orientations bien qu'elles se manifestent sur des plans et au moyen de codes différents. Si le rapport entre institutions totémiques et castes peut être superficiellement perçu comme identique à un rapport entre exogamie et endogamie (car en fait, nous l'avons vu, les choses sont plus complexes), entre espèce et fonction, et, en fin de compte, entre modèle naturel et modèle culturel, c'est que, de tous les cas empiriquement observables et apparemment hétérogènes, un même schème se dégage, qui assigne son objet véritable à l'investigation scientifique. Toutes les sociétés conçoivent une analogie entre les rapports sexuels et l'alimentation ; mais, selon les cas et les niveaux de pensée, tantôt l'homme, tantôt la femme, occupe la position de mangeur ou de mangé. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que l'exigence commune est celle d'un écart différentiel entre les termes, et d'une identification sans équivoque de chacun ?

Ici encore, nous ne voulons pas dire que la vie sociale, les rapports entre l'homme et la nature sont une projection, sinon même un résultat, d'un jeu conceptuel qui se déroulerait dans l'esprit. « Les idées, écrivait Balzac, sont en nous un système complet, semblable à l'un des règnes de la nature, une sorte de floraison dont l'iconographie sera retracée par un homme de génie qui passera pour fou peut-être*. » Mais, à qui tenterait l'entreprise, il faudrait sans doute plus de folie que de génie. Si nous affirmons que le schème conceptuel[10] commande et définit les pratiques, c'est que celles-ci, objet

* H. de Balzac, *Louis Lambert*, dans *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. X, p. 396.

d'étude de l'ethnologue sous forme de réalités discrètes, localisées dans le temps et dans l'espace et distinctives de genres de vie et de formes de civilisation, ne se confondent pas avec la *praxis* qui — sur ce point au moins nous sommes d'accord avec Sartre (p. 181) — constitue pour les sciences de l'homme la totalité fondamentale. Le marxisme — sinon Marx lui-même — a trop souvent raisonné comme si les pratiques découlaient immédiatement de la *praxis*[11]. Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre *praxis* et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles. C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire — assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie — le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, qui ne peut être principalement la nôtre, parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie.

Par conséquent, tout ce que nous prétendons avoir démontré jusqu'à présent est que la dialectique des superstructures consiste, comme celle du langage, à poser des *unités constitutives*, qui ne peuvent jouer ce rôle qu'à la condition d'être définies de façon non équivoque, c'est-à-dire en les contrastant par paires, pour ensuite, au moyen de ces unités constitutives, élaborer un *système*, lequel jouera enfin le rôle d'opérateur synthétique entre l'idée et le fait, transformant ce dernier en *signe*. L'esprit va ainsi de la diversité empirique à la simplicité conceptuelle, puis de la simplicité conceptuelle à la synthèse signifiante.

Pour conclure ce chapitre, rien ne peut être plus approprié que l'illustration de cette conception par une théorie indigène. Véritable *Totem et tabou* avant la lettre, le mythe yoruba démonte morceau par morceau l'édifice complexe des dénominations et des prohibitions.

Il s'agit d'expliquer les règles suivantes. Trois jours après la naissance de l'enfant, on appelle le prêtre pour qu'il lui donne son « *orisha* et ses *ewaw* ». Le premier terme désigne l'être ou objet auquel l'enfant rendra un culte, et qui entraîne une prohibition du mariage avec toute personne ayant le même *orisha*. À ce titre, cet être ou objet devient le principal

ewaw de l'individu en question, qui le transmet à ses descendants jusqu'à la quatrième génération. Le fils de cet individu reçoit, comme second *ewaw*, l'*ewaw* animal de la femme de son père, et le fils de ce fils adopte à son tour l'*ewaw* végétal et troisième de rang de la femme de son père ; enfin, le fils du fils du fils adopte le quatrième *ewaw* de cette parente, à savoir un rat, oiseau ou serpent.

Ces règles compliquées se fondent, dans la pensée indigène, sur une répartition originelle de la population en six groupes : celui du pêcheur ; celui des « présages » : poisson, serpent et oiseau ; celui du chasseur ; celui des quadrupèdes ; celui du cultivateur ; celui des plantes. Chaque groupe comprend des hommes et des femmes, soit au total douze catégories.

Au début, les unions étaient incestueuses dans chaque groupe, où le frère épousait la sœur. Le même terme yoruba désigne à la fois le mariage, le repas, la possession, le mérite, le gain, l'acquisition. Épouser et manger, c'est tout un. Si l'on représente le frère et la sœur du premier groupe par les lettres A et B, ceux du deuxième groupe par les lettres C et D, et ainsi de suite, la situation incestueuse initiale pourra être résumée par le tableau :

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	KL

Mais les humains se fatiguèrent vite de cette « nourriture » monotone ; aussi le fils du couple AB s'empara du produit féminin du couple CD, et ainsi de suite pour EF et GH, etc. :

ABD	CDB	EFH	GHF	IJL	KLJ

Ce n'était pas assez : le pêcheur fit la guerre au chasseur, le chasseur au cultivateur, le cultivateur au pêcheur, et chacun s'appropria le produit de l'autre. Il s'ensuivit que, dorénavant, le pêcheur mangea de la viande, le chasseur des produits de la terre, et le cultivateur du poisson :

ABDF	CDBH	EFHJ	GHFL	IJLB	KLJD

En guise de représailles, le pêcheur exigea des produits de la terre, le cultivateur de la viande, et le chasseur du poisson :

ABDFJ CDBHL EFHJB GHFLD IJLBF KLJDH

Comme les choses ne pouvaient pas continuer ainsi, on organisa une grande palabre et les familles se mirent d'accord pour échanger leurs filles et pour charger les prêtres d'éviter les confusions et les désordres, grâce à la règle qu'après le mariage la femme continuera de rendre un culte à son *orisha* mais qu'elle ne le transmettra pas à ses enfants. De ce fait les *orisha* symbolisés par les lettres B D F H J L en deuxième position sont éliminés à la génération suivante, et le système des *ewaw* devient :

ADFJ CBHL EHJB GFLD ILBF KJDH

Désormais les *ewaw* de chaque individu consisteront en : un *orisha*, un « présage », un animal, une plante. Chaque *ewaw* demeurera dans la lignée pendant quatre générations, après quoi le prêtre en attribuera un nouveau. En conséquence de quoi A C E G I K sont maintenant éliminés, et il faut un *orisha* mâle pour reconstituer chaque lot d'*ewaw* : l'individu dont l'indice est A D J F (groupe n° 1) peut épouser un enfant du groupe n° 2 dont les *ewaw* sont tous différents. En vertu de cette règle, A et C sont permutables, ainsi que E et G, I et K :

DFJC BHLA HJBG FLDE LBFK JDHI

À la génération suivante, les lettres D B H F L J tombent. Le groupe 1 a besoin de poisson et prend B, le groupe 2 aussi, qui prend D ; le groupe 3 a besoin de viande et prend F, le groupe 4 aussi, qui prend H ; le groupe 5 a besoin de nourriture végétale et prend J, le groupe 6 aussi, qui prend I :

FJCB HLAD JBGF LDEH BFKJ DHIL

C'est maintenant le tour des lettres F H J L B D de tomber. À court de viande, les groupes 1 et 2 s'allient avec H et F respectivement ; à court de nourriture végétale, les groupes 3 et 4 s'allient avec L et J ; à court de poisson, les groupes 5 et 6 s'allient avec D et B :

JCBH LADF BGFL DEHJ FKJD HILB

J L B D F H tombent, et les *orisha* mâles reviennent en tête :

CBHL ADFJ GFLD EHJB KJDH ILBF

Comme il existe, dit-on, deux cent un *orisha* dont on peut admettre que la moitié sont mâles, et un nombre considérable de « présages », d'animaux et de plantes servant à dénoter les empêchements au mariage, le nombre des combinaisons possibles est très élevé (Dennett, p. 176-180).

Certes, nous n'avons là qu'une théorie en forme d'apologue. L'auteur qui l'a recueillie cite divers faits qui paraissent, sinon la contredire, au moins suggérer que les choses ne fonctionnaient pas de son temps avec cette belle régularité. Mais, théorie pour théorie, il nous semble que les Yoruba, mieux que les ethnologues, ont su mettre en lumière l'esprit d'institutions et de règles qui, dans leur société comme dans beaucoup d'autres, offrent un caractère intellectuel et prémédité*. Les images sensibles y interviennent sans doute, mais à titre de symboles : ce sont les jetons d'un jeu combinatoire qui consiste à les permuter suivant des règles sans jamais perdre de vue les signifiants empiriques dont ils tiennent provisoirement lieu.

CHAPITRE V

CATÉGORIES, ÉLÉMENTS, ESPÈCES, NOMBRES

S'interrogeant sur la nature de la pensée mythique, Boas concluait en 1914 que « le problème essentiel » était de savoir pourquoi les récits qui concernent les hommes « manifestaient une si grande et constante prédilection pour les animaux, les corps célestes, et autres phénomènes naturels personnifiés » (Boas *5*, p. 490). Ce problème demeure,

* L'exemple des Ashanti, où le fils hérite des prohibitions alimentaires du père et la fille, de la mère, suggère également que l'esprit de tels systèmes est plutôt « logique » que « généalogique ».

en effet, comme le dernier résidu des spéculations sur le totémisme, mais il semble possible d'en donner la solution[1].

Nous avons déjà établi que les croyances et coutumes hétérogènes, arbitrairement rassemblées sous l'étiquette du totémisme, ne reposent pas sur l'idée d'un rapport substantiel entre un ou plusieurs groupes sociaux et un ou plusieurs domaines naturels. Elles s'apparentent à d'autres croyances et pratiques, directement ou indirectement liées à des schèmes classificatoires permettant de saisir l'univers naturel et social sous forme de totalité organisée. Les seules distinctions qu'on puisse introduire entre tous ces schèmes se ramènent à des préférences, qui ne sont jamais exclusives, pour tel ou tel niveau de classification.

En effet, tous les niveaux de classification offrent un caractère commun : quel que soit celui que la société considérée met en avant, il faut qu'il autorise — et même qu'il implique — le recours possible à d'autres niveaux, analogues d'un point de vue formel au niveau privilégié, et qui ne diffèrent que par leur position relative au sein d'un système global de référence opérant au moyen d'une paire de contrastes : entre général et spécial d'une part, entre nature et culture d'autre part.

L'erreur des tenants du totémisme fut de découper arbitrairement un niveau de classification : celui formé par référence aux espèces naturelles, et de lui donner la valeur d'une institution. Mais comme tous les niveaux, celui-ci n'est qu'un parmi d'autres, et il n'y a aucune raison de le déclarer plus important, disons, que le niveau de classification opérant à l'aide de catégories abstraites, ou que celui utilisant des classes nominales. Le fait significatif est moins la présence — ou l'absence — de tel ou tel niveau, que l'existence d'une classification « à pas variable », donnant au groupe qui l'adopte, sans changer d'instrument intellectuel, le moyen de se mettre « au point » sur tous les plans, du plus abstrait au plus concret, et du plus culturel au plus naturel.

Dans son étude déjà citée, Boas doutait que la prédilection si fréquente pour les classifications inspirées d'un modèle naturel pût s'expliquer par « le caractère distinct et individualisé des espèces animales [...] qui, plus facilement qu'aux membres indifférenciés de l'espèce humaine, permettrait de leur assigner des rôles dans un récit[2] » (*loc. cit.*). Il nous semble pourtant que Boas effleurait là une importante vérité. Pour la reconnaître, il aurait suffi que, contrairement

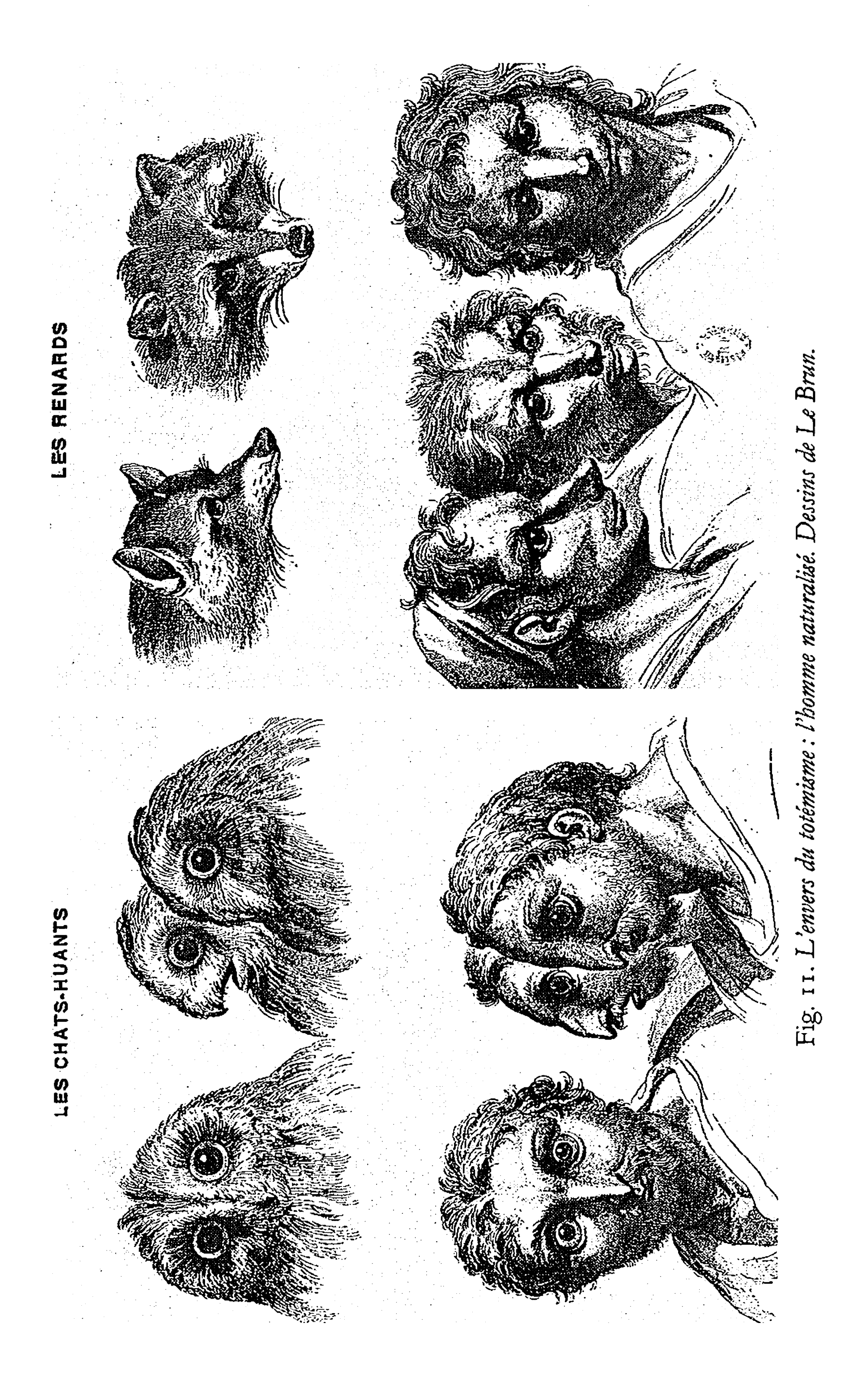


Fig. 11. *L'envers du totémisme : l'homme naturalisé. Dessins de Le Brun.*



Fig. 12. *L'envers du totémisme : la nature humanisée.*
Dessins de Grandville.

à une position souvent affirmée, Boas ne réduisît pas le conte ou le mythe à un simple récit, et qu'il acceptât de rechercher, derrière le discours mythique, le schème fait d'oppositions discontinues qui préside à son organisation. D'autre part, la « distinctivité » naturelle des espèces biologiques ne fournit pas à la pensée un modèle définitif et immédiat, mais plutôt un moyen d'accès à d'autres systèmes distinctifs qui viennent à leur tour retentir sur le premier. En fin de compte, si les typologies zoologiques et botaniques sont utilisées plus souvent et plus volontiers que les autres, ce ne peut être qu'en raison de leur position intermédiaire, à égale distance logique entre les formes extrêmes de classification, catégoriques et singulières. Dans la notion d'espèce, en effet, le point de vue de l'extension et celui de la compréhension s'équilibrent : considérée isolément, l'espèce est une collection d'individus ; mais, par rapport à une autre espèce, c'est un système de définitions. Ce n'est pas tout : chacun de ces individus, dont la collection théoriquement illimitée forme l'espèce, est indéfinissable en extension, puisqu'il constitue un organisme, lequel est un système de fonctions. La notion d'espèce possède donc une dynamique interne : collection suspendue entre deux systèmes, l'espèce est l'opérateur qui permet de passer (et même y oblige) de l'unité d'une multiplicité à la diversité d'une unité.

Comme nous l'avons montré ailleurs (*6*, p. 536-538), Bergson a entrevu l'importance du rôle qu'en raison de sa structure logique la notion d'espèce pourrait jouer dans la critique du totémisme. Mais il y a tout lieu de craindre que, s'il avait dû préciser son interprétation, il ne l'eût limitée à l'aspect subjectif et pratique du rapport entre l'homme et le monde naturel, tel que l'illustre le cas du commensal demandant « ce qu'il y a aujourd'hui à déjeuner », et dont la curiosité est pleinement satisfaite par la réponse : « du veau ». En vérité, l'importance de la notion d'espèce s'explique moins par une propension de l'agent pratique à la dissoudre dans un genre, pour des raisons biologiques et utilitaires (ce qui reviendrait à étendre à l'homme la formule célèbre : « c'est l'herbe en général qui attire l'herbivore*[3] »), que par son objectivité

* Aussi fausse, d'ailleurs, dans le cas de l'animal que dans celui de l'homme : les efforts pour établir en Afrique des parcs naturels, destinés à la préservation des espèces menacées, se heurtent à la difficulté que, même si la superficie des pâturages est suffisante, les animaux ne les utilisent que comme port d'attache, et se rendent fort loin en dehors des limites de la réserve, en quête

présomptive : la diversité des espèces fournit à l'homme l'image la plus intuitive dont il dispose, et elle constitue la manifestation la plus directe qu'il sache percevoir de la discontinuité ultime du réel : elle est l'expression sensible d'un codage objectif.

Il est frappant, en effet, que, pour expliquer la diversité des espèces, la biologie moderne s'oriente vers des schémas qui ressemblent à ceux de la théorie de la communication[4]. Nous ne pouvons pas nous avancer sur un terrain où les problèmes échappent à la compétence de l'ethnologue. Mais s'il était vrai que, comme des biologistes l'admettent, les quelque deux millions d'espèces vivantes dussent être interprétées, dans leur diversité anatomique, physiologique et éthologique, en fonction de formules chromosomiques dont chacune se réduirait à une périodicité distinctive dans la distribution de quatre termes sur la chaîne moléculaire[5], alors nous tiendrions peut-être la raison profonde de la signification privilégiée reconnue par l'homme à la notion d'espèce. Nous comprendrions comment cette notion peut fournir un mode d'appréhension sensible d'une combinatoire objectivement donnée dans la nature, et que l'activité de l'esprit et la vie sociale elle-même ne font que lui emprunter pour l'appliquer à la création de nouvelles taxinomies. De cette fascination obscure, exercée toujours et partout sur les hommes par la notion d'espèce et dont le mystère serait ainsi dévoilé, la fascination obscure exercée par le totémisme sur la pensée des ethnologues ne constituerait plus qu'un cas particulier.

Les sciences naturelles ont longtemps estimé avoir affaire à des « règnes », c'est-à-dire des domaines indépendants et souverains dont chacun était définissable par des caractères propres, peuplé d'êtres ou d'objets entretenant des rapports privilégiés. Cette conception aujourd'hui dépassée, mais qui est encore celle du sens commun, ne pouvait qu'oblitérer la puissance logique et le dynamisme de la notion d'espèce, puisque les espèces apparaissent, sous ce jour, comme des classes inertes et séparées, enfermées dans les limites de leurs « règnes » respectifs. Les sociétés que nous appelons

d'herbes plus riches en protéines que celles des pâturages qu'on prétend leur imposer pour la raison simpliste qu'ils sont suffisamment étendus (Grzimek, p. 20). Ce n'est donc pas l'herbe, mais la différence entre les espèces d'herbe, qui intéresse l'herbivore...

primitives ne conçoivent pas qu'il puisse exister un fossé entre les divers niveaux de classification ; elles se les représentent comme les étapes, ou les moments, d'une transition continue.

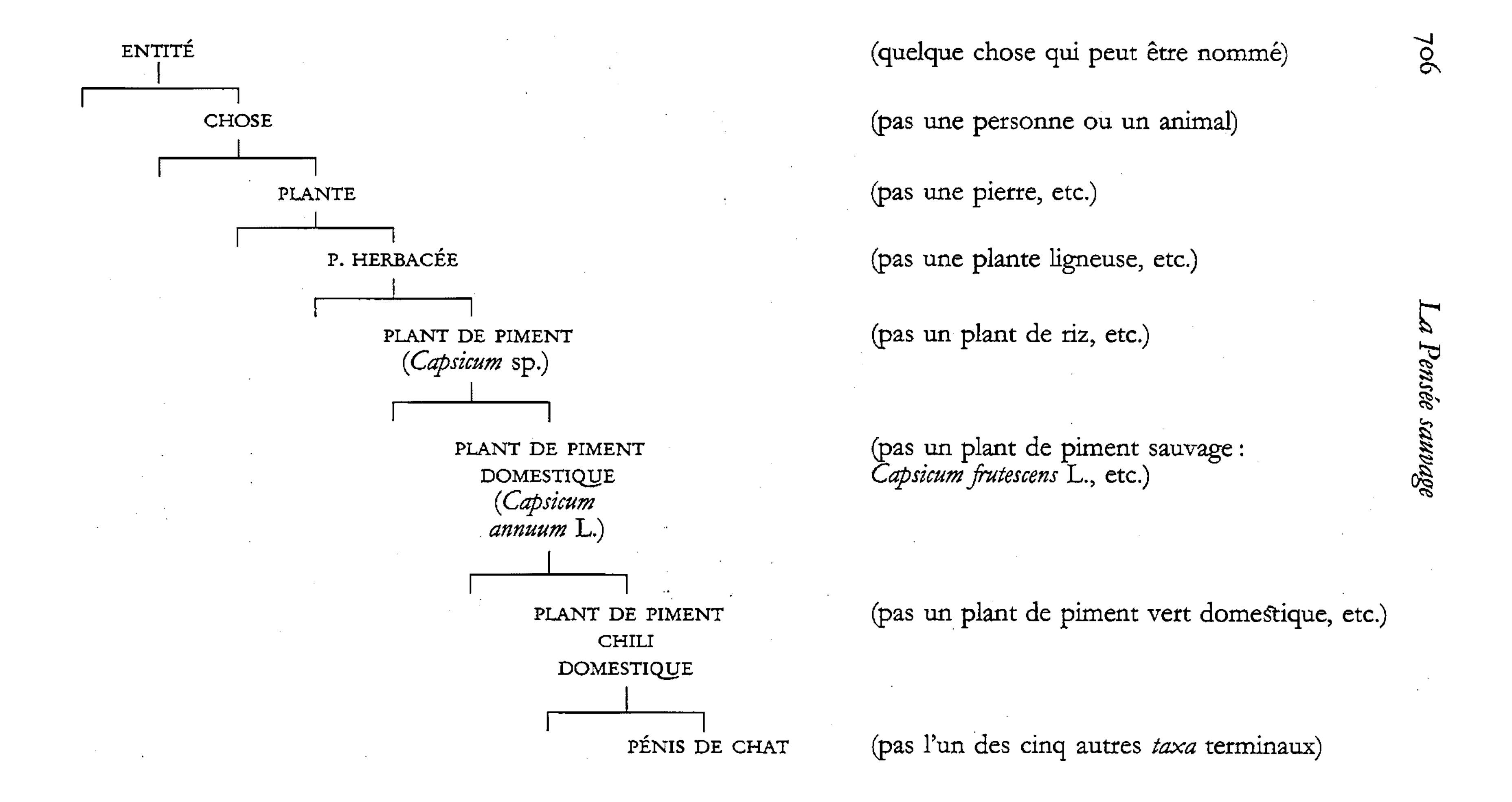
Les Hanunóo du sud des Philippines divisent l'univers en êtres qui peuvent ou ne peuvent pas être nommés. Les êtres nommés se distinguent en choses, ou bien en personnes et en animaux. Quand un Hanunóo prononce le mot « plante », il exclut donc que la chose dont il parle soit une pierre ou un objet manufacturé. La classe « plante herbacée » exclut à son tour d'autres classes de plantes, telle que celle de « plante ligneuse », etc. Parmi les plantes herbacées, la locution « plant de piment » est différentielle par rapport à : « plant de riz », etc. « Piment domestique » exclut « piment sauvage », et « piment chili domestique » exclut « piment vert domestique » ; enfin « pénis-de-chat » précise qu'il s'agit d'un individu ne relevant pas des cinq autres variétés ou *taxa* distinguées par la culture indigène au sein du groupe des piments domestiques (Conklin *4*).

Ce mode opératoire, représentable par une série de dichotomies, a été caractérisé comme suit :

> Dans l'ordre végétal, les Hanunóo distinguent des types qu'on ne saurait confondre avec la notion botanique d'espèce qui n'est pas au même niveau du point de vue des catégories, mais qui offrent néanmoins avec elle un trait commun : les types sont mutuellement exclusifs. Les noms de chacun des 1 625 types recensés* consistent en éléments lexicaux dont le nombre varie de 1 à 5. Chaque type se distingue de tous les autres par un élément au moins. La forme binomiale est la plus fréquente [...] Les ressemblances entre les classifications hanunóo et celles de la science botanique diminuent rapidement quand on se rapproche des catégories les plus hautes et inclusives (Conklin *1*, p. 115-117 et 162).

En effet, les classes recouvrant des catégories linnéennes (plant de piment : *Capsicum* sp., piment domestique : *Capsicum annuum* L., piment sauvage : *Capsicum frutescens* L.) ne se situent ni au même niveau ni du même côté du système dichotomique. Surtout, le domaine de la botanique scientifique ne se présente pas isolé de celui de la botanique

* Dont 500 à 600 seulement comestibles (*loc. cit.*, p. 184) et 406 d'usage purement médicinal (p. 249). Ces 1 625 types, groupés par la pensée indigène en 890 catégories, correspondent pour la science botanique à 650 genres, et environ 1 100 espèces distinctes (*loc. cit.*, p. 162-163).


ENTITÉ
(quelque chose qui peut être nommé)
CHOSE
(pas une personne ou un animal)
PLANTE
(pas une pierre, etc.)
P. HERBACÉE
(pas une plante ligneuse, etc.)
PLANT DE PIMENT (*Capsicum* sp.)
(pas un plant de riz, etc.)
PLANT DE PIMENT DOMESTIQUE (*Capsicum annuum* L.)
(pas un plant de piment sauvage : *Capsicum frutescens* L., etc.)
PLANT DE PIMENT CHILI DOMESTIQUE
(pas un plant de piment vert domestique, etc.)
PÉNIS DE CHAT
(pas l'un des cinq autres *taxa* terminaux)

populaire, telle que la pratiquent le jardinier et la ménagère ; et il n'est pas davantage isolé des catégories du philosophe et du logicien. Situé à mi-chemin entre les deux autres, il permet de passer de l'un à l'autre, et de conceptualiser chaque niveau à l'aide d'un code emprunté à un autre niveau (*cf.* diagramme ci-contre).

Les Subanun, autre tribu des Philippines, classent les maladies selon le même principe. Ils commencent par distinguer les blessures des maladies de peau qu'ils subdivisent en « inflammation », « ulcère » et « teigne », chacune de ces trois formes étant ultérieurement spécifiée à l'aide de plusieurs oppositions binaires : simple/multiple, ouvert/caché, grave/léger, superficiel/profond, distal/proximal (Frake).

★

Tous les documents rassemblés aux chapitres I et II se conjuguent avec ces exemples pour établir la fréquence de taxinomies zoologiques et botaniques qui ne constituent pas des domaines séparés, mais qui font partie intégrante d'une taxinomie globale et dynamique dont la structure parfaitement homogène — puisqu'elle consiste en dichotomies successives — garantit l'unité. Il résulte de ce caractère, d'abord, que le passage est toujours possible de l'*espèce* à la *catégorie* ; ensuite qu'aucune contradiction n'apparaît, entre le *système* (qui s'impose au sommet) et le *lexique*, dont le rôle devient prépondérant au fur et à mesure qu'on descend l'échelle des dichotomies. Le problème du rapport entre *continu* et *discontinu* reçoit ainsi une solution originale, puisque l'univers est représenté sous la forme d'un continuum fait d'oppositions successives.

Cette continuité est déjà apparente dans le schème qui, chez les Indiens Pawnee, préside à la liturgie des rites saisonniers : les poteaux de la cabane où a lieu la célébration sont choisis, selon leur orientation, parmi quatre essences d'arbres peints de couleurs différentes, correspondant elles-mêmes aux directions qui symbolisent les saisons, dont la réunion forme l'année :

ESPACE	peuplier . . .	blanc . . .	sud-ouest	sud ... été	année	TEMPS
	négundo . . .	rouge . . .	sud-est . . .			
	orme	noir	nord-est . .	nord ... hiver		
	saule	jaune . . .	nord-ouest			

Le même passage explicite de l'espèce, ou du groupe d'espèces, à un système de propriétés ou de catégories peut être illustré par des exemples mélanésiens. Nous avons déjà noté qu'à Mawatta, île du détroit de Torrès, les clans à noms animaux sont groupés, selon l'espèce, en terrestres ou marins, guerriers ou pacifiques. Chez les Kiwai, une opposition entre gens du sagou et gens de l'igname est exprimée au moyen de deux emblèmes : celui de la femme nue et celui du rhombe, mais qui est appelé « mère des ignames », et elle correspond aussi à l'alternance des saisons et du régime des vents. Aux îles Trobriand existait une correspondance, propre à chaque clan, entre un oiseau, un mammifère, un poisson, une plante. Les systèmes binaires des Salomon font appel soit à deux oiseaux : coq sauvage et calao ; soit à deux insectes : phasme et mante ; soit à deux divinités, mais qui incarnent des conduites antithétiques : sire Sage et sire Maladroit (Frazer, vol. II, *passim*).

On conçoit donc qu'en fonction du code choisi la rigueur logique des oppositions puisse être inégalement manifeste, sans impliquer pour autant des différences de nature. Les schèmes classificatoires des Sioux offrent un bon exemple, parce qu'ils constituent autant de variations autour d'un thème commun ; seul change le niveau sémantique adopté pour signifier le système.

Toutes les tribus ont des campements circulaires qu'un diamètre idéal divise en deux moitiés. Mais, pour plusieurs d'entre elles, ce dualisme apparent recouvre un principe de tripartition dont la matière symbolique varie de tribu à tribu : les clans des Winnebago sont deux fois plus nombreux dans une des moitiés que dans l'autre (huit et quatre respectivement) ; les dix clans omaha sont exactement répartis entre les moitiés, mais l'une a deux chefs, l'autre un seul ; chez les Osage, on compte sept clans par moitié, mais une moitié se dédouble en sous-moitiés tandis que l'autre est homogène. Dans les trois cas, et quelle que soit la manière dont l'opposition se réalise, c'est la moitié du haut ou du ciel qui illustre la forme simple, celle du bas ou de la terre la forme complexe.

D'autre part et pour s'en tenir au système des moitiés, l'opposition haut/bas, si elle est implicite dans tous les groupes, n'est pas toujours celle explicitement formulée. On la trouve, en effet, dénotée de diverses façons, qui peuvent

être exclusivement présentes ou juxtaposées : ciel/terre, tonnerre/terre, jour/nuit, été/hiver, droite/gauche, ouest/est, mâle/femelle, paix/guerre, paix-guerre/police-chasse, activités religieuses/activités politiques, création/conservation, stabilité/mouvement, sacré/profane... Selon les groupes enfin (ou dans le même groupe, selon les circonstances) c'est tantôt l'aspect binaire, tantôt l'aspect ternaire qui est mis au premier plan ; certains, comme les Winnebago, les composent en système quinaire, tandis que les Ponca décomposent la structure dualiste en système carré : terre et eau, feu et vent.

De même, chez les Algonkin, on peut remonter de la multiplicité apparemment non significative des quarante ou cinquante clans ojibwa, mais déjà regroupables en clans à mammifères, clans à poissons, clans à oiseaux, au schème plus explicite des Mohican (où les clans étaient répartis en trois phraties, formées respectivement des clans du loup, de l'ours, du chien, de l'opossum, pour l'une ; de la petite tortue, de la grande tortue, de la tortue de vase, de l'anguille, pour l'autre ; et du dindon, de la grue, de la poule, pour la troisième), au schème delaware, simplifié à l'extrême et dont la logique est immédiatement apparente, puisqu'il n'y a plus que trois groupes, respectivement loup, tortue et dindon, et dont la correspondance est claire à la terre, à l'eau et à l'air.

Le vaste corpus des rites des Osage recueilli et publié par La Flesche et auquel nous nous sommes déjà référé (p. 621) offre en abondance des illustrations, qui sont parfois des démonstrations, de la convertibilité réciproque des « classificateurs concrets » : animaux et plantes, et des « classificateurs abstraits », tels que les nombres, les directions et les orients. Ainsi, l'arc et les flèches figurent dans la liste des noms claniques, mais il ne s'agit pas là, seulement, d'objets manufacturés. Le texte des prières et des invocations révèle qu'une flèche est peinte en noir, l'autre en rouge, et que cette opposition de couleur correspond à celle du jour et de la nuit ; le même symbolisme se retrouve dans les couleurs de l'arc rouge sur sa face interne, noir sur sa face externe : tirer à l'arc rouge et noir, en utilisant alternativement une flèche rouge et une flèche noire, c'est exprimer l'être du temps, lui-même mesuré par l'alternance du jour et de la nuit (*cf.* La Flesche *2*, p. 99, et *3*, notamment p. 207, 233, 364-365).

Non seulement les classificateurs concrets servent à véhiculer des notions, mais ils peuvent aussi, sous leur forme sensible, attester qu'un problème logique a été résolu, ou une contradiction surmontée. Un rite complexe des Osage accompagne la confection d'une paire de mocassins pour l'officiant. Cette attention particulière réservée à un élément du costume pourrait surprendre, si l'analyse des textes ne décelait dans le mocassin bien autre chose que sa fonction utilitaire : le mocassin, objet culturel, s'oppose à l'herbe « mauvaise » que le marcheur foule et écrase ; il correspond ainsi au guerrier, qui écrase ses ennemis. Or il se trouve que, dans le schème socio-cosmologique des Osage, la fonction guerrière connote la moitié terre, à laquelle l'herbe est également rattachée. La symbolique particulière du mocassin est donc en contradiction avec la symbolique générale, puisque, pour la première, le mocassin est « anti-terre », alors qu'il est congru à la terre pour la seconde. La minutie du rituel s'éclaire par la mise en évidence de ce qu'on aimerait appeler l'instabilité logique d'un objet manufacturé : instabilité qu'une technique de fabrication, hautement ritualisée, sert précisément à pallier (*cf. loc. cit. 3*, p. 61-67).

Dans la pensée osage, l'opposition majeure et la plus simple, celle douée aussi de la plus grande puissance logique, est celle des deux moitiés : *Tsi'-zhu* : ciel, et *Hon'-ga*, subdivisée en *Hon'-ga* proprement dit : terre ferme, et *Wa-zha'-zhe* : eau. À partir de là, une grammaire complexe s'élabore, au moyen d'un système de correspondances avec des domaines plus concrets ou plus abstraits, mais au sein desquels le schème initial, agissant comme catalyseur, déclenche la cristallisation d'autres schèmes, binaires, ternaires, quaternaires, ou d'ordre numérique plus élevé. D'abord les orients, puisque, dans la cabane initiatique, ciel et terre s'opposent comme nord et sud, et terre ferme et eau comme est et ouest, respectivement.

En second lieu, une numérologie mystique découle de l'opposition du pair et de l'impair. Comme nous l'avons indiqué dans un autre chapitre, le chiffre 6 appartient à la moitié ciel, le chiffre 7 à la moitié terre, et leur total 13 correspond, sur le plan cosmologique, au nombre des rayons du soleil levant (qui est un *demi-soleil*) et, sur le plan social, à celui des actions d'éclat que doit compter à son actif un guerrier accompli (qui est un *demi-homme*, puisque la fonction

guerrière est l'apanage de l'une des deux moitiés dont l'assemblage forme la tribu*).

Ainsi la qualité et l'unité des deux grandes divisions de la tribu peuvent être symbolisées sous la forme d'un homme ou d'un animal, mais la division *Hon'-ga* doit toujours représenter le côté droit de l'homme ou de l'animal, et la division *Tsi'-zhu* le côté gauche. Cette notion d'une dualité et d'une unité de nature ne se reflétait pas seulement dans l'organisation sociale : dans les temps anciens, elle est gravée dans l'esprit des individus sous forme de conduites personnelles ; ainsi, quand ils se chaussaient, les membres de la division *Hon'-ga* mettaient en premier le mocassin droit, et ceux de la division *Tsi'-zhu* mettaient d'abord le mocassin gauche (La Flesche *3*, p. 115).

Ouvrons ici une parenthèse pour souligner que cette rigueur méticuleuse dans l'application pratique d'un schème logique n'est pas un phénomène exceptionnel. À Hawaii, la mort d'un chef était marquée par de violentes manifestations de deuil. Les participants portaient le pagne noué autour du cou, et non comme d'habitude autour des reins. Cette inversion vestimentaire du haut et du bas s'accompagnait de licence sexuelle (et sans nul doute elle la signifiait aussi). L'importance de l'opposition entre haut et bas s'exprimait dans un grand nombre d'interdictions : recouvrir un récipient contenant de la nourriture avec un objet quelconque, sur lequel quelqu'un aurait marché ou se serait assis ; s'asseoir ou poser les pieds sur un oreiller, poser la tête sur un coussin, s'asseoir sur un récipient contenant de la nourriture, et, pour les femmes, utiliser comme tampons périodiques d'autres chiffons que ceux provenant de jupes tombant en dessous de la ceinture, etc. :

Quand j'étais petite, les traditionalistes évoquaient souvent cette horrible coutume des Blancs d'inverser parfois le drap de dessous et le drap de dessus, comme s'ils ignoraient que ce qui appartient au haut (*ma luna*) doit rester en haut, et que ce qui appartient au bas (*ma lalo*) doit rester en bas…

Un jour, dans une école de *hula* dirigée par mon cousin 'Ilala-'ole-o-Ka'ahu-manu, une élève étourdie se drapa l'épaule avec sa robe. Le maître du *hula* la réprimanda durement en disant : « Ce qui appartient au-dessus doit rester en dessus, et ce qui appartient au-dessous doit rester en dessous » (*Ko luna, no luna no ia ; ko lalo no lalo no ia*) (Handy et Pukui, p. 182 et p. 11, 12, 157).

* Nous devons prendre la responsabilité de cette interprétation qui ne se trouve pas dans les textes.

Des études récentes (Needham *3*, Beidelman) montrent le raffinement avec lequel des tribus africaines du Kenya et du Tanganyika exploitent l'opposition, pour elles fondamentale, entre droite et gauche (plutôt, semble-t-il, au niveau de la main qu'à celui du pied, mais nous avons rendu compte de l'attention particulière prêtée par les Osage aux extrémités inférieures). Pour les gestes de l'amour, l'homme kaguru emploie la main gauche, la femme kaguru la main droite (c'est-à-dire les mains qui sont respectivement impures pour chaque sexe). Le premier paiement au guérisseur, avant que ne débute le traitement, est fait de la main droite, le dernier de la main gauche, etc. Les Bororo d'Afrique, qui sont des Peul nomades de la zone sahélienne nigérienne, semblent associer, comme les Kaguru, le côté droit à l'homme et — dans l'ordre temporel — à l'avant, le côté gauche à la femme et à l'après* ; symétriquement, la hiérarchie masculine va du sud au nord, la hiérarchie féminine du nord au sud. Il s'ensuit qu'au campement la femme range ses calebasses en ordre de tailles décroissantes, plaçant la plus grosse au sud, tandis que l'homme attache ses veaux dans l'ordre inverse (Dupire).

Revenons maintenant aux Osage. On a vu que chez eux le chiffre 13 totalise d'abord les deux groupes sociaux, la droite et la gauche, le sud et le nord, l'été et l'hiver ; en suite de quoi il se spécifie concrètement et se développe logiquement. Dans l'image du soleil levant, où l'homme qui la contemple vénère la source de toute vie (regardant ainsi vers l'est, ce qui met effectivement le sud à sa droite et le nord à sa gauche**), le chiffre 13 peut symboliser l'union de deux termes : 6 et 7, ciel et terre, etc. Mais, en tant qu'il se rapporte à un astre, le symbolisme solaire est particulièrement affecté à la moitié ciel. D'où l'émergence d'autres spécifications concrètes du chiffre 13, celles-là réservées aux sous-

* Pour un système spatio-temporel analogue dans la même région, *cf.* Diamond.

** L'officiant est peint en rouge, pour exprimer l'aspiration ardente que le soleil rende sa vie profitable et féconde, et qu'il le bénisse par une longue descendance. Quand le corps entier a été peint en rouge, une ligne noire est tracée sur le visage, remontant d'une joue au milieu du front, et redescendant jusqu'à l'autre joue. Cette ligne représente le sombre horizon de la terre, et on l'appelle « piège » ou enceinte dans laquelle toute vie est enfermée et gardée captive (La Flesche *3*, p. 73).

groupes de l'autre moitié : 13 empreintes d'ours pour représenter les actions d'éclat des clans de la terre ferme, 13 saules pour celles des clans de l'eau (La Flesche *3*, p. 147).

Treize est donc l'expression d'une double totalité humaine : collective puisque la tribu est formée de deux moitiés asymétriques (quantitativement : l'une préposée à la paix, l'autre à la guerre) ; et individuelle, mais également asymétrique (la droite et la gauche). Comme totalité, cette union du pair et de l'impair, du collectif et de l'individuel, du social et de l'organique, sera démultipliée sous l'effet du schème cosmologique ternaire : il y aura un « treize » de ciel, un « treize » de terre, un « treize » d'eau. À ce codage par éléments s'ajoutera enfin un codage par espèces où deux groupes, respectivement composés de sept et six « animaux », se dédoublent par l'apparition d'antagonistes, portant ainsi à vingt-six (comme on pouvait le prévoir) le nombre des unités du système pris au niveau le plus concret. Les sept animaux et leurs antagonistes forment le tableau suivant :

animaux	*antagonistes*
lynx	cerf aux bois courbés, mâle, jeune
loup gris	cerf aux bois gris, mâle, jeune
puma mâle	cerf aux bois noirs, mâle, adulte
ours noir mâle	monticule plein de larves (insectes ?)
bison mâle	falaise, paroi
élan	plante dont les fleurs se tournent vers le soleil (*Silphium laciniatum*)
cerf*	pas d'antagoniste : sa force est dans la fuite

Le système des six animaux est moins net. Il comprend deux variétés de hiboux, opposées l'une et l'autre au raton laveur mâle (jeune et adulte respectivement), l'aigle royal opposé au dindon, enfin, semble-t-il, la moule fluviale (dont

* La conduite craintive du cerf vient de ce qu'il n'a pas de vésicule biliaire. Son rôle est double : alimentaire, sa viande étant considérée comme la source la plus régulière de nourriture animale, comparable de ce point de vue à la nourriture végétale provenant des quatre plantes essentielles : *Nelumbo lutea*, *Apios apios*, *Sagittaria latifolia*, *Falcata comosa*. Le cerf et ces quatre plantes sont la base même de la vie de la tribu, et le premier rôle des guerriers consiste à défendre les territoires où on les trouve (*loc. cit.*, p. 129-130). D'autre part, le cerf a un rôle culturel : c'est de son corps que proviennent les tendons utilisés par les femmes pour coudre, et par les hommes pour attacher l'empenne des flèches (*loc. cit.*, p. 322). — J'emploie « cerf » par commodité. L'américain *deer* recouvre en fait plusieurs espèces de cervidés, de taille moindre que le cerf (qui se dit *elk* ou *wapiti*) et, dans le texte des mythes, pas toujours faciles à distinguer. *Moose* désigne l'élan d'Amérique ou orignal. (Note de 2005-2006.)

la coquille sert à fabriquer les pendants de nacre qui symbolisent le soleil), le poil de bison (?), et la petite pipe (?).

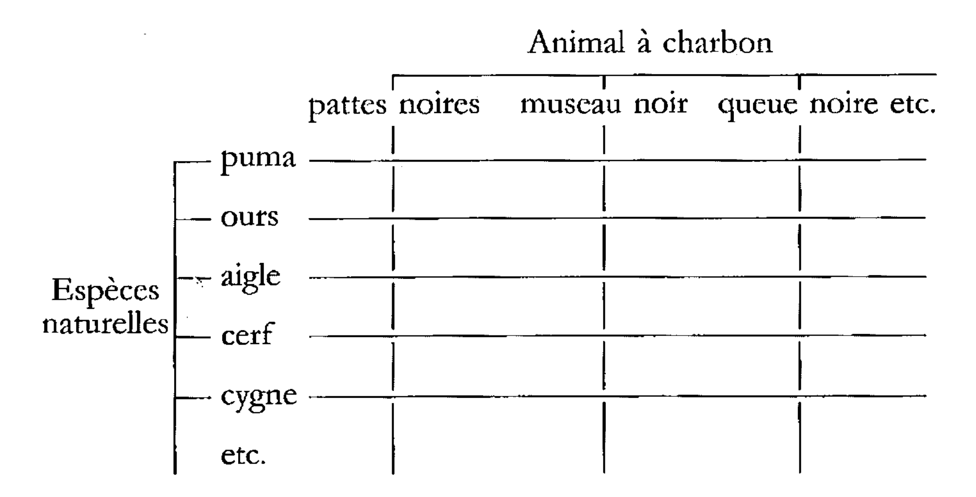
Une structure logique — au départ, simple opposition — s'épanouit ainsi en gerbe, dans deux directions : l'une abstraite, sous forme d'une numérologie ; l'autre concrète : d'abord élémentaire, puis spécifique. À chaque niveau, des courts-circuits sémantiques permettent de rejoindre directement les niveaux les plus éloignés. Mais le niveau des espèces, qui est aussi le plus particularisé de ceux que nous avons considérés, ne constitue pas une sorte de limite, ou de point d'arrêt, du système : sans tomber dans l'inertie, celui-ci continue de progresser au moyen de nouvelles détotalisations et retotalisations, qui peuvent s'effectuer sur plusieurs plans.

Chaque clan possède un « symbole de vie » — totem ou divinité — dont il adopte le nom : puma, ours noir, aigle royal, jeune cerf, etc. Les clans se définissent ainsi, les uns par rapport aux autres, au moyen d'un écart différentiel. Cependant, les textes rituels fondent chaque choix distinctif sur un système de caractères invariants, supposé commun à toutes les espèces : chacun affirme d'elle-même ce que déclare pour son compte, par exemple, le puma :

Contemple le dessous de mes pattes, il est de couleur noire,
J'ai fait mon charbon du dessous de mes pattes,
Quand les tout petits [les hommes] feront aussi leur charbon de la peau de mes pattes,
Ils auront toujours du charbon qui pénétrera facilement leur épiderme pendant qu'ils suivront la route de la vie.
Contemple le bout de mon nez qui est de couleur noire, etc.
Contemple la pointe de mes oreilles qui de couleur noire, etc.
Contemple l'extrémité de ma queue qui est de couleur noire, etc.
(La Flesche *2*, p. 106-107).

Chaque animal est ainsi décomposé en parties, selon une loi de correspondance (museau = bec, etc.) et les parties équivalentes sont regroupées entre elles, puis toutes ensemble, en fonction du même caractère pertinent : la présence de parties « charbonneuses », à cause du rôle protecteur attribué par les Osage au feu et à son produit le charbon, enfin et par voie de conséquence, à la couleur noire : la « chose noire », le charbon, fait l'objet d'un rite spécial auquel sont astreints les guerriers avant de partir au combat. S'ils négligent de se noircir le visage, ils perdront le droit de récapituler leurs actions d'éclat et de prétendre aux

honneurs militaires (La Flesche *3*, p. 327 *sq*.). On a donc déjà un système à deux axes, l'un réservé aux diversités, l'autre aux similitudes :



La démarche analytique, qui permet de passer des catégories aux éléments et des éléments aux espèces, se prolonge donc par une sorte de démembrement idéal de chaque espèce, qui rétablit progressivement la totalité sur un autre plan.

Ce double mouvement de détotalisation et de retotalisation s'effectue aussi sur un plan diachronique, comme le montrent, dans le rite de vigile, les admirables chants de l'ours et du castor (représentant respectivement la terre et l'eau) qui méditent sur l'hivernage proche et s'y préparent en conformité avec leurs mœurs particulières (ici dotées d'une signification symbolique), afin que l'arrivée du printemps et leurs forces rétablies puissent apparaître comme les gages de la longue vie promise aux hommes : « Après que six lunes eurent passé [...] l'ours procéda à un examen détaillé de son corps. » Il énumère les marques de son amaigrissement (c'est-à-dire d'un corps diminué, mais qui, parce qu'il est resté vivant, atteste davantage encore la puissance de la vie : surface corporelle réduite, orteils recroquevillés, chevilles ridées, muscles relâchés, ventre flasque, côtes saillantes, bras mous, menton pendant, coins des yeux plissés, front dégarni, poils rares). Il dépose alors ses empreintes, symboles des actions guerrières, six d'un côté, sept de l'autre, puis il sort d'un pas rapide « pour gagner une contrée dont l'air était rendu vibrant par la chaleur du soleil » (La Flesche *3*, p. 148-164).

La structure synchronique de la tribu, telle qu'elle s'exprime dans la répartition en trois groupes élémentaires eux-mêmes divisés en clans porteurs de noms totémiques, n'est d'ailleurs, on l'a vu*, qu'une projection, dans l'ordre de la simultanéité, d'un devenir temporel que les mythes décrivent en termes de successivité : quand les premiers hommes apparurent sur la terre (d'après cette version, venus du ciel ; une autre version [Dorsey, *1*] les fait venir du monde souterrain), ils se mirent en marche dans leur ordre d'arrivée : d'abord les gens de l'eau, puis ceux de la terre, enfin ceux du ciel (La Flesche *2*, p. 59-60) ; mais, comme ils trouvèrent la terre couverte d'eau, ils firent appel, pour les guider vers des lieux habitables, d'abord à l'araignée d'eau, puis au dytique, ensuite à la sangsue blanche, enfin à la sangsue noire (*ibid.*, p. 162-165).

On voit donc qu'en aucun cas l'animal, le « totem » ou son espèce ne peut être saisi comme entité biologique ; par son double caractère d'organisme — c'est-à-dire de système — et d'émanation d'une espèce — qui est un terme dans un système —, l'animal apparaît comme un outil conceptuel aux multiples possibilités, pour détotaliser et pour retotaliser n'importe quel domaine, situé dans la synchronie ou la diachronie, le concret ou l'abstrait, la nature ou la culture.

À proprement parler, ce n'est donc jamais l'aigle qu'invoquent les Osage. Car, selon les circonstances et selon les moments, il s'agit d'aigles de différentes espèces : aigle royal (*Aquila chrysaëtos*, L.), aigle tacheté (même espèce), aigle chauve (*Haliaeetus leucocephalus*), etc. ; de différentes couleurs : rouge, blanc, tacheté, etc. ; enfin, considérés à des moments différents de leur existence : jeune, adulte, vieux, etc. Cette matrice tridimensionnelle, véritable système *au moyen* d'une bête, et non la bête elle-même, constitue l'objet de pensée et fournit l'outil conceptuel**. Si l'image n'était aussi triviale, on serait tenté de comparer cet outil aux ustensiles formés d'un croisillon de lames métalliques, qui servent à débiter les pommes de terre en lamelles ou en quartiers : une grille « préconçue » est appliquée sur toutes les situations empiriques, avec lesquelles elle a suffisamment d'affinités pour

* *Cf.* plus haut, p. 630-631.

** « Nous ne croyons pas, expliquait un Osage, que, comme le disent les légendes, nos ancêtres étaient réellement des quadrupèdes, des oiseaux, etc. Ces choses sont seulement *wa-wi'-ku-ska'-ye* (des symboles) de quelque chose de plus haut » (J. O. Dorsey *1*, p. 396).

que les éléments obtenus en toutes circonstances préservent certaines propriétés générales. Le nombre des morceaux n'est pas toujours le même, ni la forme de chacun absolument identique, mais ceux qui viennent du pourtour, au pourtour...

★

Classificateur moyen (et, de ce fait, le plus rentable et le plus fréquemment employé), le niveau des espèces peut élargir son réseau vers le haut, c'est-à-dire en direction des éléments, des catégories et des nombres, ou le resserrer vers le bas, en direction des noms propres. Ce dernier aspect sera considéré en détail au chapitre suivant. Le réseau engendré par ce double mouvement est lui-même recoupé à tous les niveaux, puisqu'il existe un grand nombre de manières différentes de signifier ces niveaux et leurs ramifications : appellations, différences vestimentaires, dessins ou tatouages corporels, manières d'être ou de faire, privilèges et prohibitions. Chaque système se définit ainsi par référence à deux axes, l'un horizontal, l'autre vertical, qui correspondent, jusqu'à un certain point, à la distinction saussurienne entre rapports syntagmatiques et rapports associatifs. Mais, à la différence du discours, la pensée « totémique » a ceci en commun avec la pensée mythique et la pensée poétique que, comme Jakobson l'a établi pour cette dernière, le principe d'équivalence joue sur les deux plans[6]. Sans que le contenu du message soit modifié, le groupe social peut le coder sous forme d'une opposition catégorique : haut/bas, ou élémentaire : ciel/terre, ou bien encore spécifique : aigle/ours, c'est-à-dire au moyen d'éléments lexicaux différents. Et pour assurer la transmission du message, le groupe social a également le choix entre plusieurs procédés syntactiques : appellations, emblèmes, conduites, prohibitions, etc., employés seuls ou associés*.

* Envisagés séparément, dans leurs parties constitutives et dans leurs relations respectives avec le milieu environnant, une villa de banlieue et un château fort sont des ensembles syntagmatiques : leurs éléments entretiennent entre eux des rapports de contiguïté : contenant et contenu, cause et effet, fin et moyen, etc. Ce que, comme bricoleur, Mr. Wemmick, des *Grandes Espérances*, a entrepris et réalisé (*cf.* plus haut, p. 577) consiste dans l'instauration de rapports paradigmatiques entre les éléments de ces deux chaînes : pour signifier sa demeure, il peut choisir entre villa et château ; pour signifier la

Si la tâche n'était pas énorme, on pourrait entreprendre une classification de ces classifications. On distinguerait alors des systèmes selon le nombre de catégories qu'ils utilisent — de deux à plusieurs dizaines — et selon le nombre et le choix des éléments et des dimensions. On les distinguerait ensuite en macro- et micro-classifications, le premier type étant caractérisé par l'admission au rang de totems d'un grand nombre d'espèces animales et végétales (les Aranda en reconnaissent plus de quatre cents), le second, par des totems tous inscrits, si l'on peut dire, dans les limites d'une même espèce, comme font en Afrique les Banyoro et les Bahima dont les clans se nomment d'après des types particuliers ou des parties de vache : vache striée, vache brune, vache pleine, etc. ; langue, tripes, cœur, rognons de vache, etc. Les systèmes sont également repérables d'après le nombre de leurs dimensions : certains était purement animaux, d'autres purement végétaux, d'autres faisant appel aux objets manufacturés, d'autres enfin juxtaposant un nombre variable de dimensions. Ils peuvent être simples (un nom ou un totem par clan), ou multiples, comme dans ces tribus mélanésiennes qui définissent chaque clan par une pluralité

pièce d'eau, entre bassin et douve ; pour signifier l'accès, entre perron et pont-levis ; pour signifier ses laitues, entre salades et réserves de vivres. Comment y est-il parvenu ? — Il est clair que, d'abord, son château est un modèle réduit : non pas un château réel, mais un château signifié par des camouflages et des agencements qui ont fonction de symboles. En fait, s'il n'a pas acquis un château réel grâce à ces transformations, il a bel et bien perdu une villa réelle, puisque sa fantaisie l'astreint à de multiples servitudes : au lieu qu'il habite bourgeoisement, sa vie domestique devient une succession de gestes rituels dont la répétition minutieuse sert à promouvoir, comme réalité unique, des rapports paradigmatiques entre deux chaînes syntagmatiques également irréelles : celle du château, qui n'a jamais existé, et celle de la villa, qui a été sacrifiée. Le premier aspect du bricolage est donc de construire un système de paradigmes avec des fragments de chaînes syntagmatiques. — Mais l'inverse est également vrai ; car le château de Mr. Wemmick prend une valeur réelle du fait de la surdité de son vieux père : un château fort est normalement pourvu de canons ; or, l'oreille du père est si dure que seul le bruit du canon peut l'atteindre. Par l'infirmité paternelle, la chaîne syntagmatique initiale, celle de la villa suburbaine, était objectivement rompue. Habitant seuls ensemble, le père et le fils y vivaient juxtaposés, sans qu'un lien quelconque puisse s'établir entre eux. Il suffit que la villa devienne château pour que le canon, tiré quotidiennement à 9 heures, instaure entre eux une forme de communication efficace. Une nouvelle chaîne syntagmatique résulte donc du système de relations paradigmatiques. Un problème pratique est résolu : celui de la communication entre les habitants de la villa, mais grâce à une réorganisation totale du réel et de l'imaginaire, où des métaphores acquièrent une vocation métonymique et inversement.

de totems : un oiseau, un arbre, un mammifère, un poisson. Enfin, les systèmes peuvent être homogènes ; ainsi, par exemple, au Kavirondo où les listes totémiques sont formées d'éléments du même type : crocodile, hyène, léopard, babouin, vautour, corbeau, python, mangouste, grenouille, etc. Et ils peuvent être aussi hétérogènes, comme l'illustrent les listes totémiques des Bateso : mouton, canne à sucre, os de viande bouillie, champignon, antilope (commune à plusieurs clans), vue de l'antilope interdite, crâne rasé, etc., ou encore de certaines tribus du nord-est de l'Australie : passion sexuelle, adolescence, diverses maladies, lieux-dits, natation, copulation, confection d'une lance, vomissement, diverses couleurs, divers états psychiques, chaleur, froid, cadavre, fantôme, divers accessoires du rituel, divers objets manufacturés, sommeil, diarrhée, dysenterie, etc.*.

Une telle classification des classifications est parfaitement concevable, mais elle ne serait réalisable qu'à la condition de dépouiller des documents si nombreux et de tenir compte de dimensions si variées, que, même en se limitant aux sociétés pour lesquelles les informations sont suffisamment riches, précises, et comparables entre elles, on ne pourrait se dispenser de l'aide des machines. Contentons-nous donc d'évoquer ce programme, réservé à l'ethnologie d'un prochain siècle, et revenons aux propriétés les plus simples de ce que, par commodité, nous appellerons l'opérateur totémique. Pour apprécier sa complexité, il suffira de le décrire à l'aide d'un diagramme, et en considérant seulement une petite portion de la cellule, puisque nous la ferons débuter au niveau de l'espèce, et que nous restreindrons arbitrairement à trois le nombre des espèces, et à trois aussi celui des parties du corps (fig. 13).

On voit que l'espèce admet d'abord des réalisations empiriques : espèce Phoque, espèce Ours, espèce Aigle ; chacune comprend une série d'individus (également réduits à trois dans le diagramme) : phoques, ours, aigles. Chaque animal est analysable en parties : tête, cou, pattes, etc., regroupables d'abord au sein de chaque espèce (tête des phoques, cou des phoques, pattes des phoques), puis ensemble, par

* « Il semble que le rôle de totem puisse être tenu par n'importe quel élément durable du milieu physique ou moral, que ce soit une entité d'ordre conceptuel ou, plus souvent, des classes ou espèces de choses, d'activités, d'états ou de qualités, qui se reproduisent fréquemment et sont ainsi considérés comme jouissant d'une existence durable » (Sharp, p. 69).

types de parties : toutes les têtes, tous les cous... Un dernier regroupement restitue le modèle de l'individu, dans son intégrité retrouvée.

L'ensemble constitue donc une sorte d'appareil conceptuel, qui filtre l'unité à travers la multiplicité, la multiplicité à travers l'unité, la diversité à travers l'identité et l'identité à travers la diversité. Doté d'une extension théoriquement illimitée dans son niveau médian, il se contracte (ou s'épanouit) en pure compréhension à ses deux sommets, mais sous des formes symétriques et inverses l'une de l'autre, et non sans subir une sorte de torsion.

Le modèle qui nous sert ici d'illustration ne représente évidemment qu'une très petite fraction du modèle idéal, puisque le nombre des espèces naturelles est de l'ordre de deux millions, celui des individus virtuellement imaginables est sans limites, et puisque les parties du corps ou organes distingués et nommés s'élèvent, dans certains lexiques indigènes, à près de quatre cents (Marsh et Laughlin). Enfin, il

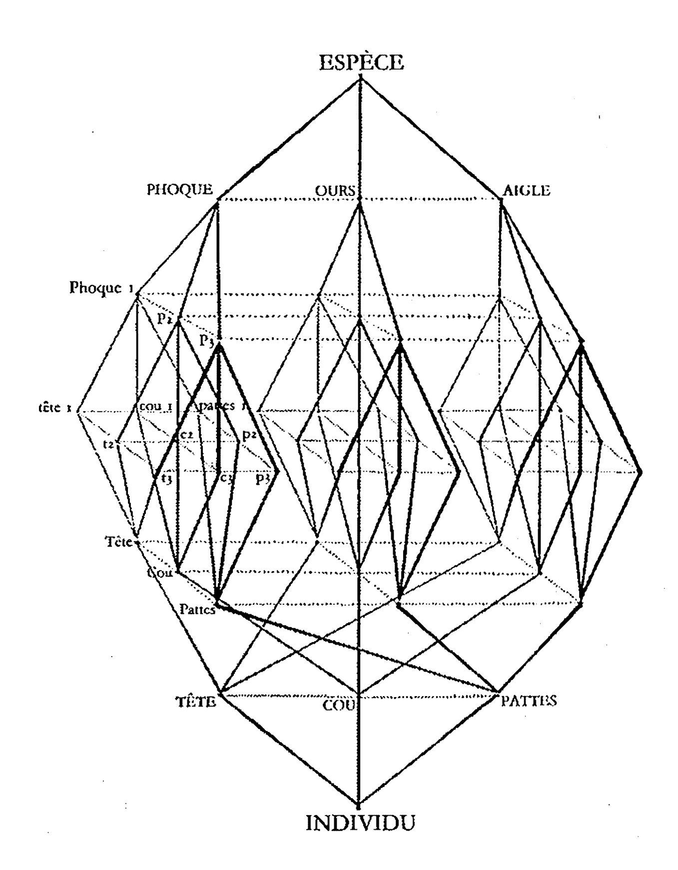


Fig. 13. *L'opérateur totémique.*

n'existe vraisemblablement pas de sociétés humaines qui n'aient fait un inventaire très poussé de leur milieu zoologique et botanique, et qui ne l'aient décrit en termes spécifiques. Est-il possible d'évaluer un ordre de grandeur, ou des limites ? Quand on dépouille les ouvrages ethno-zoologiques et ethno-botaniques, on note que, sauf de rares exceptions, les espèces et variétés recensées semblent être de l'ordre de quelques centaines, trois cents à six cents environ. Mais aucun ouvrage de ce genre n'est exhaustif, puisque limité par le temps dont on a disposé pour recueillir les matériaux, le nombre des informateurs et leur compétence, enfin, la compétence propre de l'enquêteur, l'étendue de ses connaissances et la variété de ses préoccupations. On ne risque donc guère de se tromper en postulant que le chiffre réel doit être sensiblement plus élevé, ce que confirment les meilleurs travaux :

Les Hanunóo classent leur univers botanique local au plus bas niveau de contraste (niveau terminal), en plus de 1 800 *taxa* mutuellement exclusives aux yeux du savoir populaire, alors que les botanistes divisent la même flore — en termes d'espèces — en moins de 1 300 *taxa* définies d'un point de vue scientifique (Conklin *4*).

Ce texte d'un ethnographe spécialiste des problèmes de la taxinomie fait curieusement écho à une remarque de Tylor sur la philosophie rabbinique,

[...] qui assigne, à chacune des 2 100 espèces de plantes par exemple, un ange qui préside à sa destinée du haut du ciel, et qui fonde sur cette idée la prohibition du Lévitique contre les mélanges entre les animaux et entre les plantes (Tylor, vol. II, p. 246).

Dans l'état actuel des connaissances, le chiffre de 2 000 paraît bien correspondre, comme ordre de grandeur, à une sorte de seuil au voisinage duquel se situent la capacité de la mémoire et le pouvoir de définition des ethno-zoologies ou ethno-botaniques fondées sur la tradition orale. Il serait intéressant de savoir si ce seuil possède des propriétés significatives du point de vue de la théorie de l'information.

★

Étudiant récemment les rites d'initiation chez les Senoufo, un observateur a mis en évidence le rôle de cinquante-huit figurines montrées aux novices dans un ordre déterminé, et

qui forment, pour ainsi dire, le canevas de l'enseignement qui leur est imparti. Ces figurines représentent des animaux, des personnages, ou elles symbolisent des types d'activité ; chacune correspond donc à une espèce ou à une classe :

> Les anciens présentent aux néophytes un certain nombre d'objets [...] Cet inventaire, parfois très long, constitue une sorte de lexique des symboles dont les différents modes d'agencement possibles sont indiqués. Dans les *poro* les plus évolués, les hommes apprennent ainsi à manier les supports idéographiques d'une pensée qui parvient à prendre un véritable tour philosophique (Bochet, p. 76).

On ne saurait mieux dire que, dans des systèmes de ce type, il existe un passage constant, et qui s'effectue dans les deux sens, des idées aux images, et de la grammaire au lexique. Ce phénomène, que nous avons souligné à plusieurs reprises, soulève une difficulté. Est-il légitime de postuler comme on pourrait nous reprocher de l'avoir implicitement fait, que de tels systèmes sont motivés à tous les niveaux ? Plus exactement, sommes-nous en présence de systèmes véritables, où les images sont unies aux idées, et le lexique à la grammaire, par des relations constamment rigoureuses, ou ne faut-il pas reconnaître au niveau le plus concret — celui des images et du lexique — une certaine dose de contingence et d'arbitraire, qui inciterait à mettre en doute le caractère systématique de l'ensemble ? Le problème s'est posé chaque fois qu'on a prétendu découvrir une logique des appellations claniques ; or nous avons montré, dans un précédent chapitre, qu'on se heurtait presque toujours à une difficulté qui, au premier abord, peut sembler insurmontable : les sociétés qui prétendent former un système cohérent et articulé (que la « marque » du système soit dans des noms, des conduites, ou des prohibitions) sont aussi des collectivités d'êtres vivants. Même si, consciemment ou inconsciemment, elles appliquent des règles de mariage dont l'effet est de maintenir constants la structure sociale et le taux de reproduction, ces mécanismes ne fonctionnent jamais de façon parfaite ; ils sont d'ailleurs menacés par les guerres, les épidémies, les famines. Il est donc clair que l'histoire et l'évolution démographique bouleverseront toujours les plans conçus par les sages. Dans de telles sociétés, synchronie et diachronie sont engagées dans un conflit constamment renouvelé, et dont il semble que chaque fois la diachronie doive sortir victorieuse.

Rapportées au problème qu'on vient de poser, ces considérations signifient que, plus on descendra vers les groupes concrets, plus aussi on devra s'attendre à trouver des distinctions et des dénominations arbitraires, explicables surtout en fonction d'incidents et d'événements, et qui seront rebelles à tout arrangement logique. « Tout est un totem potentiel », remarque-t-on à propos de tribus du nord-ouest de l'Australie qui comptent déjà, au nombre de leurs totems, des êtres tels que l'« Homme blanc » et le « Marin », bien que les premiers contacts avec la civilisation remontent à une époque récente (Hernandez).

Certaines tribus de Groote Eylandt, à l'est de la terre d'Arnhem, sont réparties en deux moitiés comprenant chacune six clans ; chaque clan possède un ou plusieurs totems hétéroclites : vents, bateau, eau, espèces animales et végétales, pierres. Les totems « vents » sont probablement liés aux visites annuelles insulaires de Macassar, et il en est de même du totem « bateau », comme le prouve un mythe se référant à la fabrication des bateaux par les gens de Macassar, dans l'île Bickerton. D'autres totems ont été empruntés aux indigènes de l'intérieur ; certains, enfin, sont en voie d'être abandonnés, tandis que d'autres ont été récemment introduits.

Par conséquent, conclut l'auteur de ces observations, il serait imprudent de voir, dans le choix et la distribution des totems, un effort pour organiser conceptuellement le milieu naturel en fonction du schème dualiste : « la liste [...] résulte d'un processus historique d'accrétion, plutôt que d'une entreprise systématique ». Il existe des chants totémiques inspirés par des bateaux connus : le *Cora*, le *Wanderer*, et même par les gros avions de transport du type Catalina, une base aérienne ayant été aménagée pendant la guerre dans le territoire d'un clan. De tels faits incitent d'autant plus à admettre que des événements historiques puissent être à l'origine de certains totems, que, dans la langue des tribus en question, le même mot désigne les totems, les mythes, et toute espèce d'objet beau, rare, ou curieux : ainsi un grain de beauté particulièrement séduisant, ou une jolie petite fiole de produit pharmaceutique. En plus des événements, l'inspiration esthétique et l'invention individuelle pèseraient en faveur de la contingence (Worsley)[7].

Dans le premier chapitre de ce livre, nous avons évoqué à plusieurs reprises le rôle de l'imagination esthétique dans l'élaboration des systèmes classificatoires, rôle déjà reconnu

par les théoriciens de la taxinomie, laquelle, dit Simpson, « est aussi un art » (p. 227). Cet aspect du problème n'a donc rien pour nous inquiéter, bien au contraire. Mais que doit-on penser des facteurs historiques ?

Depuis longtemps, les linguistes connaissent le problème, et Saussure l'a résolu avec beaucoup de clarté[8]. Même Saussure, en effet, qui a posé le principe (dont l'évidence nous semble aujourd'hui moins assurée) du caractère arbitraire des signes linguistiques, admet que cet arbitraire comporte des degrés, et que le signe puisse être relativement motivé. Cela est si vrai qu'on peut classer les langues en fonction de la motivation relative de leurs signes : le latin *inimicus* est plus fortement motivé que le français *ennemi* (dans lequel ne se reconnaît pas aussi aisément l'inverse d'*ami*) ; et, pour chaque langue, les signes sont aussi inégalement motivés, le français *dix-neuf* est motivé, le français *vingt* ne l'est pas. Car le mot *dix-neuf* « évoque les termes dont il se compose et d'autres qui lui sont associés ». Si le principe irrationnel de l'arbitraire du signe était appliqué sans restriction, « on aboutirait à la complication suprême ; mais l'esprit réussit à introduire un principe d'ordre et de régularité dans certaines parties de la masse des signes, et c'est là le rôle du relativement motivé ». En ce sens, on peut dire que certaines langues sont plus *lexicologiques* et d'autres, plus *grammaticales* :

> Non que « lexique » et « arbitraire » d'une part, « grammaire » et « motivation relative » de l'autre, soient toujours synonymes ; mais il y a quelque chose de commun dans le principe. Ce sont comme deux pôles entre lesquels se meut tout le système, deux courants opposés qui se partagent le mouvement de la langue : la tendance à employer l'instrument lexicologique, le signe immotivité, et la préférence accordée à l'instrument grammatical, c'est-à-dire à la règle de construction (Saussure, p. 183).

Pour Saussure, par conséquent, la langue va de l'arbitraire à la motivation. En revanche, les systèmes que nous avons examinés jusqu'à présent vont de la motivation à l'arbitraire : les schèmes conceptuels (à la limite, simple opposition binaire) sont constamment forcés pour y introduire des éléments pris ailleurs ; et, n'en doutons pas, ces adjonctions entraînent souvent une modification du système. Parfois aussi, elles ne réussissent pas à s'insérer dans le schème, et l'allure systématique se trouve déréglée, ou provisoirement suspendue.

Cette lutte constante entre l'histoire et le système est tragiquement illustrée par l'exemple des quelque neuf cents survivants d'une trentaine de tribus australiennes, regroupés pêle-mêle dans un camp gouvernemental qui comprenait (en 1934) une quarantaine d'habitations, des dortoirs surveillés et séparés pour les garçons et les filles, une école, un hôpital, une prison, des boutiques, et où les missionnaires (à la différence des indigènes) pouvaient s'en donner à cœur joie : dans un laps de quatre mois, on vit défiler des non-conformistes, des presbytériens, l'Armée du Salut, des anglicans et des catholiques romains...

Nous ne citons pas ces faits dans une intention polémique, mais parce qu'ils rendent hautement improbable le maintien des croyances et des usages traditionnels. Cependant, la première réponse des indigènes au regroupement fut l'adoption d'une terminologie commune et de règles de correspondance, pour harmoniser les structures tribales qui, dans toute la région intéressée, étaient à base de moitiés et de sections. Interrogé sur sa section, un individu pouvait ainsi répondre : « Je suis ceci ou cela dans mon dialecte, donc ici je suis Wungo. »

La répartition des espèces totémiques entre les moitiés ne semble pas faite de manière uniforme, ce qui ne saurait surprendre. Mais on est davantage frappé par les régularités, et par l'esprit systématique dans lequel les informateurs résolvent chaque problème. Sauf dans une région, l'opossum appartient à la moitié Wuturu. Sur la côte, l'eau douce est à la moitié Yangaru, mais dans l'intérieur, elle appartient à la moitié Wuturu. Les indigènes disent : « presque toujours, peau froide va avec Wuturu, et plumes avec Yanguru ». D'où il résulte que la moitié Wuturu possède l'eau, le lézard, la grenouille, etc., et la moitié Yanguru l'émou, le canard, et d'autres oiseaux. Mais là où la grenouille est placée dans la moitié alterne de celle de l'opossum, on appelle un autre principe d'opposition à la rescousse : les deux animaux se déplacent par bonds, et cette ressemblance vient de ce que la grenouille est « le père » de l'opossum ; or, dans une société matrilinéaire, le père et le fils appartiennent à des moitiés opposées :

Quand les informateurs reconstituent la liste des totems de chaque moitié, ils raisonnent invariablement comme suit : les arbres, et les oiseaux qui y font leur nid, sont de la même moitié ; les arbres qui poussent au bord des ruisseaux, ou dans les étangs et marais,

sont de la même moitié que l'eau, les poissons, les oiseaux et plantes aquatiques : « Épervier, dindon, tout ce qui vole travaille ensemble. Le serpent [*Python variegatus*] (*carpet-snake*) et le lézard varan [*Varanus* Gould ?] (*ground goanna*) travaillent ensemble — ils voyageaient ensemble dans les temps anciens » [...] (Kelly, p. 465).

Il arrive parfois que la même espèce figure dans les deux moitiés ; c'est le cas de *Python variegatus* (*carpet-snake*) ; mais les indigènes distinguent quatre variétés, d'après les dessins des écailles, et ces variétés se divisent par paires entre les moitiés. Il en est de même pour les variétés de tortue. Le kangourou gris est wuturu, le rouge yanguru, mais dans les combats ils s'évitent. Un autre groupe indigène répartit l'eau et le feu entre les espèces naturelles : opossum, abeille et le lézard varan (*Varanus eremius* ? *sand goanna*) « possèdent le feu » ; *Python variegatus* (*carpet-snake*), *Leipoa ocellata* (*scrub turkey*), lézard et porc-épic « possèdent l'eau ». Jadis, en effet, les ancêtres du groupe en question avaient le feu, et les gens de la brousse avaient l'eau. Les premiers se joignirent aux seconds, et on partagea l'eau et le feu. Enfin, chaque totem a une affinité particulière avec une espèce d'arbre, dont on met une branche dans les tombeaux, selon le clan du défunt. L'émou possède *Bursaria* sp. ? (*box-tree*), le porc-épic et l'aigle certaines variétés d'acacia (*brigalow*), l'opossum un autre acacia (*kidji*), *Python variegatus* (*carpet-snake*) le santal, et le lézard varan (*sand goanna*) divers *Sterculia* ? (*bottle-tree*). Dans les groupes occidentaux, les morts étaient inhumés face à l'est ou face à l'ouest, selon la moitié (*loc. cit.*, p. 461-466).

Par conséquent, et bien que l'organisation sociale soit réduite au chaos en raison des nouvelles conditions d'existence imposées aux indigènes et des pressions laïques et religieuses qu'ils subissent, l'attitude spéculative subsiste. Quand il n'est plus possible de maintenir les interprétations traditionnelles, on en élabore d'autres, qui, comme les premières, sont inspirées par des motivations (au sens saussurien) et par des schèmes. Des structures sociales, jadis simplement juxtaposées dans l'espace, sont mises en correspondance, en même temps que les classifications animales et végétales propres à chaque tribu. Selon leur origine tribale, les informateurs conçoivent le schème dualiste sur le modèle de l'opposition ou de la ressemblance, et ils le formalisent en termes soit de parenté (père et fils), soit d'orients (est et ouest), soit d'éléments (terre et mer, eau et feu, air et terre), soit enfin de différences ou de ressemblances entre des

espèces naturelles. Ils prennent aussi conscience de ces divers procédés, et cherchent à formuler des règles d'équivalence. Nul doute que, si le processus de détérioration venait à s'interrompre, ce syncrétisme ne puisse servir de point de départ à une société nouvelle pour élaborer un système global dont tous les aspects se trouveraient ajustés.

On voit par cet exemple comment le dynamisme logique, qui est une propriété du système, parvient à surmonter ce qui, même pour Saussure, ne constitue pas une antinomie. Outre que, comme les langues, les systèmes de classification peuvent être inégalement situés par rapport à l'arbitraire et à la motivation sans que cette dernière cesse d'y être opérante*, le caractère dichotomique que nous leur avons reconnu explique comment les aspects arbitraires (ou qui nous apparaissent tels, car peut-on jamais affirmer qu'un choix, arbitraire pour l'observateur, n'est pas motivé du point de vue de la pensée indigène ?) viennent se greffer, sans les dénaturer, sur les aspects rationnels. Nous avons représenté les systèmes de classification comme des « arbres » ; et la croissance d'un arbre illustre bien la transformation qui vient d'être évoquée. Dans ses parties inférieures, un arbre est, si l'on peut dire, puissamment motivé : il faut qu'il ait un tronc, et que celui-ci tende à la verticale. Les basses branches comportent déjà plus d'arbitraire : leur nombre, bien qu'on puisse le prévoir restreint, n'est pas fixé d'avance, non plus que l'orientation de chacune et son angle de divergence par rapport au tronc ; mais ces aspects demeurent tout de même liés par des relations réciproques, puisque les grosses branches, compte tenu de leur propre poids et des autres branches chargées de feuillage qu'elles supportent, doivent équilibrer les forces qu'elles appliquent sur un commun point d'appui. Mais, au fur et à mesure que l'attention se déplace vers des étages plus élevés, la part de la motivation s'affaiblit, et celle de l'arbitraire augmente : il n'est plus au pouvoir des branches terminales de compromettre la stabilité de l'arbre, ni de changer sa forme caractéristique. Leur multiplicité et leur insignifiance les ont affranchies des contraintes initiales, et leur distribution générale peut s'expliquer indifféremment par une série de répétitions, à

* Comme disent les Lovedu d'Afrique du Sud : « L'idéal est de rentrer chez soi, puisque, dans le sein de sa mère, nul ne retourne jamais… » (Krige, p. 323).

échelle de plus en plus réduite, d'un plan qui est aussi inscrit dans les gènes de leurs cellules, ou comme le résultat de fluctuations statistiques. Intelligible au départ, la structure atteint, en se ramifiant, une sorte d'inertie ou d'indifférence logique. Sans contredire à sa nature première, elle peut désormais subir l'effet d'incidents multiples et variés, qui surviennent trop tard pour empêcher un observateur attentif de l'identifier et de la classer dans un genre.

CHAPITRE VI

UNIVERSALISATION ET PARTICULARISATION

L'antinomie que certains croient déceler entre l'histoire et le système* n'apparaîtrait, dans les cas qui ont été passés en revue, que si nous ignorions la relation dynamique qui s'y manifeste entre ces deux aspects. Formant transition de l'un à l'autre, il y a place entre eux pour une construction diachronique et non arbitraire. À partir de l'opposition binaire, qui offre l'exemple le plus simple qu'on puisse concevoir d'un système, cette construction se fait par agrégation, à chacun des deux pôles, de nouveaux termes choisis parce qu'ils entretiennent avec celui-ci des rapports d'opposition, de corrélation, ou d'analogie ; mais il ne s'ensuit pas que ces rapports doivent être homogènes : chaque logique « locale » existe pour son compte, elle réside dans l'intelligibilité du rapport entre deux termes immédiatement associés, et celle-ci n'est pas obligatoirement du même type pour chaque maillon de la chaîne sémantique. La situation est un peu comparable à celle où se trouveraient des joueurs inexpérimentés, qui accoleraient les pièces d'un jeu de dominos en

* Mais, pour se convaincre que ces deux notions n'ont qu'une valeur de limite, il suffit d'enregistrer cette réflexion désabusée d'un des champions d'une ethnologie purement historique : « La condition actuelle des clans zandé et de leurs affiliations totémiques n'est compréhensible qu'à la lumière du développement politique de la société zandé, et c'est là une bien faible lueur : des centaines de milliers de gens d'origine ethnique différente, tous confondus — parfois, l'ethnologue travaillant en Afrique se prend à rêver d'une petite société bien installée sur son île, quelque part en Polynésie ou en Mélanésie » (Evans-Pritchard *3*, p. 121).

considérant seulement les valeurs des moitiés adjacentes, et qui, sans connaissance préalable de la composition du jeu, n'en réussiraient pas moins à prolonger la partie.

Il n'est pas nécessaire, par conséquent, que la logique du système coïncide en tout point avec l'ensemble des logiques locales qui s'y trouvent insérées. Cette logique générale peut être d'un autre ordre ; elle se définira alors par le nombre et la nature des axes utilisés, par les règles de transformation permettant de passer de l'un à l'autre, enfin, par l'inertie propre du système, c'est-à-dire sa réceptivité, plus ou moins grande selon les cas, à l'égard des facteurs immotivés.

Les classifications prétendues totémiques, les croyances et les pratiques qui s'y rattachent ne sont qu'un aspect ou qu'un mode de cette activité systématique générale. De ce point de vue, nous n'avons guère fait, jusqu'à présent, que développer et approfondir certaines remarques de Van Gennep :

Chaque société ordonnée classe, de toute nécessité, non pas seulement ses membres humains, mais aussi les objets et les êtres de la nature, tantôt d'après leurs formes extérieures, tantôt d'après leurs dominantes psychiques, tantôt d'après leur utilité alimentaire, agraire, industrielle, productrice ou consommatrice [...]. Rien ne permet de considérer que tel système de classement, par exemple le système zoologique du totémisme ou le système cosmographique, ou le système professionnel (castes), soit antérieur aux autres (Van Gennep, p. 345-346).

Que l'auteur de ces lignes était pleinement conscient de leur audace novatrice ressort bien de la note ajoutée par lui en bas de page :

On voit que je n'admets pas le point de vue de Durkheim, *Formes*, p. 318, qui pense que la classification cosmique des êtres (y compris les hommes) et des choses est une conséquence du totémisme ; je prétends au contraire que la forme spéciale de classification cosmique qui se constate dans le totémisme en est, non pas même une nuance, mais l'une de ses parties constitutives, primitives et essentielles ; car les peuples qui n'ont pas le totémisme possèdent aussi un système de classification, qui est lui aussi l'un des éléments primordiaux de leur système d'organisation sociale générale, et réagit en cette qualité sur les institutions magico-religieuses et laïques, tel le système des orients, le dualisme chinois et persan, le cosmographisme assyro-babylonien, le système dit magique des correspondances sympathiques, etc.

Pourtant, en dépit de vues si justes, la démonstration de Van Gennep tourne court, car il persiste à croire au totémisme comme réalité institutionnelle ; s'il renonce à en faire un système classificatoire dont seraient issus tous les autres, il tient à lui conserver une originalité, comme à une espèce objectivement identifiable au sein d'un genre :

Ainsi, la notion de parenté totémique est formée de trois éléments : la parenté physiologique [...] la parenté sociale [...] et la parenté cosmique et classificatrice, qui relie tous les hommes d'un groupe aux êtres ou objets situés théoriquement dans ce groupe. Ce qui caractérise le totémisme [...] c'est [...] la combinaison particulière de ces trois éléments, tout comme une certaine combinaison de cuivre, de soufre et d'oxygène forme du sulfate de cuivre (*loc. cit.*).

Parvenu si près du but, Van Gennep reste donc prisonnier du découpage traditionnel dans les cadres duquel il a accepté d'inscrire sa démonstration. Or, ni chez lui ni chez ses devanciers, on ne trouverait le moyen de fonder la comparaison imprudente qu'il invoque à l'appui de sa thèse. Si le sulfate de cuivre est un corps chimique, bien qu'aucun de ses éléments constitutifs ne lui appartienne exclusivement, c'est qu'un ensemble de propriétés différentielles résulte de leur combinaison : forme, couleur, saveur, action sur d'autres corps et sur des êtres biologiques, toutes propriétés qui ne se trouvent assemblées qu'en lui. Rien de comparable ne saurait être affirmé du totémisme, de quelque façon qu'on le définisse ; il ne constitue pas un corps du règne ethnologique, mais se ramène plutôt à un dosage imprécis d'éléments variables, dont chaque théoricien choisit arbitrairement les seuils, et dont la présence, l'absence, ou le degré, ne comportent pas d'effets spécifiques. Tout au plus peut-on, dans les cas traditionnellement diagnostiqués comme « totémiques », discerner une enflure relative du schème classificatoire au niveau des espèces, sans que la nature et la structure du schème en soient réellement changées. Encore ne sommes-nous jamais sûrs que cette enflure soit une propriété objective du schème, et non le résultat des conditions particulières dans lesquelles s'est faite son observation. Les travaux du regretté Marcel Griaule, de G. Dieterlen, de G. Calame-Griaule, et de D. Zahan chez les Dogon et chez les Bambara montrent, au cours de leur développement sur une période de vingt ans, comment des catégories « totémiques », d'abord isolées pour obéir aux consignes de l'eth-

nologie traditionnelle, ont dû être progressivement raccordées par les observateurs à des faits d'un autre ordre, et n'apparaissent plus maintenant que comme une des perspectives sous lesquelles on appréhende un système à plusieurs dimensions.

Tout ce qu'on peut donc concéder aux tenants du totémisme, c'est le rôle privilégié dévolu à la notion d'espèce considérée comme opérateur logique. Mais cette découverte est bien antérieure aux premières spéculations sur le totémisme, puisqu'elle a été formulée d'abord par Rousseau (Lévi-Strauss *6*, p. 542-545), puis, à propos des questions mêmes traitées dans le présent ouvrage, par Comte. Si Comte utilise parfois la notion de tabou, celle de totem semble lui être restée étrangère, bien qu'il eût pu connaître le livre de Long[1]. Il est d'autant plus significatif que, discutant le passage du fétichisme au polythéisme (dans lequel il aurait probablement placé le totémisme), Comte en fasse une conséquence de l'émergence de la notion d'espèce :

> Lorsque, par exemple, la végétation semblable des différents arbres d'une forêt de chênes a dû conduire enfin à représenter, dans les conceptions théologiques, ce que leurs phénomènes offraient de commun, cet être abstrait n'a plus été le fétiche propre d'aucun arbre, il est devenu le dieu de la forêt. Voilà donc le passage intellectuel du fétichisme au polythéisme réduit essentiellement à l'inévitable prépondérance des idées spécifiques sur les idées individuelles (52e leçon, vol. V, p. 54).

Tylor, fondateur de l'ethnologie moderne, a bien compris le parti à tirer de l'idée de Comte, qui, remarque-t-il, est encore mieux applicable à cette catégorie spéciale de divinités que sont les espèces divinisées :

> L'uniformité de chaque espèce ne suggère pas seulement une commune origine, mais aussi l'idée que des créatures si déficientes en originalité individuelle, dotées de qualités si strictement mesurées — on dirait volontiers : à la règle et au compas —, pourraient n'être pas des agents indépendants et à la conduite arbitraire, mais plutôt des copies à partir d'un modèle commun, ou des instruments au service des divinités qui les contrôlent (Tylor, vol. II, p. 243).

★

La puissance logique de l'opérateur spécifique peut être aussi illustrée d'autres façons. C'est elle qui permet d'intégrer au schème classificatoire des domaines très différents

les uns des autres, offrant ainsi aux classifications un moyen de dépasser leurs limites : soit en s'étendant à des domaines extérieurs à l'ensemble initial, par universalisation ; soit, par particularisation, en prolongeant la démarche classificatrice au-delà de ses bornes naturelles, c'est-à-dire jusqu'à l'individuation.

On passera rapidement sur le premier point, dont il suffira de donner quelques exemples. La grille « spécifique » est si peu liée aux catégories sociologiques qu'elle sert parfois, notamment en Amérique, pour ordonner un domaine aussi limité que celui des maladies et des remèdes. Les Indiens du sud-est des États-Unis font des phénomènes pathologiques la conséquence d'un conflit entre les hommes, les animaux et les végétaux. Irrités contre les hommes, les animaux leur ont envoyé les maladies ; les végétaux, alliés des hommes, ripostent en fournissant les remèdes. Le point important est que chaque espèce possède une maladie ou un remède spécifique. Ainsi, selon les Chickasaw, les maux d'estomac et les douleurs de jambe relèvent du serpent, les vomissements du chien, les douleurs du maxillaire du cerf, les maux de ventre de l'ours, la dysenterie de la mouffette, les saignements de nez de l'écureuil, la jaunisse de la loutre, les troubles du bas-ventre et de la vessie de la taupe, les crampes de l'aigle, les maladies des yeux et la somnolence du hibou, les douleurs articulatoires du serpent à sonnettes, etc. (Swanton *2*).

Les mêmes croyances existent chez les Pima d'Arizona, qui attribuent les maux de gorge au blaireau, les enflures, les maux de tête et la fièvre à l'ours, les maladies de la gorge et des poumons au cerf, les maladies de la petite enfance au chien et au coyote, les maux d'estomac au spermophile ou rat des prairies, les ulcères à une variété de lièvre (*jack-rabbit*), la constipation à la souris, le saignement de nez au tamias (*ground-squirrel*), les hémorragies à l'épervier et à l'aigle ; les ulcérations syphilitiques au vautour, les fièvres infantiles à l'héloderme (*Gila monster*), les rhumatismes au crapaud phrynosome (*horned-toad*)*, la fièvre « blanche » au lézard, les maladies de foie et d'estomac au serpent à

* À l'appui des considérations présentées plus haut (p. 637-638) on notera que c'est vraisemblablement la même conduite qui suggère aux Indiens américains et aux Chinois des associations entièrement différentes. En effet, les Chinois attribuent à la chair du phrynosome ou au vin où elle a macéré des

sonnettes, les ulcères et paralysies à la tortue, les douleurs internes au papillon, etc.* (Russell). Chez les Hopi, distants d'un jour de marche des Pima, une classification analogue est basée sur l'organisation en confréries religieuses, dont chacune peut infliger une punition sous forme de maladie particulière : enflure abdominale, maux d'oreille, enflure pointue au sommet du crâne, surdité, eczéma des parties supérieures du corps, torsion et convulsions de la face et du cou, bronchite, mal au genou (Voth *2*, p. 109 n.). Nul doute que le problème des classifications pourrait être abordé par ce biais, et qu'on trouverait ainsi, entre groupes éloignés, des ressemblances curieuses (l'association de l'écureuil et du saignement de nez semble récurrente dans un grand nombre de populations nord-américaines), indices de liaisons logiques dont la portée pourrait être très grande.

Les catégories spécifiques et les mythes qui s'y rattachent peuvent aussi servir à organiser l'espace, et on observe donc une extension territoriale et géographique du système classificatoire. La géographie totémique des Aranda fournit un exemple classique, mais, sous ce rapport, d'autres populations ne se sont pas montrées moins exigeantes et raffinées. On a récemment repéré et décrit, en territoire aluridja, un site rocheux de huit kilomètres de pourtour, où chaque accident du relief correspond à une phase du rituel, de telle sorte que ce massif naturel illustre, pour les indigènes, la structure de leurs mythes et le programme de leurs cérémonies ; son versant nord relève de la moitié du soleil et du cycle rituel kerungera, le versant sud, de la moitié de l'ombre et du rituel arangulta. Sur tout le pourtour du massif, trente-huit points sont nommés et commentés (Harney).

L'Amérique du Nord offre aussi des exemples de géographie mythique et de topographie totémique, depuis l'Alaska jusqu'en Californie, ainsi que dans le sud-ouest et le nord-ouest du continent. Les Penobscot du Maine illustrent, à cet égard, une disposition générale des Algonkin septentrionaux à interpréter tous les aspects physiographiques du territoire tribal en fonction des pérégrinations du héros civilisateur Gluskabe, et d'autres incidents ou personnages mythiques.

vertus aphrodisiaques, parce que le mâle étreint si vigoureusement la femelle au cours de la copulation qu'il ne la lâche pas, quand on le capture dans cette position (Van Gulik *2*, p. 286, n. 2).

* Pour des idées très voisines chez les Papago, *cf.* Densmore.

Un rocher allongé est la pirogue du héros, une veine de pierre blanche figure les entrailles de l'orignal qu'il a tué, le mont Kineo est la marmite retournée où il fit cuire la viande, etc. (Speck *2*, p. 7).

Au Soudan également, on a mis en évidence un système mythico-géographique recouvrant toute la vallée du Niger ; plus vaste, par conséquent, que le territoire d'un seul groupe et traduisant, jusque dans ses articulations les plus menues, une conception à la fois diachronique et synchronique des relations entre des groupes culturels et linguistiques différents (Dieterlen *4*, *5*).

Ce dernier exemple montre que le système classificatoire ne permet pas seulement de « meubler », si l'on peut dire, le temps social — par le moyen des mythes — et l'espace tribal — à l'aide d'une topographie conceptualisée. Le remplissage du cadre territorial s'accompagne d'un élargissement. De même que, sur le plan logique, l'opérateur spécifique effectue le passage, d'une part, vers le concret et l'individuel, d'autre part vers l'abstrait et les systèmes de catégories, de même, sur le plan sociologique, les classifications totémiques permettent à la fois de définir le statut des personnes au sein du groupe et de dilater le groupe au-delà de son cadre traditionnel.

On a dit, non sans raison, que les sociétés primitives fixent les frontières de l'humanité aux limites du groupe tribal, en dehors duquel elles ne perçoivent plus que des étrangers, c'est-à-dire des sous-hommes sales et grossiers, sinon même des non-hommes : bêtes dangereuses ou fantômes. Cela est souvent vrai, mais néglige que les classifications totémiques ont, pour une de leurs fonctions essentielles, celle de faire éclater cette fermeture du groupe sur lui-même, et de promouvoir la notion approchée d'une humanité sans frontières. Le phénomène est attesté dans toutes les terres classiques de l'organisation dite totémique. Dans une région de l'Australie occidentale, il existe « un système international de classement des clans et de leurs totems en divisions totémiques » (Radcliffe-Brown *1*, p. 214). C'est également vrai d'autres régions du même continent :

Sur un total de 300 noms d'animaux totémiques communs, j'ai constaté que dans 167 cas (56 %) les Aranda occidentaux et les Loritja utilisaient les mêmes termes ou des termes semblables ; et la comparaison entre les noms de plantes totémiques employés par les Aranda occidentaux et les Loritja montre que les mêmes

mots se rencontrent dans les deux langues, pour désigner 147 des 220 espèces de plantes que j'ai recensées (67 %) (C. Strehlow, p. 66-67).

On a fait des observations analogues en Amérique, chez les Sioux et les Algonkin. Parmi ces derniers, les Menomini

> [...] entretiennent la croyance générale qu'il existe une relation commune non seulement entre les individus relevant du même totem au sein de la tribu, mais aussi entre toutes les personnes nommées d'après le même totem, même si elles sont membres de tribus différentes, qu'elles appartiennent ou non à la même famille linguistique (Hoffman, p. 43).

De même, chez les Chippewa :

> Tous ceux qui avaient le même totem se considéraient comme parents, même s'ils provenaient de tribus ou de villages différents [...] Quand deux étrangers se rencontraient et découvraient qu'ils avaient le même totem, ils entreprenaient aussitôt de faire leur généalogie [...] et l'un devenait cousin, oncle ou grand-père de l'autre, bien que le grand-père fût parfois le plus jeune des deux. Les liens totémiques étaient tenus pour si forts qu'en cas de dispute entre un individu ayant le même totem qu'un spectateur et quelque cousin ou proche parent dudit spectateur, mais de groupe totémique différent, celui-ci prenait le parti de la personne de son totem, que peut-être il n'avait auparavant jamais vue (Kinietz, p. 69-70).

Cette universalisation totémique ne bouscule pas seulement les frontières tribales, façonnant l'ébauche d'une société internationale ; elle déborde aussi parfois les limites de l'humanité, dans un sens non plus sociologique mais biologique, quand les noms totémiques sont applicables aux animaux domestiques. C'est ce qui se produit pour les chiens* — d'ailleurs appelés « frères » ou « fils », selon les groupes — dans les tribus australiennes de la péninsule du cap York (Sharp, p. 70 ; Thomson), et pour les chiens et les chevaux chez les Indiens Ioway et Winnebago (Skinner *3*, p. 198).

★

Nous avons ainsi sommairement indiqué comment les mailles du réseau pouvaient indéfiniment s'élargir en fonc-

* Chez les Wik-Munkan, un chien s'appellera Yatot, « Extraire les arêtes », si son maître est du clan du poisson à arêtes, Owun, « Rendez-vous secret », si son maître est du clan du fantôme (Thomson).

tion des dimensions et de la généralité du champ. Il nous reste à montrer comment elles peuvent aussi se rétrécir pour filtrer et emprisonner le réel, mais cette fois à la limite inférieure du système, en prolongeant son action au-delà du seuil qu'on serait tenté d'assigner à toute classification : celui après lequel il n'est plus possible de classer, mais seulement de nommer. En vérité, ces opérations extrêmes sont moins éloignées qu'il ne semble, et elles sont même superposables quand on se place au point de vue des systèmes que nous étudions. L'espace est une société de lieux-dits, comme les personnes sont des points de repère au sein du groupe. Les lieux et les individus sont également désignés par des noms propres, qui, dans des circonstances fréquentes et communes à beaucoup de sociétés, peuvent être substitués les uns aux autres. Les Yurok de Californie offrent un exemple parmi d'autres de cette géographie personnifiée, où les pistes sont conçues comme des êtres animés, où chaque maison est nommée, et où les noms de lieux remplacent les noms personnels dans l'usage courant (Waterman).

Un mythe aranda traduit bien ce sentiment d'une correspondance entre l'individuation géographique et l'individuation biologique : les êtres divins primitifs étaient informes, sans membres, et fondus ensemble, jusqu'à ce que survînt le dieu Mangarkunjerkunja (le lézard gobe-mouches) qui entreprit de les séparer les uns des autres et de les façonner individuellement. En même temps (et n'est-ce pas en effet la même chose ?) il leur enseigna les arts de la civilisation et le système des sections et des sous-sections. À l'origine, les huit sous-sections étaient réparties en deux grands groupes : quatre de la terre et quatre de l'eau. C'est le dieu qui les a « territorialisées », en attribuant chaque site à un couple de sous-sections. Or, cette individuation du territoire correspond d'une autre manière aussi à l'individuation biologique, le mode totémique de fécondation de la mère expliquant les différences anatomiques qui s'observent entre les enfants ; ceux qui ont les traits fins furent conçus par l'opération d'un *ratapa*, esprit-embryon ; ceux aux traits larges, par projection magique d'un rhombe dans le corps d'une femme ; les enfants aux cheveux clairs sont directement des réincarnations d'ancêtres totémiques (C. Strehlow). Les tribus australiennes du fleuve Drysdale, au nord du Kimberley, divisent les relations de parenté, dont l'ensemble forme le « corps » social, en cinq catégories nommées d'après une partie du

corps ou un muscle. Comme il est interdit d'interroger un inconnu, celui-ci annonce sa parenté en faisant mouvoir le muscle correspondant (Hernandez, p. 229). Dans ce cas aussi, par conséquent, le système total des rapports sociaux, lui-même solidaire d'un système total de l'univers, est projetable sur le plan anatomique. Il existe en toradja une quinzaine de termes pour nommer les points cardinaux, qui correspondent aux parties du corps d'une divinité cosmique (Woensdregt). On pourrait citer d'autres exemples, empruntés aussi bien à l'ancienne terminologie de parenté germanique qu'aux correspondances cosmologiques et anatomiques des Indiens Pueblo et Navaho, et des Noirs soudanais.

Il serait certainement instructif d'étudier dans le détail, et sur un nombre suffisant d'exemples, le mécanisme de cette particularisation homologique, dont le rapport général aux formes de classification que nous avons rencontrées jusqu'à présent ressort clairement de la dérivation :

Si

(groupe *a*) : (groupe *b*) : : (espèce ours) : (espèce aigle),

alors :

(membre *x* de *a*) : (membre *y* de *b*) : : (membre *l* d'ours) : (membre *m* d'aigle).

Ces formules ont l'avantage de faire ressortir un problème traditionnellement débattu par la philosophie occidentale, mais dont on s'est fort peu demandé s'il se posait ou non dans les sociétés exotiques et sous quelle forme : nous voulons dire le problème de l'organicisme. Les équations précédentes seraient inconcevables, si une correspondance assez générale n'était postulée entre les « membres » de la société et, sinon seulement les membres, les prédicats d'une espèce naturelle : parties du corps, détails caractéristiques, manières d'être ou de faire. Les indications qu'on possède à ce sujet suggèrent que de nombreuses langues conçoivent une équivalence entre les parties du corps, sans égard à la diversité des ordres et des familles, parfois même des règnes, et que ce système d'équivalences est susceptible de très vastes extensions (Harrington)*. En plus et à côté

* On note ainsi en Amérique les équivalences : cornes (quadrupèdes) = pédoncules oculaires (mollusques) = antennes (arthropodes) ; pénis (verté-

du classificateur spécifique, fonctionnent donc des classificateurs morphologiques dont la théorie reste à faire, mais dont nous avons vu qu'ils opèrent sur deux plans : celui de la détotalisation anatomique, et celui de la retotalisation organique.

Comme on l'a vérifié pour les autres niveaux, ceux-ci sont également solidaires. Nous rappelions il y a un instant que les Aranda remontent, de différences morphologiques empiriquement constatées, à des différences supposées dans le mode de conception totémique. Mais l'exemple des Omaha et des Osage atteste une tendance corrélative, qui consiste à introduire, dans la morphologie individuelle et empirique, des différences spécifiques symboliquement exprimées. Les enfants de chaque clan portaient, en effet, les cheveux taillés d'une manière caractéristique, qui évoquait un aspect ou un trait distinctif de l'animal ou du phénomène naturel servant d'éponyme (La Flesche *4*, p. 87-89).

Ce modelage de la personne selon des schèmes spécifiques, élémentaires, ou catégoriques, n'a pas seulement des conséquences physiques, mais aussi psychologiques. Une société qui définit ses segments en fonction du haut et du bas, du ciel et de la terre, du jour et de la nuit, peut englober dans la même structure d'opposition des manières d'être sociales ou morales : conciliation et agression, paix et guerre, justice et police, bien et mal, ordre et désordre, etc. De ce fait, elle ne se borne pas à contempler dans l'abstrait un système de correspondances ; elle fournit un prétexte aux membres individuels de ces segments de se singulariser par des conduites ; et parfois, elle les y incite. Très justement, Radin (*1*, p. 187) insiste, à propos des Winnebago, sur l'influence réciproque des notions mythiques et religieuses relatives aux animaux, d'une part, et des fonctions politiques assignées aux unités sociales, d'autre part[2].

Les Indiens Sauk offrent un exemple particulièrement instructif, en raison de la règle individualisante qui déterminait chez eux l'appartenance à l'une ou l'autre moitié. Celles-ci n'étaient pas exogamiques, et leur rôle, purement cérémoniel, se manifestait surtout à l'occasion des fêtes de nourriture, dont il est important de noter, du point de vue

brés) = siphon (mollusques) ; sang (animaux) = sève (végétaux) ; bave (du bébé = salive de l'adulte) = excrétion ; byssus de moule = lien, corde, etc. (Harrington).

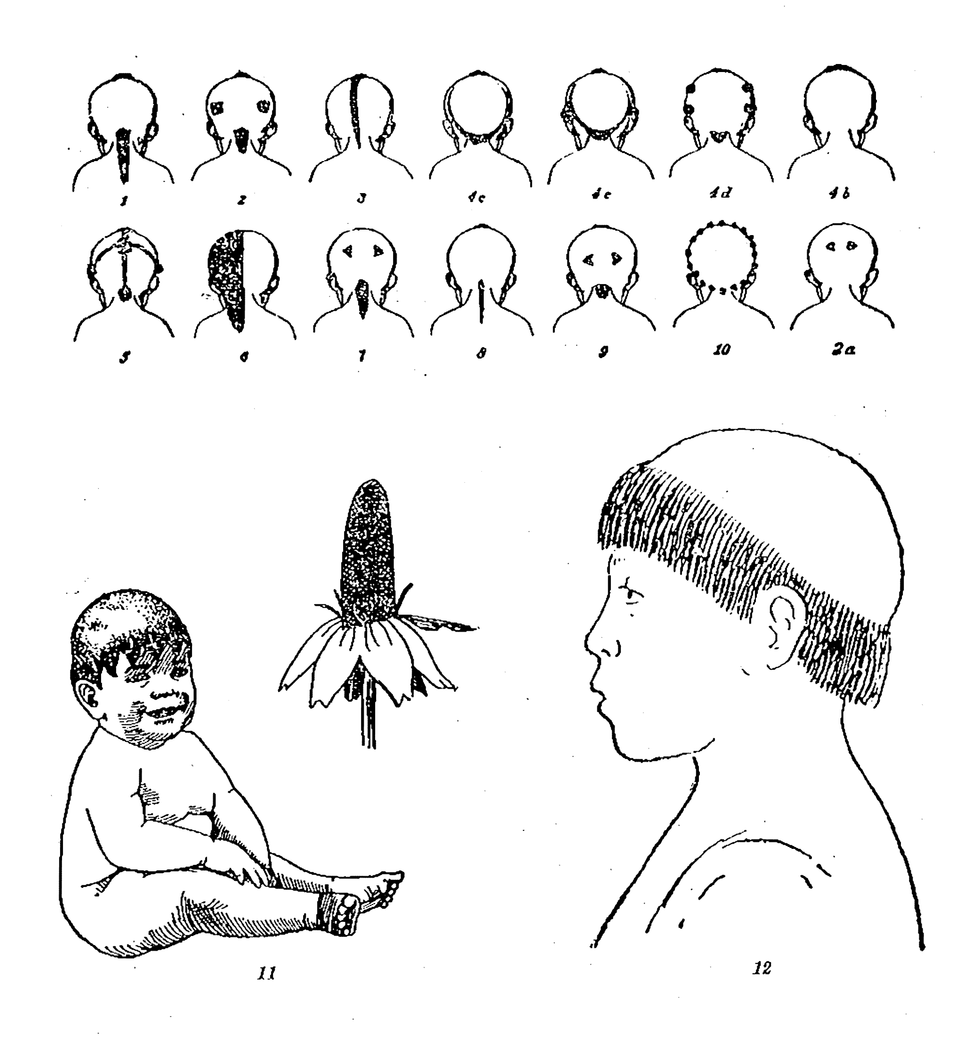


Fig. 14. *Coupe des cheveux des enfants osage et omaha selon le clan (d'après La Flesche 4, p. 87 et 89).* 1. Tête et queue de l'élan. — 2. Tête et cornes du bison. — 2*a*. Cornes de bison. — 3. Profil de l'échine du bison se détachant contre le ciel. — 4*b*. Tête d'ours. — 4*c*. Tête, queue, corps des petits oiseaux. — 4*d*. Carapace de la tortue avec la tête, les pattes et la queue. — 4*e*. Tête, aile, queue de l'aigle. — 5. Points cardinaux. — 6. Flanc velu du loup. — 7. Cornes et queue du bison. — 8. Tête et queue du cerf. — 9. Tête, queue, cornes naissantes du jeune bison. — 10. Dents de reptile. — 11. Fleur de maïs. — 12. Rocher entouré d'algues flottantes.

qui nous intéresse ici, qu'elles étaient liées aux rites d'imposition du nom. L'appartenance à chaque moitié obéissait à une règle d'alternance : le premier-né était affilié à la moitié alterne de celle de son père, le suivant, à cette moitié, et ainsi de suite. Or, ces affiliations déterminaient, au moins théoriquement, des conduites qu'on pourrait appeler caractérielles : les membres de la moitié Oskûsh (« les Noirs ») devaient mener toutes leurs entreprises jusqu'à leur terme ; ceux de la moitié Kishko (« les Blancs ») avaient la faculté de renoncer. En droit sinon en fait, une opposition par catégories influençait donc directement le tempérament et la vocation de chacun, et le schème institutionnel, qui rendait cette action possible, attestait le lien entre l'aspect psychologique du destin personnel et son aspect social qui résulte de l'imposition d'un nom à chaque individu.

Nous atteignons ainsi le dernier niveau classificatoire : celui de l'individuation, puisque, dans les systèmes que nous considérons ici, les individus ne sont pas seulement rangés dans des classes ; leur appartenance commune à la classe n'exclut pas, mais implique que chacun y occupe une position distincte, et qu'une homologie existe entre le système des individus au sein de la classe et le système des classes au sein des catégories de rang plus élevé. Un même type d'opérations logiques relie, par conséquent, non seulement tous les domaines internes au système classificatoire, mais des domaines périphériques dont on aurait pu penser que, par nature, ils lui échappent : à un bout de l'horizon (en raison de leur extension pratiquement illimitée et de leur indifférence principielle) le substrat physico-géographique de la vie sociale et cette vie sociale elle-même, mais extravasée hors du moule qu'elle s'était creusé. Et, à l'autre bout (en raison de sa concrétude qui est également donnée) l'ultime diversité des êtres individuels et collectifs, dont on a prétendu qu'ils n'étaient *nommés* que faute de pouvoir être *signifiés* (Gardiner)[3].

Les noms propres ne forment donc pas une simple modalité pratique des systèmes classificatoires qu'il suffirait de citer après les autres modalités. Plus encore qu'aux linguistes, ils posent un problème aux ethnologues. Pour les linguistes, ce problème est celui de la nature des noms propres et de leur place dans le système de la langue. Pour nous, il s'agit de cela mais aussi d'autre chose, car nous nous trouvons confrontés à un double paradoxe. Nous devons

établir que les noms propres font partie intégrante de systèmes traités par nous comme des codes : moyens de fixer des significations en les transposant dans les termes d'autres significations. Le pourrions-nous, s'il fallait suivre l'enseignement des logiciens et de certains linguistes, et admettre que les noms propres sont, selon la formule de Mill[4], *meaningless*, dépourvus de signification ? D'autre part et surtout, les formes de pensée auxquelles nous avons eu affaire nous sont apparues sous l'aspect de pensées totalisantes, épuisant le réel au moyen de classes données en nombre fini, et dont la propriété fondamentale est d'être *transformables* les unes dans les autres. Comment cette pensée quantifiée, aux vertus de laquelle nous avons attribué, sur le plan pratique, les grandes découvertes de la révolution néolithique, aurait-elle pu se satisfaire elle-même — du point de vue théorique — et s'attaquer efficacement au concret, si ce concret recelait un résidu d'inintelligibilité à quoi, en fin de compte, se réduirait la concrétude même, et qui serait par essence rebelle à la signification ? Pour une pensée fondée sur l'opération dichotomique, le principe du tout ou rien n'a pas seulement une valeur heuristique, il exprime une propriété de l'être : tout offre un sens, sinon rien n'a de sens*[5].

Reprenons les faits ethnographiques au point où nous les avons laissés. Presque toutes les sociétés que nous avons citées forment leurs noms propres à partir des appellations claniques. Des Sauk, qui nous ont fourni notre dernier exemple, il est dit que leurs noms propres ont toujours rapport à l'animal clanique : soit parce qu'ils le mentionnent expressément, soit parce qu'ils évoquent une habitude, un attribut, une qualité caractéristique (vraie ou mythique) de l'éponyme, soit enfin parce qu'ils se réfèrent à un animal ou objet qui lui est associé. On a recensé soixante-six noms du clan de l'ours, onze du clan du bison, trente-trois du clan du loup, vingt-trois du clan du dindon, quarante-deux du clan du poisson, trente-sept du clan de l'océan, quarante-huit du clan du tonnerre, quatorze du clan du renard, trente-quatre du clan du cerf (Skinner *2*).

La liste des noms propres des Osage, propriété des clans et des sous-clans, est si longue, bien que fragmentaire, qu'elle occupe quarante-deux pages *in-quarto* dans La Flesche *4*

* Tout, excepté l'être de l'être, qui n'est pas une de ses propriétés. *Cf.* plus bas, p. 833.

(p. 122-164). La règle de formation est la même que chez les Sauk. Ainsi, pour le clan de l'ours noir : Yeux-étincelants (de l'ours), Traces-dans-la prairie, Terrain-piétiné ; Ourse-noire, Graisse-du-dos de l'ours, etc. Les Tlingit d'Alaska avaient des noms qui « tous [...] appartenaient à un clan déterminé, et de certains noms on prétendait même qu'ils étaient la propriété particulière d'une "maison" ou "lignée" » (Laguna, p. 185). Ces exemples pourraient être multipliés, car on en trouverait de semblables pour presque toutes les tribus algonkin, sioux, et pour celles de la côte nord-ouest, c'est-à-dire des trois domaines classiques du « totémisme » en Amérique du Nord.

L'Amérique du Sud offre des illustrations du même phénomène, notamment chez les Tupi-Kawahib dont les clans possèdent des noms propres dérivés de l'éponyme (Lévi-Strauss *3*). Chez les Bororo aussi, les noms propres semblent être la propriété de certains clans, ou même de lignées puissantes. Sont réputés « pauvres » ceux qui, pour avoir un nom, dépendent du bon vouloir d'autres clans (Cruz).

Le lien entre les noms propres et les appellations totémiques existe en Mélanésie :

> Le système totémique [des Iatmul] est prodigieusement riche en noms personnels relevant de séries distinctes, de telle sorte que chaque individu porte les noms d'ancêtres totémiques — esprits, oiseaux, étoiles, mammifères, ustensiles tels que pots, outils, etc. — de son clan ; un même individu peut avoir trente noms ou davantage. Chaque clan détient plusieurs centaines de tels noms ancestraux, polysyllabiques, dont l'étymologie renvoie à des mythes secrets (Bateson, p. 127).

Enfin, la même situation semble avoir prévalu d'un bout à l'autre de l'Australie. « Si l'on connaissait assez bien la langue aranda, il suffirait de savoir le nom de chaque indigène pour déduire son totem » (Pink, p. 176). À cette observation en fait écho une autre, se rapportant aux Murngin de la terre d'Arnhem : « Les noms des vivants s'inspirent tous de quelque élément du complexe totémique et se rapportent au totem, directement ou indirectement » (Warner, p. 390). Les noms propres des Wik-Munkan sont aussi dérivés des totems respectifs. Soit, pour les hommes dont le totem est le poisson barramundi (*Osteoglossum*), pêché à la lance : Le-barramundi-nage-dans-l'eau-et-voit-un-homme, Le-bar-

ramundi-remue-la-queue-en-nageant-autour-de-ses-œufs, Le b.-respire, Le-b.-a-les-yeux-ouverts, Le-b.-rompt-une-lance, Le-b.-mange-un-poisson, etc. Et, pour les femmes dont le totem est le crabe : Le-crabe-a-des-œufs, La-marée-entraîne-les-crabes, Le-crabe-se-cache-dans-un-trou, etc. (McConnel). Les tribus du fleuve Drysdale ont des noms propres dérivés des appellations totémiques : comme le souligne une formule déjà citée, « tout a rapport avec le totem » (Hernandez).

Il est clair que ces appellations individuelles relèvent du même système que les appellations collectives que nous avons précédemment étudiées, et que, par l'intermédiaire de celles-ci, on peut passer, à l'aide de transformations, de l'horizon d'individuation à celui des catégories les plus générales. En effet, chaque clan ou sous-clan possède un lot de noms dont le port est réservé à ses membres, et de même que l'individu est une partie du groupe, le nom individuel est une « partie » de l'appellation collective : soit que celle-ci recouvre l'animal entier, et que les noms individuels correspondent à des membres ou à des parties de l'animal ; soit que l'appellation collective procède d'une idée de l'animal conçu au plus haut niveau de généralité, et que les appellations individuelles correspondent à une de ses prédications dans le temps ou dans l'espace : Chien-aboyant, Bison-en-colère, soit enfin à une combinaison des deux procédés : Yeux-étincelants-de-l'ours. Dans le rapport ainsi énoncé, l'animal peut être sujet ou prédicat : Le-*poisson*-remue-la-queue, La-marée-entraîne-les-*crabes*, etc. Quel que soit le procédé utilisé (et on les trouve le plus souvent juxtaposés), le nom propre évoque un aspect partiel de l'entité animale ou végétale, de même qu'il correspond à un aspect partiel de l'être individuel — absolument, et, à titre particulier, dans ces sociétés où l'individu reçoit un nouveau nom à chaque moment important de sa vie. D'ailleurs, dans des sociétés voisines, les mêmes constructions sont utilisées pour former soit des noms personnels (portés par les membres individuels d'un groupe clanique), soit des noms collectifs (portés par des bandes, lignées, ou groupes de lignées, c'est-à-dire des sous-groupes d'un même clan).

On assiste, par conséquent, à deux détotalisations parallèles : de l'espèce en parties du corps et en attitudes, et du segment social en individus et en rôles[6]. Mais, de même que nous avons pu illustrer, à l'aide d'un modèle figuré, com-

ment la détotalisation du concept d'espèce en espèces particulières, de chaque espèce en ses membres individuels, et de chacun de ces individus en parties du corps et en organes pouvait déboucher sur une retotalisation des parties concrètes en parties abstraites, et des parties abstraites en individu conceptualisé, de même ici, la détotalisation se poursuit sous forme de retotalisation. À propos des noms propres des Miwok de Californie, Kroeber fait des observations qui complètent nos exemples et ouvrent une perspective nouvelle :

Il n'existe pas de subdivisions à l'intérieur des moitiés. Cependant, on trouve associée à chacune de celles-ci une longue liste d'animaux, de plantes et d'objets. En vérité, la théorie indigène est que tout ce qui existe appartient à l'un ou l'autre côté. Chaque individu, membre d'une moitié, entretient un rapport particulier avec une des choses caractéristiques de sa moitié — rapport qu'on peut considérer comme totémique — mais d'une manière et d'une seule : par son nom. Ce nom, donné dès l'enfance par un grand-père ou quelque autre parent et porté la vie durant, évoque un des animaux ou objets totémiques caractéristiques « d'une moitié ».

Ce n'est pas tout : dans la grande majorité des cas, le nom ne mentionne pas le totem, car il est formé au moyen de radicaux verbaux ou adjectifs, pour décrire une action ou une condition également applicable à d'autres totems. Ainsi, sur le verbe *hausu-s* sont formés les noms *Hausu* et *Hauchu* qui se rapportent respectivement au bâillement d'un ours qui s'éveille, et à la bouche béante du saumon sorti de l'eau. Les noms ne contiennent rien qui puisse suggérer les animaux en question — lesquels appartiennent même à des moitiés opposées. En même temps qu'ils attribuaient les noms, les vieillards expliquaient certainement quels animaux ils avaient en tête, et les porteurs de ces noms, leurs parents proches et éloignés, leur conjoint et leurs compagnons, étaient tous au courant. Mais un Miwok d'un autre district pouvait se demander s'il s'agissait d'un ours, d'un saumon, ou d'une douzaine d'autres bêtes (Kroeber 2, p. 453-454).

Le trait ne semble pas propre aux Miwok ; quand on inspecte les listes de noms claniques des tribus sioux, on rencontre beaucoup d'exemples analogues, et l'observation de Kroeber coïncide aussi avec un caractère du système de dénomination des Indiens Hopi. Ainsi, le nom Cakwyamtiwa, dont le sens littéral est « Bleu (ou vert) étant apparu », peut, selon le clan du donneur de nom, se rapporter à la fleur éclose du tabac, ou bien à celle de *Delphinium scaposum*, ou encore à la germination des plantes en général. Le

nom Lomahon-gioma, « Lève-toi » ou « Élève-toi gracieusement », est susceptible d'évoquer, pour la même raison, la tige du roseau ou les ailes redressées du papillon, etc. (Voth *3*, p. 68-69).

Par sa généralité, le phénomène pose un problème psychologique qui intéresse la théorie des noms propres et qui sera évoqué plus loin. Nous nous contenterons de souligner ici que cette indétermination relative du système correspond, au moins de façon virtuelle, à la phase de retotalisation : le nom propre est formé en détotalisant l'espèce, et par prélèvement d'un aspect partiel. Mais, en soulignant exclusivement le fait du prélèvement et en laissant indéterminée l'espèce qui en est l'objet, on suggère que tous les prélèvements (et donc, tous les actes de nommer) offrent quelque chose de commun. On revendique par anticipation une unité qu'on devine au cœur de la diversité. De ce point de vue aussi, la dynamique des appellations individuelles relève des schèmes classificatoires que nous avons analysés. Elle consiste en démarches du même type, et pareillement orientées.

Il est, d'ailleurs, frappant que les systèmes de prohibitions se retrouvent avec les mêmes caractères, aussi bien sur le plan des appellations individuelles que sur celui des dénominations collectives. L'usage alimentaire de la plante ou de l'animal servant d'éponyme à un groupe social lui est parfois interdit, et parfois aussi, c'est l'usage linguistique de la plante ou de l'animal servant d'éponyme à un individu sur quoi porte l'interdiction. Or, dans une certaine mesure, le passage est possible d'un plan à l'autre : les noms propres du type que nous avons seul considéré jusqu'à présent sont généralement formés par découpage idéal du corps de l'animal, en s'inspirant des gestes du chasseur ou du cuisinier ; mais ils peuvent l'être aussi par découpage linguistique. Dans les tribus de la vallée du fleuve Drysdale, en Australie septentrionale, le nom de femme Poonben est formé à partir de l'anglais *spoon*, cuiller, ustensile associé, comme on peut s'y attendre, au totem « Homme-blanc » (Hernandez).

Aussi bien en Australie qu'en Amérique, on connaît des prohibitions sur l'emploi des noms du mort, qui contaminent tous les mots du langage offrant avec ces noms une ressemblance phonétique. En même temps que le nom propre Mulankina, les Tiwi des îles Melville et Bathurst tabouent le mot mulikina, qui signifie : plein, rempli, assez

(Hart). L'usage est parallèle à celui des Yurok du nord de la Californie : « Quand Tegis mourut, le nom commun *tsis* : dépouille du pic (l'oiseau) cessa d'être prononcé par ses parents ou en leur présence* » (Kroeber *2*, p. 48). Les insulaires de Dobu prohibent l'emploi des noms propres entre individus se trouvant temporairement ou durablement unis par un lien « d'espèce » : qu'ils soient compagnons de voyage, commensaux, ou qu'ils se partagent les faveurs de la même femme (Bateson).

De tels faits nous intéressent à un double titre. D'abord ils offrent une incontestable analogie avec les prohibitions alimentaires, abusivement rattachées au seul totémisme. De même qu'à Mota une femme est « contaminée » par une plante ou un animal, en suite de quoi elle donne naissance à un enfant soumis à la prohibition alimentaire correspondante, et qu'à Ulawa c'est le mourant qui « contamine » en s'y incarnant une espèce animale ou végétale dont la consommation sera prohibée à ses descendants, de même, par homophonie, un nom « contamine » d'autres mots, dont l'emploi devient ainsi prohibé. D'autre part, cette homophonie définit une classe de mots, frappés d'interdiction parce qu'ils appartiennent à la même « espèce », laquelle acquiert de ce fait une réalité *ad hoc* comparable à celle de l'espèce animale ou végétale. Or ces « espèces » de mots marqués par une même prohibition réunissent des noms propres et des noms communs, ce qui donne une raison supplémentaire de soupçonner que la différence entre les deux types n'est pas aussi grande que nous étions près de l'admettre au départ.

★

Certes, les coutumes et les procédés que nous venons d'évoquer ne se rencontrent pas dans toutes les sociétés exotiques, ni même dans toutes celles qui désignent leurs segments par des noms animaux et végétaux. Il semble que les Iroquois, qui sont dans ce dernier cas, aient un système des noms propres entièrement distinct du système des appellations claniques. Leurs noms sont le plus souvent formés d'un verbe et d'un substantif incorporé, ou d'un

* On trouvera d'autres exemples dans Elmendorf et Kroeber (1960), dont nous ne disposions pas encore au moment où ces pages furent écrites.

substantif suivi d'un adjectif : Au-centre-du-ciel, Il-soulève-le-ciel, Au-delà-du-ciel, etc. ; Fleur-pendante, Belle-fleur, Au-delà-des-fleurs ; Il-apporte-des-nouvelles, Il-annonce-la-défaite (ou la victoire), etc. ; Elle-travaille-à-la-maison, Elle-a-deux-maris, etc. ; Là-où-les-deux-rivières-s'unissent, La-croisée-des-chemins, etc. Aucune référence à l'animal éponyme, par conséquent, mais seulement, et quel que soit le clan, aux activités techniques et économiques, à la paix et à la guerre, aux phénomènes de la nature et aux corps célestes. L'exemple des Mohawk de Grand River, où l'organisation clanique s'est décomposée plus vite que dans les autres groupes, suggère comment tous ces noms purent à l'origine être arbitrairement créés. Ainsi Glaçons-charriés-par-les-eaux, pour un enfant né à l'époque du dégel, ou Elle-est-dans-le-besoin, pour le fils d'une pauvre femme* (Goldenweiser, p. 366-368).

Pourtant, la situation ne diffère pas foncièrement de celle que nous avons décrite à propos des Miwok et des Hopi, dont les noms, théoriquement évocateurs de la plante ou de l'animal claniques, ne s'y réfèrent pas de façon explicite et appellent une interprétation cachée. Même si cette interprétation n'est pas indispensable, il n'en reste pas moins que, chez les Iroquois aussi, les noms propres, au nombre de plusieurs centaines ou milliers, sont des propriétés claniques jalousement gardées. C'est, d'ailleurs, ce qui a permis à Goldenweiser de démontrer que les clans de la petite et de la grande tortue, de la petite et de la grande bécassine, etc., se sont formés par dédoublement : ils détiennent en commun les mêmes noms. Les noms cités par cet auteur ne résultent sans doute pas d'une détotalisation de l'animal clanique. Mais ils suggèrent une détotalisation de ces aspects de la vie sociale et du monde physique que le système des appellations claniques n'a pas, déjà, emprisonnés dans les mailles de son filet. Il se pourrait donc que la différence principale entre le système des noms propres des Iroquois et les systèmes des Miwok, des Hopi, des Omaha et des Osage (pour se limiter à quelques exemples) consiste en ce que ces tribus prolongent, jusque sur le plan des noms propres, une analyse déjà commencée au niveau des appellations claniques, tandis que les Iroquois se servent des noms propres

* On trouvera chez Cooke une classification analytique d'environ mille cinq cents noms propres iroquois.

pour entreprendre une analyse consacrée à de nouveaux objets, mais qui reste du même type formel que l'autre.

Plus troublant est le cas de diverses tribus africaines. Les Baganda ont des noms (dont plus de deux mille ont été recueillis) qui sont autant de propriétés claniques. Comme chez les Bororo du Brésil, certains de leurs clans sont riches en noms, d'autres pauvres. Ces noms ne sont pas réservés aux êtres humains, car on les donne aussi aux collines, rivières, rochers, forêts, points d'eau, débarcadères, buissons et arbres isolés. Mais, à la différence des cas précédemment examinés, ces noms ne constituent qu'une catégorie parmi d'autres (Nsimbi), et un procédé très différent de formation des noms apparaît encore mieux dans d'autres tribus de la même région :

> Le plus souvent, les noms personnels nyoro semblent exprimer ce qu'on pourrait décrire comme « l'état d'esprit » du ou des parents qui le donnent à l'enfant (Beattie, p. 99-100).

Le phénomène a été étudié de près dans une autre tribu de l'Uganda, les Lugbara, où l'enfant reçoit son nom de sa mère assistée parfois de la belle-mère (mère du mari). Sur huit cent cinquante noms recueillis au sein d'un même sous-clan, les trois quarts se rapportent à la conduite ou au caractère de l'un ou l'autre parent : En-paresse, parce que les parents sont paresseux. Dans-le-pot-de-bière, parce que le père est ivrogne, Donne-pas, parce que la mère nourrit mal son mari, etc. Les autres prénoms évoquent la mort, récente ou prochaine (d'autres enfants des mêmes parents, des parents eux-mêmes, ou d'autres membres du groupe), ou bien encore des attributs de l'enfant. On a noté que la plupart des noms sont désobligeants pour le père de l'enfant ou même pour sa mère, qui est pourtant l'inventeur du nom. Ces noms font allusion à l'incurie, à l'immoralité, à la destination sociale ou matérielle de l'un ou l'autre parent, ou de tous les deux. Comment une femme peut-elle, en choisissant le nom de son enfant, se décrire elle-même comme une sorcière malfaisante, une épouse infidèle, une sans famille, une miséreuse et une crève-la-faim ?

Les Lugbara disent que les noms de ce type ne sont généralement pas donnés par la mère, mais par la grand-mère (mère du père). L'antagonisme latent entre lignées alliées, qui explique que la mère se venge de l'hostilité dont elle est victime de la part de sa belle-famille en donnant à son fils un

nom humiliant pour le père de celui-ci, explique aussi que la grand-mère, unie à ses petits-enfants par un lien sentimental très fort, exprime symétriquement son antagonisme envers la femme de son fils (Middleton). Pourtant, cette interprétation est peu satisfaisante puisque, comme l'observe l'auteur qui la rapporte, la grand-mère provient aussi d'une lignée étrangère, et que la situation où se trouve sa belle-fille fut aussi la sienne dans le passé. Il nous semble donc que l'interprétation avancée par Beattie à propos d'un usage semblable des Banyoro est plus profonde et plus cohérente. Dans cette tribu aussi, les noms personnels évoquent « la mort, le chagrin, la pauvreté, la méchanceté entre voisins ». Mais c'est que « la personne qui donne le nom se conçoit elle-même comme agie, non comme agent : victime de l'envie et de la haine des autres ». Cette passivité morale, qui réfléchit sur l'enfant une image de soi forgée par autrui, trouve son expression sur le plan linguistique : « les deux verbes "perdre" et "oublier" s'emploient en lunyoro avec la chose oubliée comme sujet, et l'oublieux comme objet. Le perdant ou l'oublieux n'agit pas sur des choses, les choses agissent sur lui [...] » (Beattie, p. 104 et n. 5).

Aussi différent que soit ce mode de formation des noms personnels de celui que nous avons précédemment envisagé, les deux coexistent chez les Banyoro et les Lugbara. Des noms spéciaux sont réservés aux enfants dont des circonstances notables ont marqué la naissance.

Ainsi, chez les Lugbara : Ejua pour un jumeau, Ejurua pour une jumelle ; Ondia pour le fils, Ondinua pour la fille d'une femme supposée stérile ; Bileni (« pour la tombe »), nom du premier survivant après une série de mort-nés. Ces noms préexistent donc aux individus qui les portent, et ils leur sont attribués à cause d'une condition qui est objectivement la leur, mais où d'autres individus peuvent également se trouver, et que le groupe tient pour chargée de signification. Ils diffèrent donc en tout point des noms librement inventés, par un individu déterminé, pour un individu également déterminé, et qui traduisent un état d'esprit passager. Dirons-nous que les uns dénotent des classes, les autres des individus ? Pourtant, ce sont également des noms propres, et les cultures en question le savent si bien qu'elles les jugent substituables les uns aux autres : le cas échéant, une mère lugbara choisit entre les deux méthodes de dénomination.

Il existe d'ailleurs des types intermédiaires. En rangeant les noms hopi dans la première catégorie, nous avons provisoirement laissé de côté un aspect par lequel ils se rapprochent de la seconde. S'ils relèvent obligatoirement d'un ordre objectif (en l'occurrence, celui des appellations claniques), la relation n'est pas avec le clan du porteur du nom (comme par exemple chez les Yuma), mais avec celui du donneur*. Le nom que je porte évoque donc un aspect, non pas de la plante ou de l'animal qui me servent d'éponyme clanique, mais de la plante ou de l'animal qui servent d'éponyme clanique à mon parrain. Cette objectivité subjectivée par l'autre, dont je suis le véhicule, est sans doute voilée par l'indétermination des noms qui, comme nous l'avons vu, ne se réfèrent pas explicitement à l'éponyme ; mais elle est aussi doublement renforcée : par l'obligation où l'on se trouve, pour comprendre le nom, de remonter jusqu'aux circonstances sociales concrètes dans lesquelles le nom fut conçu et attribué ; et par la liberté relative, dont jouit le donneur de nom, de le forger suivant son inspiration pourvu qu'il respecte la contrainte initiale que le nom soit interprétable dans les termes de sa propre appellation clanique. *Mutatis mutandis*, telle était également la situation chez les Miwok où le nom, équivoque et inventé, devait être rapportable aux êtres ou choses qui relèvent de la moitié de la personne nommée.

Nous sommes donc en présence de deux types extrêmes de noms propres, entre lesquels existent toute une série d'intermédiaires. Dans un cas, le nom est une marque d'identification, qui confirme, par application d'une règle, l'appartenance de l'individu *qu'on nomme* à une classe préordonnée (un groupe social dans un système de groupes, un statut natal dans un système de statuts) ; dans l'autre cas, le nom est une libre création de l'individu *qui nomme* et qui exprime,

* La règle rappelle celle des tribus australiennes de Cherburg, au Queensland. Chaque individu a trois noms dont le premier se rapporte au site totémique du porteur, et les deux autres au totem paternel, bien que les affiliations totémiques soient transmises en ligne maternelle. Ainsi, une femme dont le totem personnel est l'opossum porte le nom : Butilbaru, désignant un certain lit de ruisseau desséché, et deux noms dérivés du totem paternel — dans cet exemple l'émou — dont le sens est : « émou remue le cou de-ci de-là », et « vieil émou montant et descendant ». Le fils d'un père opossum s'appelle « Karingo » (nom d'une petite source), Myndibambu : « Opossum quand son poitrail est fendu », et Mynwhagala : « Opossum en haut de l'arbre, maintenant redescendu », etc. (Kelly, p. 468).

au moyen de celui qu'il nomme, un état transitoire de sa propre subjectivité. Mais peut-on dire que, dans l'un ou l'autre cas, on nomme véritablement ? Le choix, semble-t-il, n'est qu'entre identifier l'autre en l'assignant à une classe, ou, sous couvert de lui donner un nom, de s'identifier soi-même à travers lui. On ne nomme donc jamais : on classe l'autre si le nom qu'on lui donne est fonction des caractères qu'il a, ou on se classe soi-même si, se croyant dispensé de suivre une règle, on nomme l'autre « librement » : c'est-à-dire en fonction des caractères qu'on a. Et, le plus souvent, on fait les deux choses à la fois.

J'achète un chien de race. Si je tiens à lui conserver sa valeur et son prestige, et à les transmettre à ses descendants, je devrai observer scrupuleusement certaines règles en lui choisissant un nom, puisque ces règles sont impératives dans la société des propriétaires de chiens de race dont j'aspire à faire partie. Le plus souvent, d'ailleurs, le nom aura été attribué au chien sur l'initiative et sous la responsabilité du chenil où il est né, et il sera déjà enregistré, au moment de l'acquisition, dans les livres de la société canine qualifiée. Le nom commencera par une initiale conventionnelle correspondant à l'année de naissance de l'animal ; parfois, il se complétera d'un préfixe ou d'un affixe connotant l'élevage à la façon d'un nom patronymique. Je resterai sans doute libre d'apostropher mon chien autrement ; il n'en est pas moins vrai que tel caniche nain anglais, auquel son maître donne, pour l'appeler, le nom de Bawaw, porte dans les registres du British Kennel Club le nom de « Top-Hill Silver Spray » formé de deux locutions dont la première connote un chenil déterminé, tandis que la seconde représente un nom disponible. Seul donc, le choix du terme d'adresse peut être laissé à l'initiative du propriétaire : le terme de référence est stéréotypé, et puisqu'il connote à la fois la date de naissance et l'appartenance à un groupe, il est très exactement, comme nous le verrons plus loin, le produit de la combinaison de ce que les ethnologues appellent un nom clanique et un nom ordinal.

Ou bien je me crois libre de nommer mon chien à ma fantaisie ; mais si je choisis Médor, je me classerai comme banal ; si je choisis Monsieur, ou Lucien, je me classerai comme original et provocateur ; et si je choisis Pelléas, comme esthète.

Il faut aussi que le nom choisi soit, pour la civilisation à

laquelle j'appartiens, un membre concevable de la classe des noms de chien, et que ce soit un nom disponible — sinon absolument, au moins relativement, c'est-à-dire que mon voisin ne l'ait pas déjà adopté. Le nom de mon chien va donc être le produit de l'intersection de trois domaines : comme membre d'une classe, comme membre de la sous-classe des noms disponibles au sein de la classe, enfin comme membre de la classe formée par mes intentions et par mes goûts.

On voit que le problème des rapports entre noms propres et noms communs n'est pas celui du rapport entre nomination et signification. On signifie toujours, que ce soit l'autre ou soi-même. Là seulement est le choix, un peu comme celui offert au peintre entre art figuratif et art non figuratif ; mais qui n'est que le choix d'assigner une classe à un objet identifiable, ou, par la mise hors classe de l'objet, d'en faire un moyen de se classer soi-même en s'exprimant par lui.

De ce point de vue, les systèmes d'appellations comportent aussi leurs « abstraits ». Ainsi les Indiens Séminole qui, pour former les noms d'adultes, utilisent plusieurs séries d'éléments peu nombreux, et combinés entre eux sans égard pour leur sens. Soit une série « morale » : sage, fou, prudent, malin, etc. ; une série « morphologique » : carré, rond, sphérique, allongé, etc. ; une série « zoologique » : loup, aigle, castor, puma ; et à l'aide desquelles, en prélevant un terme de chaque série et en les juxtaposant, on formera le nom : Puma-fou-sphérique (Sturtevant, p. 508).

★

L'étude ethnographique des noms personnels s'est constamment heurtée à des obstacles qui ont été bien analysés par Thomson sur un exemple australien : celui des Wik-Munkan, qui vivent dans la partie occidentale de la péninsule du cap York. D'une part, les noms propres sont dérivés des totems et ils relèvent d'un savoir sacré et ésotérique ; d'autre part, ils sont liés à la personnalité sociale et mettent en cause l'ensemble des coutumes, des rites et des prohibitions. À ce double titre, ils sont indissociables d'un système d'appellations plus complexe, qui comprend les termes de parenté normalement employés comme termes d'adresse et donc d'usage profane, et les termes sacrés qui

comprennent les noms propres et les appellations totémiques. Mais, une fois reconnue cette distinction entre sacré et profane, il n'en reste pas moins que les noms propres (sacrés) et les termes de parenté (profanes), employés comme termes d'adresse, sont des termes individuels, tandis que les appellations totémiques (sacrées) et les termes de parenté (profanes), employés comme termes de référence, sont des termes de groupe. De ce fait, l'aspect sacré et l'aspect profane sont liés.

Une autre difficulté résulte des prohibitions multiples qui affectent l'emploi des noms propres. Les Wik-Munkan interdisent toute mention du ou des noms pendant trois années consécutives à compter de la mort du porteur, jusqu'à ce que son cadavre momifié soit incinéré. La mention de certains noms est toujours prohibée : ainsi ceux de la sœur, et du frère de la femme. L'enquêteur qui aurait la maladresse de s'en informer recevrait comme réponse, à la place des noms demandés, des mots dont le sens réel est « sans nom », « pas de nom », ou « le deuxième-né ».

Une dernière difficulté résulte du grand nombre de catégories nominales. Chez les Wik-Munkan, il faut distinguer : les termes de parenté, *nämp kämpan* ; les noms de condition ou de statut ; les sobriquets, *nämp yann*, littéralement : « nom rien », tels que « infirme » ou « gaucher » ; enfin les vrais noms propres, *nämp*. Seuls les termes de parenté sont normalement utilisés comme termes d'adresse, sauf pendant les périodes de deuil durant lesquelles on emploie des noms correspondant à la nature du deuil, et dont le sens est : veuf ou veuve, ou : « atteint par la perte d'un parent », en spécifiant s'il s'agit d'un frère ou d'une sœur (aîné ou cadet), d'un enfant, d'un neveu ou d'une nièce (parallèle ou croisé), d'un grand-parent. Nous rencontrerons plus loin un usage parallèle des tribus de l'intérieur de Bornéo.

Le procédé de formation des noms propres offre un intérêt particulier. Chaque individu possède trois noms personnels. Un nom « ombilical », *nämp kort'n* ; un grand nom, *nämp pi'in* ; un petit nom, *nämp mäny*. Tous les grands et petits noms dérivent du totem ou des attributs du totem, et ils constituent donc des propriétés claniques. Les grands noms se rapportent à la tête ou à la moitié supérieure du corps de l'animal totémique, les petits noms à la jambe, la queue, ou la moitié inférieure du corps. Ainsi, un homme du clan du poisson aura pour grand nom : Pämpikän, « l'homme

frappe » (la tête), et pour petit nom : Yänk « jambe » (= partie étranglée de la queue) ; et une femme du même clan, *Pämkotjattä* et *Tippunt* (graisse) « du ventre ».

Les noms « ombilicaux » sont les seuls pouvant relever d'un autre clan, et même d'un autre sexe, que ceux du porteur. Aussitôt que l'enfant est né, mais avant la délivrance du placenta, une personne qualifiée exerce une traction sur le cordon ombilical, tout en énumérant d'abord les noms masculins de la lignée paternelle, puis les noms féminins, enfin les seuls noms masculins de la lignée maternelle. Le nom qui se trouve être prononcé à l'instant où le placenta tombe sera celui porté par l'enfant. Sans doute manipule-t-on souvent le cordon de façon à garantir le nom souhaité (Thomson). Comme dans les cas précédemment cités, nous avons donc ici un procédé de formation du nom qui concilie les exigences d'un ordre objectif et le jeu (en partie libre dans les limites de cet ordre) des relations interpersonnelles.

Sous le rapport de la naissance, cette technique ostensiblement (mais faussement) « probabiliste » correspond à celles qu'on a observées dans d'autres tribus australiennes, à l'occasion de la mort et pour déterminer, non plus le nom du nouveau-né, mais celui du meurtrier présumé. Les Bard, Ungarinyin et Warramunga installent le cadavre entre les branches d'un arbre ou sur une plate-forme élevée ; juste en dessous, ils disposent par terre un cercle de cailloux ou une rangée de bâtons, où chaque unité représente un membre du groupe : le coupable sera dénoncé par le caillou ou le bâton dans la direction duquel s'écouleront les exsudations du cadavre. Dans le nord-ouest de l'Australie, on inhume le corps et on place sur la tombe autant de cailloux que le groupe compte de membres ou de suspects. Le caillou qu'on retrouve teinté de sang indique le meurtrier. Ou bien encore on tire les cheveux du défunt un par un, en récitant la liste des suspects : le premier cheveu qui lâche dénonce l'assassin (Elkin *4*, p. 305-306).

Il est clair que tous ces procédés sont formellement du même type, et qu'ils offrent un caractère remarquable qui leur est commun avec les autres systèmes de noms propres des sociétés à classes finies. Nous avons montré plus haut que, dans de tels systèmes — qui sans doute illustrent une situation générale —, les noms étaient toujours significatifs de l'appartenance à une classe, actuelle ou virtuelle, qui peut être seulement celle de celui qu'on nomme ou celle de celui

qui nomme, et qu'à cette nuance se ramenait toute la différence entre noms attribués par application d'une règle et noms inventés. Remarquons d'ailleurs que cette distinction ne correspond pas, sinon de façon superficielle, à celle faite par Gardiner entre noms « désincarnés » et noms « incarnés », les premiers étant ceux choisis dans une liste obligatoire et restreinte (comme celle des saints du calendrier), donc portés simultanément et successivement par un grand nombre d'individus, les seconds adhérant à un individu unique, tels Vercingétorix et Jugurtha. Il nous semble, en effet, que les premiers sont de nature trop complexe pour qu'on puisse les définir grâce au seul caractère retenu par Gardiner : ils classent les parents (qui ont choisi le nom de leurs enfants) dans un milieu, dans une époque et dans un style ; et ils classent leurs porteurs de plusieurs façons : d'abord parce qu'un Jean est un membre de la classe des Jean ; ensuite parce que chaque prénom possède, consciemment ou inconsciemment, une connotation culturelle qui imprègne l'image que les autres se font du porteur, et qui, par des cheminements subtils, peut contribuer à modeler sa personnalité de manière positive ou négative*. Or, tout cela se vérifierait aussi dans le cas des noms « incarnés », si nous possédions le contexte ethnographique qui nous manque : le nom Vercingétorix ne nous semble adhérer au seul vainqueur de Gergovie qu'en raison de notre ignorance des réalités gauloises. La distinction de Gardiner ne concerne donc pas deux types de noms, mais deux situations où l'observateur se trouve, vis-à-vis du système des noms de sa propre société, et de celui d'une société qui lui est étrangère.

Cela dit, il est plus facile de dégager le principe du système nominal des Wik-Munkan : ils forment les noms de personnes d'une manière analogue à celle que nous-mêmes adoptons quand nous formons des noms d'espèces. En effet, pour identifier un individu, ils commencent par combiner deux indicatifs de classe, l'un majeur (le « grand » nom), l'autre mineur (le « petit » nom). Cet ensemble a par lui-même un double effet : attester l'appartenance du porteur à

* « [...] les parents choisissent le nom de leurs enfants [...] et les savants ont souvent honoré des collègues en donnant leur nom à des découvertes. Mais, souvent, il n'y a pas eu dans cet acte un choix absolument arbitraire. Les parents ont été guidés par des traditions sociales et religieuses, les savants par un droit de priorité ; chacun révèle par son choix le caractère de ses préoccupations et les limites de son horizon » (Bröndal, p. 230).

un groupe totémique, évoqué par des signifiants notoirement connus comme sa propriété exclusive ; et circonscrire la position de l'individu au sein du groupe. La combinaison du grand nom et du petit nom n'est pas en elle-même individuante ; elle délimite un sous-ensemble auquel le porteur du nom appartient en même temps que d'autres, provisoirement définis grâce à la même combinaison. C'est donc le nom « ombilical » qui parachève l'individuation, mais son principe est tout différent. D'une part, il peut être soit un « grand », soit un « petit » nom (du même clan ou d'un autre clan) ; soit un nom masculin, soit un nom féminin (quel que soit le sexe du porteur). D'autre part, son attribution n'est pas fonction d'un système, mais d'un événement : coïncidence d'un effet physiologique (théoriquement indépendant de la volonté des hommes) et de l'instant d'une énumération.

Comparons maintenant ce trinôme avec ceux de la botanique et de la zoologie scientifiques. Soit, en botanique : *Pscilocybe mexicana* Heim, ou en zoologie : *Lutrogale perspicillata maxwelli*. Les deux premiers termes de chaque trinôme assignent l'être considéré à une classe et à une sous-classe qui appartiennent à un ensemble préordonné. Mais le troisième terme, qui est le nom de l'inventeur, boucle le système en rappelant un événement : c'est un terme de série, non de groupe.

Il y a sans doute une différence : dans les trinômes scientifiques, le nom de l'inventeur n'ajoute rien à l'identification, complète dès les deux premiers termes, il en fait hommage à son auteur. Mais cela n'est pas absolument exact ; le terme statistique a une fonction logique, et pas seulement morale. Il renvoie au système de découpage adopté par l'auteur en question ou par un confrère, et permet donc au spécialiste d'opérer les transformations indispensables pour résoudre les problèmes de synonymie : de savoir, par exemple, que *Juniperus occidentalis* Hook est le même être que *Juniperus utahensis* Engelm., alors que, sans le nom des inventeurs ou parrains, on pourrait conclure à deux êtres différents. Dans les taxinomies scientifiques, par conséquent, la fonction du terme statistique est symétrique et inverse de celle que ce terme remplit chez les Wik-Munkan ; elle permet d'assimiler, non de dissimuler ; au lieu d'attester la perfection d'un mode de découpage unique, elle renvoie à une pluralité de découpages possibles.

Or, le cas des Wik-Munkan n'est particulièrement démonstratif qu'en raison de la bizarrerie de la technique conçue par les indigènes, qui jette un jour cru sur la structure du système. Mais cette structure se retrouverait sans peine dans les sociétés qui nous ont fourni tous nos exemples : ainsi chez les Algonkin, où le nom personnel entier se compose de trois termes* : un nom dérivé de l'appellation clanique, un nom ordinal (exprimant l'ordre de naissance dans la famille), et un titre militaire, soit, cette fois, un terme « mécanique » et deux termes « statistiques » d'inégale puissance. Il y a plus de titres militaires que de noms ordinaux, et la probabilité que la même combinaison se reproduise pour deux personnes distinctes est d'autant plus faible que, si le premier terme relève d'un groupe obligatoire en tant que groupe, le choix exercé parmi tous les possibles par le donneur du nom sera fait, entre autres soucis, dans celui d'éviter les duplications. C'est une occasion de souligner que le caractère « mécanique » ou « statistique » n'est pas intrinsèque : il se définit par rapport à la personne du donneur et à celle du porteur. Le nom dérivé de l'appellation clanique identifie sans équivoque le porteur comme membre d'un clan, mais la manière de le choisir dans une liste dépend de conditions historiques complexes : noms actuellement vacants, personnalité et intentions du donneur. Inversement, les termes « statistiques » définissent sans équivoque une position individuelle dans le système des statuts nataux ou dans la hiérarchie militaire ; mais le fait d'occuper ces positions résulte de circonstances démographiques, psychologiques et historiques, c'est-à-dire d'une indétermination objective du futur porteur.

Cette impossibilité de définir le nom propre autrement que comme moyen d'assigner une position, dans un système qui comporte plusieurs dimensions, ressort aussi d'un autre exemple, emprunté à nos sociétés contemporaines. Pour le groupe social pris dans son ensemble, des noms tels que Jean Dupont, Jean Durand dénotent, pour le second terme, la classe, et, pour le premier, l'individu. Jean Dupont appartient d'abord à la classe Dupont, et, dans cette classe, il occupe une position non équivoque comme Jean. À l'inté-

* Deux termes chez les Lacandon du Mexique, de langue maya, qui forment les noms à l'aide d'un binôme composé d'un nom animal et d'un nom ordinal (Tozzer, p. 42-43 et 46-47).

rieur de la classe Dupont, il est Dupont Jean, distinct de Dupont Pierre, de Dupont André, etc. Mais il s'agit si peu d'un nom « propre » qu'au sein d'un groupe plus restreint la relation logique entre les termes s'inverse. Imaginons une famille dont, selon l'habitude, tous les membres s'adressent par leur prénom, et où le hasard a fait qu'un même prénom, Jean, soit porté par le frère et le beau-frère. L'équivoque sera dissipée grâce à l'apposition discriminative du patronyme au prénom. Ainsi, quand une personne de la famille dira à une autre : « Jean Dupont a téléphoné », elle ne se référera plus, en fait, au même binôme : le patronyme est devenu un surnom. Pour les membres de la famille en question, il existe d'abord une classe des Jean, au sein de laquelle « Dupont » et « Durand » opèrent l'individuation. Selon qu'on se place dans la perspective de l'état civil ou dans celle d'une société particulière, les termes du binôme inversent leurs fonctions.

Mais, si le même terme peut ainsi jouer, en raison de sa seule position, le rôle d'indicatif de classe ou de déterminant individuel, il est vain de se demander, comme beaucoup d'ethnographes l'ont fait, si les appellations en usage dans telle ou telle société constituent vraiment des noms propres. Skinner l'admet pour les Sauk, mais il en doute à propos de leurs voisins Menomini, dont les noms seraient plutôt des titres honorifiques, limités en nombre, et auxquels un individu accède sa vie durant sans pouvoir les transmettre à ses descendants (Skinner *2*, p. 17). De même, chez les Iroquois :

Il est clair que le nom individuel [...] n'est guère comparable à notre nom personnel. Il faut y voir plutôt une sorte de désignation cérémonieuse, et aussi une expression plus intime de l'appartenance au clan que celle impliquée par le port du nom de clan (Goldenweiser, p. 367).

Quant aux noms propres des Wik-Munkan :

Bien que je les aie appelés des noms personnels, ce sont en réalité des noms de groupe qui dénotent les liens d'appartenance et de solidarité vis-à-vis d'un groupe totémique (Thomson, p. 159).

Ces scrupules s'expliquent, parce que la liste des noms qui sont la propriété et le privilège de chaque clan est souvent limitée, et que deux personnes ne peuvent simultanément porter le même nom. Les Iroquois ont des « gardiens »

à la mémoire desquels ils confient le répertoire des noms claniques, et qui connaissent à tout moment l'état des noms disponibles. Quand un enfant naît, le « gardien » est convoqué pour dire quels sont les noms « libres ». Chez les Yurok de Californie, un enfant peut demeurer sans nom pendant six ou sept ans, jusqu'à ce qu'un nom de parent devienne vacant par le décès du porteur. En revanche, le tabou sur le nom du mort disparaît au bout d'une année, si un jeune membre de la lignée remet le nom en circulation.

Plus embarrassants encore semblent ces noms qui, comme ceux des jumeaux ou du premier survivant d'une série de mort-nés en Afrique, assignent à certains individus une place dans un système taxinomique rigide et restreint. Les Nuer réservent aux jumeaux les noms des oiseaux qui volent lourdement : pintade, francolin, etc. Ils tiennent en effet les jumeaux pour des êtres d'origine surnaturelle, comme les oiseaux (Evans-Pritchard *2*, discussion dans Lévi-Strauss *6*), et les Kwakiutl de la Colombie britannique expriment une croyance analogue en associant les jumeaux aux poissons. C'est ainsi que les noms de Tête-de-saumon et de Queue-de-saumon sont réservés aux enfants dont la naissance précède ou suit immédiatement celle de jumeaux. Ceux-ci sont censés descendre soit des poissons-chandelles (s'ils ont de petites mains), soit de *Oncorhynchus kisutch* (*silver salmon*), soit de *Oncorhynchus nerka* (*sockeye salmon*). Le diagnostic est fait par un vieillard, lui-même né jumeau. Dans le premier cas, il nomme le jumeau Homme-qui-rassasie et la jumelle, Femme-qui-rassasie. Dans le second cas, les noms respectifs sont : Unique, Fille-de-nacre ; et : Travailleur-de-tête, Danseuse-de-tête, dans le troisième (Boas *4*, Ire partie, p. 684-693).

Les Dogon du Soudan suivent une méthode très stricte pour attribuer les noms propres, puisqu'elle consiste à repérer la position de chaque individu d'après un modèle généalogique et mythique où chaque nom est lié à un sexe, à une lignée, à un ordre de naissance, et à la structure qualitative du groupe de germains où l'individu est inclus : jumeau lui-même ; premier ou deuxième-né avant ou après des jumeaux ; garçon né après une ou deux filles, ou inversement ; garçon né entre deux filles, ou inversement, etc. (Dieterlen *3*).

Enfin, on hésite souvent à considérer comme des noms

propres les noms ordinaux rencontrés chez la plupart des Algonkin et des Sioux, chez les Mixe (Radin *2*), les Maya (Tozzer), et dans le sud de l'Asie (Benedict), etc. Limitons-nous à un seul exemple, celui des Dakota, où le système est particulièrement développé, avec les noms suivants correspondant à l'ordre de naissance des sept premières filles et des six premiers garçons :

	filles	*garçons*
1	Wino'ne	Tcaske'
2	Ha'pe	Hepo'
3	Ha'psti	Hepi'
4	Wiha'ki	Watca'to
5	Hapo'nA	Hake'
6	HapstinA	Tatco'
7	Wihake'da	—

(Wallis, p. 39.)

On peut ranger dans la même catégorie les termes qui remplacent les noms propres au cours des différentes étapes de l'initiation. Les tribus australiennes du nord de la terre de Dampier ont une série de neuf noms donnés aux novices avant l'avulsion dentaire, puis avant la circoncision, avant la saignée rituelle, etc. Les Tiwi des îles Melville et Bathurst, au large de l'Australie septentrionale, donnent aux novices des noms spéciaux selon leur grade ; il y a sept noms d'hommes, couvrant la période qui va de la quinzième à la vingt-sixième année, et sept noms de femmes, allant de la dixième à la vingt et unième année (Hart, p. 286-287).

Pourtant, les problèmes qui se posent dans de tels cas ne sont pas différents de celui que soulève l'usage, connu dans nos sociétés contemporaines, de donner au fils premier-né le prénom de son grand-père paternel. « Le nom du grand-père » peut être aussi considéré comme un titre, dont le port est à la fois obligatoire et réservé. Du nom au titre, on passe donc par une transition insensible, qui n'est liée à aucune propriété intrinsèque des termes considérés, mais au rôle structural qu'ils jouent dans un système classificatoire dont il serait vain de prétendre les isoler.

CHAPITRE VII

L'INDIVIDU COMME ESPÈCE

Le système nominal des Penan, qui vivent en nomades dans l'intérieur de Bornéo, permet de préciser le rapport entre des termes auxquels nous serions enclins à réserver la qualité de nom propre, et d'autres dont, au premier abord, la nature pourrait sembler différente. Selon son âge et sa situation de famille, un Penan peut être, en effet, désigné par trois sortes de termes : soit un nom personnel, soit un teknonyme (« père d'Un tel », « mère d'Un tel »), ou enfin par ce qu'on serait tenté d'appeler un nécronyme, exprimant la relation familiale d'un parent décédé avec le sujet : « père mort », « nièce morte », etc. Les Penan occidentaux n'ont pas moins de vingt-six nécronymes distincts correspondant au degré de parenté, à l'âge relatif du défunt, au sexe et à l'ordre de naissance des enfants jusqu'au neuvième.

Les règles d'emploi de ces noms sont d'une surprenante complexité. En simplifiant beaucoup, on peut dire qu'un enfant est connu par son nom propre jusqu'à ce que meure un de ses ascendants. S'il s'agit d'un grand-père, l'enfant est alors appelé Tupou. Si le frère de son père meurt, il devient Ilun, et le restera jusqu'à ce que meure un autre parent. À ce moment, il recevra un nouveau nom. Avant de se marier et d'avoir des enfants, un Penan peut ainsi passer par une série de six ou sept nécronymes, ou davantage.

À la naissance du premier enfant, le père et la mère adoptent un teknonyme exprimant leur relation à cet enfant nommément désigné. Ainsi Tama Awing, Tinen Awing, « père (ou mère) d'Awing ». Que l'enfant meure, et le teknonyme sera remplacé par un nécronyme : « enfant premier-né mort ». À la prochaine naissance, un nouveau teknonyme supplantera le nécronyme, et ainsi de suite.

La situation est encore compliquée par les règles particulières qui prévalent entre germains. Un enfant est appelé par son nom si tous ses frères et sœurs sont vivants. Quand l'un d'eux meurt, il adopte un nécronyme : « germain aîné (ou cadet) mort », mais, dès la naissance d'un nouveau frère

ou d'une sœur, le nécronyme est abandonné, et le sujet reprend l'usage de son nom[1] (Needham *1, 4*).

Beaucoup d'obscurités subsistent dans cette description ; on comprend mal comment les différentes règles réagissent les unes sur les autres, bien qu'elles semblent fonctionnellement liées. En gros, le système est définissable par trois types de périodicités : vis-à-vis de ses ascendants, un individu va de nécronyme en nécronyme ; vis-à-vis de ses germains, d'autonyme (terme par lequel, dans un tel système, il est commode de désigner les noms propres) en nécronyme ; vis-à-vis de ses enfants enfin, de teknonyme en nécronyme. Mais quel est le rapport logique entre les trois types de termes ? et quel est le rapport logique entre les trois types de périodicité ? Teknonyme et nécronyme se réfèrent à un lien de parenté, ce sont donc des termes « relationnels ». L'autonyme n'a pas ce caractère et, de ce point de vue, il s'oppose aux formes précédentes : il détermine seulement un « soi » par contraste avec d'autres « soi ». Cette opposition (implicite dans l'autonyme) entre soi et autre permet en retour de distinguer le teknonyme du nécronyme. Le premier, qui inclut un nom propre (qui n'est pas celui du sujet), peut se définir comme exprimant une *relation à un soi autre.* Le nécronyme, d'où tout nom propre est absent, consiste dans l'énoncé d'une relation de parenté, qui est celle d'un autre, non nommé, avec un soi, également non nommé. On peut donc la définir comme une *relation autre.* Enfin, cette relation est négative, puisque le nécronyme ne la mentionne que pour la proclamer abolie.

De cette analyse le rapport entre autonyme et nécronyme découle clairement. C'est celui d'une symétrie inversée :

	autonyme	nécronyme
relation présente (+) ou absente (–) :	–	+
opposition entre soi (+) et autre (–) :	+	–

En même temps, une première conclusion se dégage : l'autonyme, que nous n'hésitons pas à considérer comme un nom propre, et le nécronyme, qui a les caractères d'un simple indicatif de classe, appartiennent en fait au même groupe. On passe de l'un à l'autre au moyen d'une transformation.

Venons-en maintenant au teknonyme. Quel est son rapport avec les deux autres types, et d'abord avec le nécronyme ? On serait tenté de dire que le teknonyme connote la venue d'un autre soi à la vie, le nécronyme le passage d'un autre soi à la mort, mais les choses ne sont pas si simples, car cette interprétation n'expliquerait pas que le teknonyme mentionne le soi d'un autre (un autonyme lui étant incorporé), tandis que le nécronyme se réduit à une négation de la relation autre, sans faire référence à un soi. Il n'y a donc pas de symétrie formelle entre les deux types.

Dans l'étude qui sert de point de départ à notre analyse, Needham fait une intéressante remarque :

> Quelque chose qui ressemble vaguement aux noms de mort apparaît dans l'ancien usage anglais de *widow* comme un titre [...], dans l'usage contemporain, en France et en Belgique du mot *veuve*, et dans d'autres usages analogues dans plusieurs régions de l'Europe. Mais tout cela est, à presque tous les égards, trop différent des noms de mort pour suggérer une interprétation (Needham *1*, p. 426).

C'est se décourager trop vite. Il n'a manqué à Needham, pour apercevoir la portée de sa remarque, que de noter, dans les exemples qu'il cite, le lien qu'ils attestent entre le droit au nécronyme et le port antérieur d'une appellation entièrement comparable à un teknonyme. L'usage français traditionnel est d'incorporer « veuve » au nom propre ; mais on n'incorpore pas le masculin « veuf », et pas davantage « orphelin ». Pourquoi cet exclusivisme ? Le patronyme appartient aux enfants de plein droit ; on peut dire que, dans nos sociétés, c'est un classificateur de lignée. La relation des enfants au patronyme ne change donc pas du fait de la mort des parents. Cela est encore plus vrai de l'homme, dont le rapport à son patronyme reste immuable, qu'il soit célibataire, marié, ou veuf[2].

Il n'en est pas de même pour la femme. Si, perdant son mari, elle devient « veuve Un tel », c'est parce que, du vivant de son mari, elle était « femme Un tel », autrement dit, elle avait déjà abandonné son autonyme pour un terme exprimant sa relation à un soi autre, ce qui est la définition que nous avons admise du teknonyme. Sans doute ce mot serait-il impropre en la circonstance ; pour maintenir le parallélisme, on pourrait forger celui d'andronyme (grec ἀνήρ, époux), mais cela ne semble pas utile, l'identité de structure étant immédiatement perceptible sans recourir à une créa-

tion verbale. Dans l'usage français, par conséquent, le droit au nécronyme est fonction du port antérieur d'un terme analogue à un teknonyme : c'est parce que mon soi est défini par ma relation à un soi autre que mon identité n'est préservable, à la mort de cet autre, que par cette relation inchangée dans la forme, mais désormais affectée du signe négatif. La « veuve Dumont » est la femme d'un Dumont non pas aboli, mais qui n'existe plus que dans sa relation à cet autre qui se définit par lui.

On objectera que, dans cet exemple, les deux termes sont construits pareillement en joignant une relation de parenté à un déterminant patronymique, alors que, chez les Penan, et comme nous l'avons souligné, le nom propre est absent du nécronyme. Avant de résoudre cette difficulté, tournons-nous vers la série des germains, où l'alternance joue entre l'autonyme et le nécronyme. Pourquoi l'autonyme, et pas un terme analogue au teknonyme, disons un « fratronyme » du type « frère (ou sœur) d'Un tel » ? La réponse est facile : le nom personnel de l'enfant qui vient de naître (mettant ainsi fin au port du nécronyme par ses frères et sœurs) est mobilisé par ailleurs : il sert à former le teknonyme des parents, qui l'ont en quelque sorte capturé pour l'incorporer au système particulier grâce auquel ils se définissent. Le nom du dernier-né est donc disjoint de la série des germains, et les autres germains, ne pouvant se définir par lui, ni par celui de leur frère ou sœur disparu (puisqu'on se trouve, si l'on peut dire, en « clé de vie » et non plus en « clé de mort »), retombent au seul parti qui leur reste : le port de leur propre nom qui est aussi leur nom propre, mais à défaut, soulignons-le, de relations autres, rendues les unes indisponibles parce que affectées à un emploi différent, les autres non pertinentes, parce que le signe du système a changé.

Ce point éclairci, deux problèmes seulement restent à résoudre : l'usage de teknonymes par les parents, et l'absence de nom propre dans les nécronymes, problème sur lequel nous avions buté tout à l'heure. Bien qu'en apparence le premier soulève une question de fond, le second une question de forme, il s'agit en vérité d'un seul problème, justiciable d'une même solution. *On ne prononce pas le nom des morts*, et cela suffit à expliquer la structure du nécronyme. Quant au teknonyme, l'inférence est claire : si, quand naît un enfant, il devient interdit d'appeler les parents par leur nom, c'est qu'ils sont « morts », et que la procréation n'est pas

conçue comme l'adjonction, mais comme la substitution d'un nouvel être aux anciens.

C'est de cette façon, d'ailleurs, qu'on doit comprendre la coutume des Tiwi qui prohibent l'usage des noms propres pendant l'initiation, et à l'occasion des couches d'une femme :

La naissance d'un enfant est, pour l'indigène, une très mystérieuse affaire, car il croit que la femme enceinte entretient des rapports intimes avec le monde des esprits. Pour cette raison, le nom, partie intégrante d'elle-même, est investi d'un caractère fantomatique, ce qu'exprime la tribu en traitant son mari comme si elle n'existait pas, comme si, en fait, elle était morte et n'était plus sa femme pour le moment. Elle est en contact avec les esprits, et il en résultera un enfant pour son mari (Hart, p. 288-289).

Pour les Penan, une observation de Needham suggère une interprétation du même type : le teknonyme, dit-il, n'est pas honorifique, et personne n'est honteux de rester sans descendance : « Si vous n'avez pas d'enfant, commentent les informateurs, ce n'est pas votre faute. Vous le regretterez, parce qu'il n'y a personne pour vous remplacer, personne pour se rappeler votre nom. Mais vous n'avez pas de honte. Pourquoi en auriez-vous ? » (Needham *1*, p. 417).

La même explication vaut pour la couvade, car il serait faux de dire que l'homme y prend la place de l'accouchée. Tantôt mari et femme sont astreints aux mêmes précautions, parce qu'ils se confondent avec leur enfant qui, dans les semaines ou mois suivant la naissance, est exposé à de graves dangers. Tantôt, comme souvent en Amérique du Sud, le mari est tenu à des précautions plus grandes encore que sa femme, parce qu'en raison des théories indigènes sur la conception et la gestation c'est plus particulièrement sa personne qui se confond avec celle de l'enfant. Ni dans l'une, ni dans l'autre hypothèse, le père ne joue le rôle de la mère : il joue le rôle de l'enfant. Il est rare que les ethnologues se soient mépris sur le premier point ; mais il est plus rare encore qu'ils aient compris le second.

Trois conclusions se dégagent de notre analyse. En premier lieu, les noms propres, loin de constituer une catégorie à part, forment groupe avec d'autres termes qui diffèrent des noms propres, bien qu'ils leur soient unis par des relations structurales. Or, les Penan eux-mêmes conçoivent ces termes comme des indicatifs de classe : on dit qu'on « entre » dans un nécronyme, non qu'on le prend ou le reçoit.

En second lieu, dans ce système complexe, les noms propres occupent une place subordonnée. Au fond, il n'y a que les enfants qui portent ouvertement leur nom, parce qu'ils sont trop jeunes pour être structuralement qualifiés par le système familial et social, ou parce que le moyen de cette qualification est provisoirement suspendu au bénéfice de leurs parents. Le nom propre souffre ainsi d'une véritable dévalorisation logique. Il est la marque du « hors-classe » ou de l'obligation temporaire, où sont des candidats à la classe, de se définir eux-mêmes comme hors-classe (c'est le cas des germains reprenant l'usage de leur autonyme), ou bien encore par leur relation à un hors-classe (comme font les parents en assumant le teknonyme). Mais, dès que la mort creuse une lacune dans la texture sociale, l'individu s'y trouve en quelque sorte aspiré. Grâce au port du nécronyme, dont la priorité logique sur les autres formes est absolue, il remplace son nom propre, simple numéro d'attente, par une position dans le système, qui peut donc être considéré au niveau le plus général comme formé de classes discrètes et quantifiées. Le nom propre est le revers du nécronyme, dont le teknonyme offre à son tour une image inversée. En apparence, le cas des Penan est à l'opposé de celui des Algonkin, des Iroquois et des Yurok ; chez les uns, il faut attendre qu'un parent meure pour s'affranchir du nom qu'on porte ; chez les autres, il faut souvent attendre qu'un parent meure pour accéder au nom qu'il porte. Mais en fait, la dévalorisation logique du nom n'est pas moins grande dans le second cas que dans le premier :

> Le nom individuel n'est jamais employé en référence ou en adresse quand il s'agit de parents : c'est le terme de parenté qui sert en tout cas. Et, même quand on parle à un non-parent, le nom individuel est rarement utilisé, car on préfère un terme de parenté choisi en fonction de l'âge relatif de celui qui parle et de celui à qui il s'adresse. C'est seulement quand, dans la conversation, on se réfère à des non-parents, qu'il est habituel d'employer le nom personnel, qui, même dans ce cas, sera évité si le contexte suffit à montrer de qui on veut parler (Goldenweiser, p. 367).

Chez les Iroquois aussi par conséquent, et en dépit de la différence plus haut signalée, l'individu n'est mis « hors classe » que s'il est impossible de faire autrement*.

* Pour éviter l'usage des noms personnels, les Yurok de Californie ont conçu un système d'appellations formées d'un radical correspondant au lieu

On a invoqué toutes sortes de croyances pour expliquer la prohibition si fréquente du nom des morts. Ces croyances sont réelles et bien attestées, mais faut-il y voir l'origine de la coutume, ou l'un des facteurs qui ont contribué à la renforcer, sinon même une de ses conséquences ? Si nos interprétations sont exactes, la prohibition du nom des morts apparaît comme une propriété structurale de certains systèmes de dénomination. Ou bien les noms propres sont déjà des opérateurs de classe, ou bien ils offrent une solution provisoire en attendant l'heure de la classification ; ils représentent donc toujours la classe au niveau le plus modeste. À la limite, et comme chez les Penan, ce ne sont plus que des moyens, temporairement hors classe, de former des classes, ou bien encore des traites, tirées sur la solvabilité logique du système, c'est-à-dire sur sa capacité escomptée de fournir en temps utile une classe au créancier. Seuls les nouveaux venus, c'est-à-dire les enfants qui naissent, posent un problème : ils sont là. Or, n'importe quel système qui traite l'individuation comme une classification (et nous avons vu que c'est toujours le cas) risque de voir sa structure remise en cause, chaque fois qu'il admet un membre nouveau.

Ce problème comporte deux types de solution, entre lesquels existent d'ailleurs des formes intermédiaires. Si le système envisagé consiste en *classes de positions*, il suffira qu'il jouisse d'une réserve de positions libres, suffisante pour y situer les enfants qui naissent. Les positions disponibles excédant toujours le chiffre de la population, la synchronie est à l'abri des caprices de la diachronie, au moins théoriquement ; c'est la solution iroquois. Les Yurok ont vu moins

de résidence — village ou maison — et d'un suffixe, qui diffère pour les hommes et pour les femmes, décrivant le statut conjugal. Les noms masculins sont formés d'après le lieu de naissance de la femme, les noms féminins d'après le lieu de naissance du mari. Selon le suffixe, le nom indique s'il s'agit d'un mariage patrilocal et par achat, ou bien matrilocal, ou encore d'une union libre ; si le mariage s'est trouvé dissous du fait de la mort d'un conjoint, ou par divorce, etc. D'autres affixes entrant dans les noms d'enfants et de célibataires se rapportent au lieu de naissance de la mère vivante ou décédée, ou du père décédé. Les seuls noms utilisés sont donc de l'un des types suivants : Marié avec une femme de… ; Mariée avec un homme de… ; À un « demi »-mari dans sa maison natale de… ; Est « à demi » marié avec une femme de… ; Veuf appartenant à… ; Divorcé(e) d'une femme (d'un homme) de… ; Femme de… qui permet à un homme de vivre avec elle, a un amant, ou a des enfants illégitimes ; Son père était de… ; Leur mère décédée était de… ; Célibataire de…, etc. (Waterman, p. 214-218 ; Kroeber dans Elmendorf et Kroeber, p. 372-374, n. 1).

grand : chez eux, les enfants doivent faire antichambre. Mais, comme on eﬆ tout de même assuré de les classer au bout de quelques années, ils peuvent reﬆer temporairement dans l'indiﬆinction, en attendant de recevoir une position dans une classe qui leur eﬆ garantie par la ﬆructure du syﬆème.

Quand le syﬆème consiﬆe en *classes de relations*, tout change. Au lieu qu'un individu disparaisse et qu'un autre le remplace dans une position étiquetée au moyen d'un nom propre qui survit à chacun, pour que la relation devienne elle-même terme de classe, il faut que s'effacent les noms propres qui posaient les termes en relation comme autant d'êtres distincts. Les unités dernières du syﬆème ne sont plus des classes d'un seul, où défilent l'un après l'autre des occupants vivants, mais des rapports classés entre morts réels, ou même virtuels (les parents qui se définissent comme morts par contraﬆe à la vie qu'ils ont créée), et vivants réels, ou même virtuels (les enfants nouveau-nés qui ont un nom propre pour permettre aux parents de se définir par rapport à eux, et jusqu'à ce que la mort réelle d'un ascendant leur permette, à leur tour, de se définir par rapport à lui). Dans ces syﬆèmes, les classes sont donc formées de différents types de relations dynamiques unissant des entrées et des sorties, tandis que, chez les Iroquois et dans les autres sociétés du même type, elles se fondent sur un inventaire de positions ﬆatiques, qui peuvent être vacantes ou occupées*.

La prohibition du nom des morts ne pose donc pas à l'ethnologie un problème séparé : le mort perd son nom, pour la même raison que — chez les Penan — le vivant perd le sien en pénétrant dans le syﬆème, et assume un nécro-

* Il en résulte qu'à la différence des syﬆèmes de positions, dont la nature discontinue eﬆ manifeﬆe, les syﬆèmes de relations se situent plutôt du côté du continu. Un autre usage penan le montre clairement, bien que Needham (*2*), qui l'a également rapporté, écarte une interprétation qui nous semble très vraisemblable. Entre membres d'une même famille reﬆreinte, les appellations réciproques « grand-parent » et « petit-enfant » remplacent les termes habituels et plus rapprochés, quand un membre de la paire considérée eﬆ frappée par un deuil. N'eﬆ-ce pas que la personne endeuillée eﬆ censée se trouver quelque peu décalée en direction de la mort, donc plus éloignée qu'elle ne l'était de ses parents les plus proches ? Du fait de la mort, les mailles du réseau de parenté deviendraient plus lâches. Needham répugne à l'admettre, parce qu'il aperçoit plusieurs problèmes là où il n'y en a qu'un : la personne endeuillée n'appelle pas « petit-enfant » un fils, une fille, un neveu ou nièce, ou leur conjoint, parce que le même deuil les atteint directement ou indirectement, mais par voie de réciprocité tout simplement. Tous les exemples cités par Needham le confirment, sauf celui du jeune enfant, vic-

nyme, c'est-à-dire devient terme d'une relation dont l'autre terme — puisqu'il est mort — n'existe plus que dans la relation qui définit un vivant par rapport à lui ; pour la même raison, enfin, que le père et la mère perdent aussi leur nom en assumant un teknonyme, résolvant ainsi (jusqu'à la mort d'un de leurs enfants) la difficulté qui résulte, pour le système, de la procréation d'un membre surnuméraire. Celui-ci devra attendre « à la porte » en qualité de personne dénommée, jusqu'à ce qu'une sortie lui permette de faire son entrée, et que deux êtres, dont l'un était précédemment hors système, et dont l'autre le devient, se confondent dans une des classes de relations dont le système est formé.

Certaines sociétés soignent jalousement les noms et les rendent pratiquement inusables. D'autres les gaspillent et les détruisent au terme de chaque existence individuelle ; elles s'en débarrassent alors en les prohibant, et fabriquent d'autres noms à la place. Mais ces attitudes, en apparence contradictoires, ne font qu'exprimer deux aspects d'une propriété constante des systèmes classificatoires : ils sont finis et indéformables. Par ses règles et ses coutumes, chaque société ne fait qu'appliquer une grille rigide et discontinue sur le flux continu des générations, auquel elle impose ainsi une structure. Pour que prévale l'une ou l'autre attitude, il suffit d'un coup de pouce logique : soit que le système des noms propres forme la plus fine étamine du filtre, dont il est par conséquent solidaire ; soit qu'on le laisse au-dehors, mais avec tout de même pour fonction d'individuer le continu, et d'aménager ainsi de manière formelle une discontinuité où l'on voit alors une condition préalable au classement. Dans les deux cas aussi, les morts, dont s'éloigne constamment la grille, perdent leurs noms : soit que les vivants les leur prennent, comme symboles de positions qui doivent être toujours occupées*, soit que les noms des morts s'abo-

time d'un petit malheur (chute, coup reçu, vol de nourriture par un chien) et qu'on appelle, en la circonstance, par le nécronyme habituellement réservé à ceux qui ont perdu un grand-parent. Mais notre interprétation couvre aussi ce cas, puisque l'enfant est métaphoriquement endeuillé par le dommage subi, et qu'en raison de son très jeune âge une modeste atteinte à son intégrité actuelle (chute) ou virtuelle (perte de nourriture) suffit à le repousser tant soit peu du côté de la mort.

* Dans le mythe fox d'origine de la mort, il est dit à celui qu'un deuil a frappé : « Maintenant, voici ce que tu dois faire ; toujours, il faudra que vous (toi et le défunt) preniez congé l'un de l'autre (par le moyen d'une fête d'adoption). Alors l'âme du défunt s'en ira au loin, sûrement et rapidement. Tu devras

lissent sous l'effet du même mouvement qui, à l'autre bout de la grille, oblitère les noms des vivants.

Entre les deux formes, le système nominal des Tiwi, auquel nous avons fait plusieurs fois allusion, occupe une place intermédiaire. D'abord, les noms propres sont méticuleusement réservés à chaque porteur :

> Il est impossible que deux personnes portent le même nom [...] Bien que les Tiwi soient actuellement au nombre de 1 100 ou presque, et que chaque individu ait en moyenne 3 noms, une étude minutieuse de ces 3 300 noms n'en révèle pas deux qui soient identiques (Hart, p. 281)[3].

Or, cette prolifération des noms est encore accrue par le nombre et la diversité des prohibitions qui s'y rapportent. Ces prohibitions s'appliquent dans deux directions : comme nous l'avons indiqué en citant un exemple*, elles frappent d'abord tous les mots d'usage courant qui ressemblent phonétiquement aux noms du défunt ; et aussi, en plus de ces derniers, tous les noms que le défunt avait lui-même donnés à d'autres personnes, que ce soient ses propres enfants ou ceux d'autrui. Un jeune enfant qui n'aurait qu'un seul nom, reçu de son père, deviendrait sans nom si celui-ci mourait, et il resterait dans cet état jusqu'à ce qu'un autre nom lui vienne d'ailleurs (*loc. cit.*, p. 282). En effet, chaque fois qu'une femme se remarie, son époux donne des noms nouveaux non seulement aux enfants de son prédécesseur, mais à tous ceux que sa femme a engendrés au cours de sa vie, quel qu'en ait été le père. Comme les Tiwi pratiquent la polygynie au principal bénéfice des vieillards, un homme ne peut guère espérer se marier avant l'âge de trente-cinq ans, et les femmes passent de mari en mari, à cause de la différence d'âge entre les conjoints, qui rend très probable que les maris meurent avant leurs femmes. Personne ne peut donc se targuer d'un nom définitif avant la mort de sa mère (*ibid.*, p. 283).

Un système si étrange resterait incompréhensible si une hypothèse n'en suggérait l'explication : relations et positions y sont mises sur le même pied. Aussi toute abolition de la

adopter quelqu'un ; et tu devras nourrir envers lui exactement les mêmes sentiments qu'envers ton parent mort, et tu seras, vis-à-vis de l'adopté, exactement dans le même rapport de parenté. C'est le seul moyen pour que l'âme de ton parent s'éloigne sûrement et rapidement » (Michelson *1*, p. 411). Le texte exprime éloquemment que, dans ce cas aussi, le vif chasse le mort.

* P. 745-746.

relation entraîne celle des noms propres qui en étaient fonction, que ce soit socialement (noms conférés par le défunt) ou linguistiquement (mots qui ressemblent aux noms du défunt). Et toute création de relation nouvelle déclenche un processus de renomination au sein du domaine de la relation.

★

Certains ethnographes ont abordé le problème des noms propres sous l'angle des termes de parenté :

> Du point de vue logique, on peut situer les termes de parenté entre les noms propres et les pronoms. Leur place est intermédiaire, et ils mériteraient d'être appelés des pronoms individualisés ou des noms personnels généralisés (Thurnwald, p. 357).

Mais, si cette transition est également possible, c'est que, dans la perspective de l'ethnologie, les noms propres apparaissent toujours comme des termes généralisés ou à vocation généralisante. À cet égard, ils ne diffèrent pas foncièrement des noms d'espèces, comme l'atteste la tendance du langage populaire à attribuer, selon leur espèce respective, des noms humains aux oiseaux. En français, le moineau est Pierrot, le perroquet Jacquot, la pie Margot, le pinson Guillaume, le troglodyte Bertrand ou Robert, le râle d'eau Gérardine, la chevêche Claude, le grand duc Hubert, le corbeau Colas, le cygne Godard... Ce dernier nom se rapportait aussi à une condition socialement significative, car, au XVIIe siècle, on le donnait aux maris dont les femmes étaient en couches* (Witkowski, p. 501-502). N'est-ce pas que les noms d'espèces possèdent, de leur côté, certains caractères des noms propres ? À la suite de Bröndal**[4], Gardiner

* Il est très significatif que même une série aussi restreinte et aussi simple comprenne des termes qui relèvent de niveaux logiques différents. « Pierrot » peut être un indicatif de classe, puisqu'il est permis de dire : « Il y a trois pierrots sur le balcon. » Mais « Godard » est un terme d'adresse. Comme l'écrit excellemment le rédacteur de l'article sous ce mot dans le Dictionnaire de Trévoux (éd. de 1732) : « Godard est le nom qu'on donne aux cygnes. On le leur dit quand on les appelle, qu'on veut les faire venir à soi, *Godard, Godard*; viens *Godard* viens. Tiens *Godard.* » Jacquot et peut-être Margot semblent avoir un rôle intermédiaire. Sur les noms propres humains donnés aux oiseaux, *cf.* Rolland, *Faune*, t. II.

** « Au point de vue de l'éternité, les espèces particulières de plantes et d'animaux et les corps simples sont des *unica* de même nature que, par exemple, Sirius ou Napoléon » (Bröndal, p. 230).

l'admet pour les locutions de la zoologie et de la botanique scientifiques :

Le nom *Brassica rapa* évoque aisément l'image du botaniste, classant des spécimens qui se ressemblent beaucoup aux yeux du profane, et à l'un desquels il donne le nom *Brassica rapa*, exactement comme les parents nomment leur bébé. Rien de tel ne nous vient à l'esprit à propos du mot *rave*, et pourtant, *Brassica rapa* n'est pas autre chose que le nom scientifique du chourave commun. On peut trouver une raison supplémentaire de considérer *Brassica rapa* comme un nom propre, ou au moins d'en faire davantage un nom propre que *rave*, dans le fait qu'on ne dise pas *ceci est une Brassica rapa*, ou *ceux-ci sont des Brassicas rapas*, bien qu'on puisse dire : *ceux-ci sont de beaux spécimens de Brassica rapa*. En parlant ainsi, nous nous référons au nom de n'importe quel exemplaire individuel du type, alors que, quand nous parlons d'un certain végétal comme d'une *rave*, nous nous référons à sa ressemblance avec d'autres êtres végétaux de même espèce. La différence d'attitude linguistique se réduit à une simple nuance, mais elle est réelle. Dans un des cas, le son du mot, que nous décrivons habituellement comme « le mot même », ressort davantage que dans l'autre cas (Gardiner, p. 52).

Cette interprétation illustre la thèse centrale de l'auteur, pour qui « les noms propres sont des marques d'identification reconnaissables, non par l'intellect, mais par la sensibilité » (*loc. cit.*, p. 41). Or, nous avons nous-même fondé l'assimilation des termes botaniques et zoologiques à des noms propres, en montrant que, dans un très grand nombre de sociétés, les noms propres sont formés de la même façon que les sciences naturelles forment les noms d'espèces. Il en résulte une conclusion diamétralement opposée à celle de Gardiner : les noms propres nous sont apparus voisins des noms d'espèces, surtout dans les cas où ils jouent clairement le rôle d'indicatifs de classe, donc quand ils appartiennent à un système signifiant. Au contraire, Gardiner prétend expliquer la même analogie par le caractère non



Fig. 15. Brassica rapa
(d'après É. Lambert, « Traité pratique de botanique », Paris, 1883).

signifiant des termes scientifiques, qu'il réduit, comme les noms propres, à de simples sonorités distinctives. S'il avait raison, on aboutirait à un étrange paradoxe : pour le profane, ignorant le latin et la botanique, *Brassica rapa* se réduit bien à une sonorité distinctive, mais il ne sait pas de quoi ; en l'absence de toute information extérieure, il ne pourrait donc pas percevoir cette locution comme nom propre, mais seulement comme mot de sens inconnu, sinon même *flatus vocis*. C'est d'ailleurs ce qui se produit dans certaines tribus australiennes, où les espèces totémiques reçoivent des noms tirés du langage sacré qui n'éveillent, dans l'esprit des non-initiés, aucune association d'ordre animal ou végétal. Si donc *Brassica rapa* offre le caractère de nom propre, ce peut être seulement pour le botaniste, qui est aussi seul à dire : « Voici de beaux spécimens de *Brassica rapa.* » Or, pour le botaniste, il s'agit de tout autre chose que d'une sonorité distinctive, puisqu'il connaît à la fois le sens des mots latins et les règles de la taxinomie.

L'interprétation de Gardiner se trouverait ainsi limitée au cas du demi-profane qui reconnaîtrait en *Brassica rapa* un nom d'espèce botanique, sans savoir de quelle plante il s'agit. C'est là rejoindre, en dépit des dénégations de l'auteur (p. 51), l'idée bizarre de Vendryes (p. 222) pour qui un nom d'oiseau devient un nom propre quand on est incapable de discerner l'espèce à laquelle l'oiseau appartient[5]. Mais tout ce que nous avons dit jusqu'à présent suggère que la connexion entre nom propre et nom d'espèce n'est pas contingente. Elle tient au fait qu'une locution du type *Brassica rapa* est doublement « hors discours » : parce qu'elle relève du langage scientifique, et parce qu'elle est formée de mots latins. Elle entre donc avec difficulté dans la chaîne syntagmatique ; sa nature paradigmatique ressort ainsi au premier plan. De même, c'est en raison du rôle paradigmatique tenu par les noms propres dans un système de signes extérieur au système de la langue que leur insertion dans la chaîne syntagmatique brise perceptiblement la continuité de celle-ci : en français, par l'absence d'article qui les précède, et par l'emploi d'une majuscule pour les transcrire.

Les Indiens Navaho semblent s'être fait une notion assez claire des problèmes que nous venons de discuter. Un de leurs mythes écarte par avance l'interprétation de Gardiner :

Un jour, Souris rencontra Ours et lui demanda si son nom n'était pas « Cac ». Ours se mit en colère et voulut frapper Souris, qui se cacha derrière son dos et en profita pour enflammer sa toison. Incapable d'éteindre le feu, Ours promit à Souris de lui livrer quatre incantations magiques si elle venait à son secours. Depuis lors, il suffit de se munir de quelques poils de souris pour n'avoir rien à craindre de l'ours (Haile et Wheelwright, p. 46).

Le mythe souligne plaisamment la différence entre nom d'espèce et sonorité distinctive. Pour les Navaho, une des raisons de cette différence tient à ce que le nom spécifique est, pour partie au moins, un nom propre. Dans le récit qu'on vient de lire, Souris offense Ours parce qu'elle l'interpelle incorrectement et en employant un mot burlesque. Or, les termes botaniques des Navaho (on a moins bien étudié leur vocabulaire zoologique) consistent généralement en un trinôme, dont le premier élément est le nom véritable, le deuxième décrit l'utilisation et le troisième, l'aspect. La plupart des gens, semble-t-il, ne connaissent que le terme descriptif. Quant au « vrai nom », c'est un terme d'adresse qu'utilisent les prêtres pour parler à la plante : un nom propre, par conséquent, et qu'il est essentiel de bien connaître et de prononcer correctement (Wyman et Harris ; Leighton).

Nous n'utilisons pas la nomenclature scientifique pour nouer un dialogue avec les plantes et les animaux. Pourtant, nous donnons volontiers aux animaux, et nous empruntons aux plantes, certains des noms qui servent de termes d'adresse entre humains : nos filles se prénomment parfois Rose ou Violette et, réciproquement, plusieurs espèces animales sont admises à partager, avec des hommes ou des femmes, les prénoms que ceux-ci portent habituellement. Mais pourquoi, comme nous l'avons déjà noté, ce libéralisme profite-t-il surtout aux oiseaux ? Par la structure anatomique, la physiologie et le genre de vie, ils se situent plus loin des hommes que les chiens, auxquels on ne donne pas de prénom humain sans provoquer un sentiment de malaise, sinon même un léger scandale. Il nous semble que l'explication est déjà contenue dans cette remarque.

Si, plus aisément que d'autres classes zoologiques, les oiseaux reçoivent des prénoms humains selon l'espèce à laquelle ils appartiennent, c'est qu'ils peuvent se permettre de ressembler aux hommes, pour autant que, précisément, ils en diffèrent. Les oiseaux sont couverts de plumes, ailés, ovipares et, physiquement aussi, ils sont disjoints de la

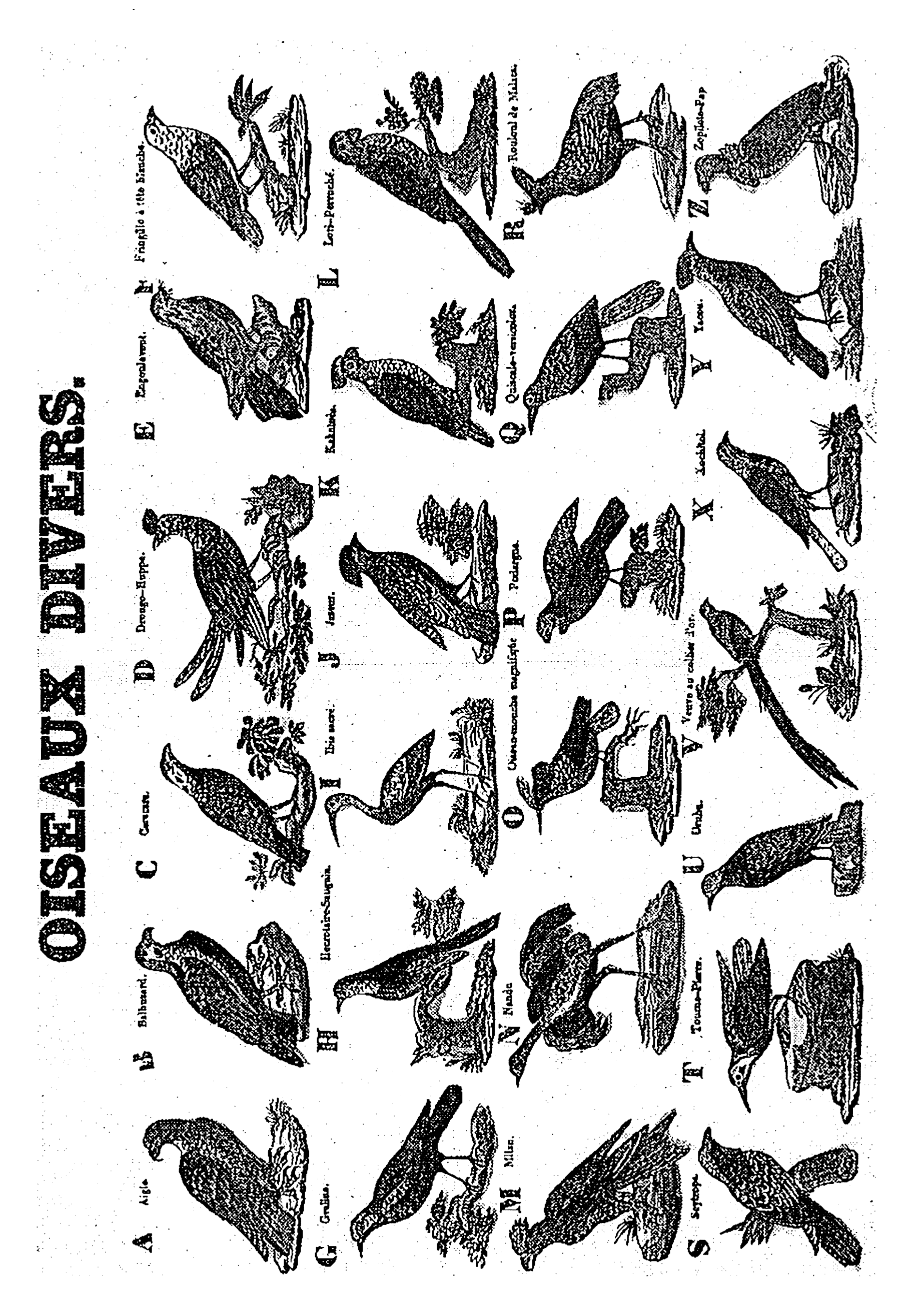


Fig. 16. *Alphabet d'oiseaux.*



Fig. 17. *Société d'animaux.*

société humaine par l'élément où ils ont le privilège de se mouvoir. Ils forment, de ce fait, une communauté indépendante de la nôtre, mais qui, en raison de cette indépendance même, nous apparaît comme une société autre, et homologue de celle où nous vivons : l'oiseau est épris de liberté ; il se construit une demeure où il vit en famille et nourrit ses petits ; il entretient souvent des rapports sociaux avec les autres membres de son espèce ; et il communique avec eux par des moyens acoustiques qui évoquent le langage articulé.

Par conséquent, toutes les conditions sont objectivement réunies pour que nous concevions le monde des oiseaux comme une société humaine métaphorique : ne lui est-elle pas, d'ailleurs, littéralement parallèle à un autre niveau ? La mythologie et le folklore attestent, par d'innombrables exemples, la fréquence de ce mode de représentation ; telle la comparaison, déjà citée, faite par les Indiens Chickasaw entre la société des oiseaux et une communauté humaine*.

Or, cette relation métaphorique, imaginée entre la société des oiseaux et la société des hommes, s'accompagne d'un procédé de dénomination qui, lui, est d'ordre métonymique (nous ne nous croyons pas lié, dans ce travail, par les subtilités des grammairiens, et la synecdoque — « espèce de métonymie », dit Littré — ne sera pas traitée par nous comme un trope distinct) : quand on baptise des espèces d'oiseaux Pierrot, Margot, ou Jacquot, on prélève ces prénoms sur un lot qui est l'apanage des êtres humains, et le rapport des prénoms d'oiseaux aux prénoms humains est donc celui de la partie au tout.

La situation est symétrique et inverse pour les chiens. Non seulement ceux-ci ne forment pas une société indépendante, mais, comme animaux « domestiques », ils font

* *Cf.* plus haut, p. 682-683. — Notre interprétation est confirmée *a contrario* par le cas de ces animaux qui reçoivent également des prénoms humains, bien qu'ils ne soient pas des oiseaux : Jean Lapin, Robin Mouton, Bernard (ou Martin) l'Âne, Pierre (ou Alain) le Renard, Martin l'Ours, etc. (Sébillot, t. II, p. 97 ; t. III, p. 19-20). En effet, ces animaux ne constituent pas une série naturelle : les uns sont domestiques, les autres sauvages ; les uns herbivores, les autres carnivores ; les uns aimés (ou dédaignés), les autres redoutés… Il s'agit donc d'un système artificiel, formé sur la base d'oppositions caractéristiques entre les tempéraments et les genres de vie, et tendant à reconstituer métaphoriquement, au sein du règne animal, un modèle en miniature de la société humaine : procédé dont le *Roman de Renart* offre une illustration caractéristique.

partie de la société humaine, tout en y occupant une place si humble que nous ne songerions pas, suivant l'exemple de certains Australiens et Amérindiens, à les appeler comme des humains, qu'il s'agisse de noms propres ou de termes de parenté*. Bien au contraire, nous leur affectons une série spéciale : Azor, Médor, Sultan, Fido, Diane (ce dernier, prénom humain sans doute, mais d'abord perçu comme mythologique), etc., qui sont presque tous des noms de théâtre formant une série parallèle à ceux qu'on porte dans la vie courante, autrement dit, des noms métaphoriques. Par conséquent, lorsque le rapport entre espèces (l'humaine et l'animale) est socialement conçu comme métaphorique, le rapport entre les systèmes de dénominations respectifs prend le caractère métonymique ; et quand le rapport entre espèces est conçu comme métonymique, les systèmes de dénominations assument un caractère métaphorique.

Voici maintenant un autre cas : celui du bétail, dont la position sociale est métonymique (il fait partie de notre système techno-économique), mais différente de celle des chiens en ce que le bétail est plus ouvertement traité comme objet, le chien comme sujet (ce que suggèrent, d'une part, le nom collectif par lequel nous désignons le premier, d'autre part le tabou alimentaire qui frappe la consommation du chien dans notre culture ; la situation est différente chez les pasteurs africains qui traitent le bétail comme nous traitons les chiens). Or, les noms que nous donnons au bétail relèvent d'une autre série que ceux des oiseaux ou des chiens ; ce sont généralement des termes descriptifs, qui évoquent la couleur du pelage, le port, le tempérament : Rustaud, Rousset, Blanchette, Douce, etc. (*cf.* Lévi-Strauss *2*, p. 262)**. Ces noms ont souvent un caractère métaphorique ; mais ils diffèrent des noms donnés aux chiens en ce qu'ils sont des épithètes provenant de la chaîne syntagmatique, tandis que les seconds proviennent d'une série para-

* *Cf.* plus haut, p. 735-736 ; et moins encore — comme font les Dayak — à nommer des humains d'après eux : père (ou mère) de tel ou tel chien... (Geddes).

** « *The Sound Indians [...] give names to their dogs, but not to their horses except the descriptive ones arising from color* » (G. Gibbs, dans *Contributions to North American Ethnology*, I, p. 211). En revanche, les Indiens Thompson donnent volontiers à leurs chevaux des noms de personne, mais plutôt des noms descriptifs à leurs chiens (J. A. Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, Memoirs of the American Museum of Natural History, 2, 1900, p. 292). (Note de 2005-2006.)

digmatique ; les uns relèvent donc davantage de la parole, les autres plutôt de la langue.

Considérons enfin les noms donnés aux chevaux. Non pas les chevaux ordinaires qui, selon la classe et la profession du propriétaire, peuvent se situer à distance plus ou moins rapprochée du bétail ou des chiens, et dont la place est rendue plus incertaine encore par les transformations techniques rapides qui ont marqué notre époque, mais les chevaux de course, dont la position sociologique est nettement tranchée par rapport aux cas déjà examinés. D'abord, comment qualifier cette position ? On ne peut dire que les chevaux de course forment une société indépendante à la façon des oiseaux, puisqu'ils sont un produit de l'industrie humaine, et qu'ils naissent et vivent juxtaposés dans des haras conçus à leur intention, comme des individus isolés. Ils ne font pas davantage partie de la société humaine, que ce soit au titre de sujets ou d'objets ; ils sont plutôt la condition désocialisée de l'existence d'une société particulière : celle qui vit des hippodromes ou qui les fréquente. À ces différences en correspond une autre dans le système de dénomination, bien que la comparaison appelle ici deux réserves : les noms donnés aux chevaux de course sont choisis en application de règles particulières, différentes pour les pur-sang et les demi-sang ; et ils témoignent d'un éclectisme qui relève davantage de la littérature savante que de la tradition orale. Cela dit, il n'est pas douteux que les noms des chevaux de course contrastent de façon significative avec ceux des oiseaux, des chiens, ou du bétail. Ils sont rigoureusement individualisés puisqu'il est exclu, comme chez les Tiwi, que deux individus portent le même nom ; et bien qu'ils partagent avec les noms donnés au bétail une formation par prélèvement sur la chaîne syntagmatique : Océan, Azimut, Opéra, Belle-de-Nuit, Télégraphe, Luciole, Orviétan, Week-end, Lapis-lazuli, etc., ils s'en distinguent par l'absence de connotation descriptive : leur création est absolument libre pour autant qu'elle respecte l'exigence d'une individuation sans ambiguïté, et les règles particulières auxquelles nous avons fait allusion. Par conséquent, tandis que le bétail reçoit des noms descriptifs formés à partir des mots du discours, les chevaux de course reçoivent comme noms des mots du discours qui ne les décrivent pas, ou qui les décrivent rarement. Si les noms du premier type ressemblent à des surnoms, les autres méritent d'être appelés des sous-noms, car

c'est dans ce second domaine que règne l'arbitraire le plus poussé.

Pour résumer : oiseaux et chiens sont pertinents sous le rapport de la société humaine : soit qu'ils l'évoquent par leur propre vie sociale (que les hommes conçoivent comme une imitation de la leur) ; soit que, sans vie sociale propre, ils fassent partie de la nôtre.

Comme les chiens, le bétail fait partie de la société humaine ; mais il en fait partie, si l'on peut dire, asocialement, puisqu'il se situe à la limite de l'objet. Enfin, les chevaux de course forment, comme les oiseaux, une série disjointe de la communauté humaine, mais, à la façon du bétail, dépourvue de sociabilité intrinsèque.

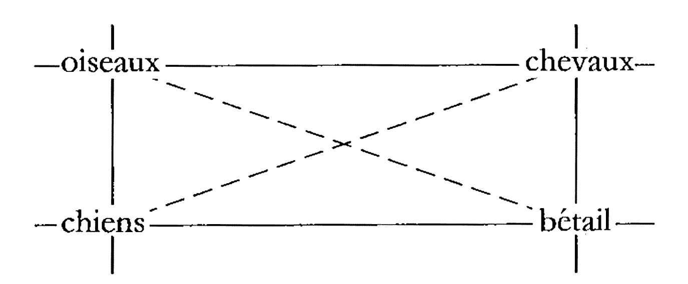
Si donc les oiseaux sont des *humains métaphoriques* et les chiens, des *humains métonymiques*, le bétail est, lui, un *inhumain métonymique* et les chevaux de course sont des *inhumains métaphoriques* : le bétail n'est contigu qu'à défaut de ressemblance, les chevaux de course ressemblants qu'à défaut de contiguïté. Chacune de ces deux catégories offre l'image « en creux » d'une des deux autres catégories, qui sont elles-mêmes dans un rapport de symétrie inversée.

Sur le plan des appellations, on retrouve l'équivalent linguistique de ce système de différences psycho-sociologiques. Les noms d'oiseaux et de chiens relèvent du système de la langue. Mais, tout en offrant le même caractère paradigmatique, ils diffèrent puisque les premiers sont des prénoms réels, les seconds des prénoms de convention. Les noms d'oiseaux sont extraits du lot des prénoms humains ordinaires, dont ils constituent une partie ; tandis que les noms de chiens reproduisent virtuellement dans sa totalité un lot de noms qui ressemblent, du point de vue formel, aux prénoms humains, bien qu'ils soient rarement portés par des humains ordinaires.

Les noms du bétail et des chevaux relèvent davantage de la parole, puisque les uns et les autres sont tirés de la chaîne syntagmatique. Mais les noms du bétail en demeurent les plus rapprochés, car, comme termes descriptifs, ce sont à peine des noms propres. On appelle Douce la vache dont on dit habituellement « qu'elle est douce ». Les noms donnés au bétail surnagent donc comme des témoins d'un discours écoulé, et ils peuvent à tout moment reprendre, dans le discours, leur fonction d'épithète : même quand on parle au bétail, son caractère d'objet ne lui permet jamais d'être que

ce dont on parle. Les noms des chevaux de course sont « en discours » d'une autre façon : non pas « encore dans le discours », mais « faits avec du discours ». Il faut, pour trouver des noms aux chevaux, désintégrer la chaîne syntagmatique, et transformer ses unités discrètes en noms propres qui ne pourront pas figurer à un autre titre dans le discours, à moins que le contexte ne lève l'ambiguïté. La différence provient de ce que le bétail est rangé dans la partie inhumaine de la société humaine, tandis que les chevaux de course (qui relèvent objectivement de la même catégorie) offrent d'abord l'image d'une anti-société, à une société restreinte qui n'existe que par eux. De tous les systèmes de dénomination, celui qu'on leur applique est le plus franchement inhumain, comme est aussi la plus barbare la technique de démolition linguistique mise en œuvre pour l'édifier.

En fin de compte, on aboutit à un système à trois dimensions :



Sur le plan horizontal, la ligne supérieure correspond à la relation métaphorique, positive ou négative : entre des sociétés humaine et animale (oiseaux), ou entre la société des hommes et l'anti-société des chevaux ; la ligne inférieure, à la relation métonymique entre la société des hommes d'une part, les chiens et le bétail de l'autre, qui sont membres de la première à titre soit de sujets ou d'objets.

Sur le plan vertical, la colonne de gauche associe les oiseaux et les chiens, qui ont à la vie sociale un rapport soit métaphorique, soit métonymique. La colonne de droite associe les chevaux et le bétail, qui sont sans rapport à la vie sociale, bien que le bétail en fasse partie (métonymie) et que les chevaux de course offrent avec elle une ressemblance négative (métaphore).

Enfin, il faut ajouter deux axes obliques, puisque les noms donnés aux oiseaux et au bétail sont formés par pré-

lèvement métonymique (soit sur un ensemble paradigmatique, soit sur une chaîne syntagmatique), tandis que les noms donnés aux chiens et aux chevaux sont formés par reproduction métaphorique (soit d'un ensemble paradigmatique, soit d'une chaîne syntagmatique). Nous avons donc affaire à un système cohérent.

★

L'intérêt qu'offrent à nos yeux ces usages ne tient pas seulement aux rapports systématiques qui les unissent*. Bien qu'empruntés à notre civilisation où ils occupent une place modeste, ils nous mettent de plain-pied avec des usages différents, auxquels les sociétés qui les observent attachent une extrême importance. L'attention que nous avons prêtée à certains aspects de nos mœurs que d'aucuns jugeront futiles se justifie donc à un double titre : d'abord, nous espérons former par ce moyen une idée plus générale et plus claire de la nature des noms propres ; ensuite et surtout, nous sommes conduits à nous interroger sur les motifs secrets de la curiosité ethnographique : la fascination qu'exercent sur nous des coutumes, en apparence très éloignées des nôtres, le sentiment contradictoire de présence et d'étrangeté dont elles nous affectent, ne tiennent-ils pas à ce que ces coutumes sont beaucoup plus proches qu'il ne semble de nos propres usages, dont elles nous présentent une image énigmatique et qui demande à être décryptée ? C'est en tout cas ce que confirme une comparaison des faits qui viennent d'être analysés, avec certains aspects du système nominal des Tiwi, que nous avions provisoirement laissés de côté.

On se souvient que les Tiwi font une consommation effrénée de noms propres : d'abord parce que chaque individu a plusieurs noms ; ensuite parce que tous ces noms doivent être distincts ; en troisième lieu parce que chaque remariage (et nous avons vu qu'ils sont fréquents) implique que tous les enfants déjà engendrés par une femme reçoivent des noms nouveaux ; et enfin, parce que la mort

* Ce livre était déjà achevé, quand M. M. Houis a obligeamment appelé notre attention sur le travail de V. Larock. Bien que nous ne l'ayons pas utilisé parce qu'il se situe dans une perspective assez différente de la nôtre, il nous semblerait injuste de ne pas rendre hommage, en la mentionnant, à cette première tentative d'interprétation des noms de personnes d'un point de vue ethnographique.

d'un individu frappe de prohibition non seulement les noms qu'il porte, mais aussi tous ceux qu'au cours de son existence il a pu être amené à conférer*. Dans de telles conditions, comment les Tiwi réussissent-ils à fabriquer sans arrêt des noms neufs ?

Il faut distinguer plusieurs cas. Un nom propre peut être remis en circulation par le fils du défunt, s'il décide de l'assumer après la période durant laquelle son emploi était prohibé. Beaucoup de noms sont ainsi placés en réserve, constituant une sorte d'épargne onomastique dans laquelle il est loisible de puiser. Néanmoins, et si l'on suppose constants les taux de natalité et de mortalité, on peut prévoir qu'en raison de la durée prolongée du tabou la cagnotte diminuera régulièrement, à moins qu'un brusque déséquilibre démographique n'exerce une action compensatrice. Le système doit donc disposer d'autres procédés.

Il en existe en effet plusieurs, dont le principal résulte de l'extension aux noms communs de la prohibition frappant les noms propres, quand on observe entre eux une ressemblance phonétique**. Pourtant, ces noms communs démonétisés par l'usage courant ne sont pas totalement détruits : ils passent dans la langue sacrée, réservée au rituel, où ils perdent progressivement leur signification, la langue sacrée étant, par définition, inintelligible aux non-initiés et, pour les initiés eux-mêmes, partiellement affranchie de fonction signifiante. Or, les mots sacrés dont le sens est perdu peuvent servir à forger des noms propres, par adjonction d'un suffixe. C'est ainsi que le mot *matirandjingli* du langage sacré, dont le sens est obscur, devient le nom propre *Materandjingimirli*. Le procédé est systématiquement employé, et l'on a pu écrire que le langage sacré est surtout fait de mots qui sont devenus tabous, *pukimani*, en raison de la contamination du langage ordinaire par la prohibition frappant les noms des morts. Le langage sacré est lui-même exempt de cette contamination (Hart).

Ces faits sont importants à deux points de vue. D'abord, il est clair que ce système compliqué est parfaitement cohé-

* *Cf.* plus haut, p. 769-770.

** Au Japon, en 1690, l'image de la Grue dans le blason du théâtre Ichimura-za devint tabou parce que le mot pour Grue (*tsuru*) avait été employé par le shôgun Tsunayoshi pour former le nom de sa fille, Tsuruhime (D. H. Shively, *Studies in Kabuki*, The University Press of Hawaii, 1978, p. 56, n. 20). (Note de 2005-2006.)

rent : les noms propres contaminent les noms communs ; ceux-ci, expulsés du langage ordinaire, passent dans la langue sacrée, laquelle permet de former des noms propres en retour. Ce mouvement cyclique est entretenu, si l'on peut dire, par une double pulsation : les noms propres, primitivement dépourvus de sens, gagnent du sens en adhérant aux noms communs, et ceux-ci lâchent leur sens en passant dans la langue sacrée, ce qui leur permet de redevenir des noms propres. Le système fonctionne donc par pompage alternatif de la charge sémantique, des noms communs aux noms propres, et de la langue profane à la langue sacrée. En fin de compte, l'énergie consommée provient du langage ordinaire, qui fabrique des mots nouveaux pour les besoins de la communication, au fur et à mesure que d'anciens mots lui sont enlevés. L'exemple démontre admirablement le caractère secondaire des interprétations avancées pour expliquer la prohibition du nom des morts, que ce soit par les ethnologues ou par les indigènes. Car ce n'est pas la crainte des fantômes qui peut avoir donné naissance à un système aussi bien ajusté. Elle est plutôt venue s'y greffer.

Cela paraîtra encore plus certain si l'on remarque que le système tiwi présente des analogies frappantes, sur le plan humain, avec celui que nous avons mis en évidence, dans notre propre société, en analysant les diverses façons de nommer les animaux, et dans lequel, est-il besoin de le dire, la crainte des morts n'intervient d'aucune façon. Chez les Tiwi aussi, le système repose sur une sorte d'arbitrage, exercé au moyen des noms propres, entre une chaîne syntagmatique (celle du langage ordinaire) et un ensemble paradigmatique (la langue sacrée dont c'est le caractère essentiel, puisque les mots y deviennent, en perdant leur signification, progressivement inaptes à former une chaîne syntagmatique). De plus, les noms propres sont liés métaphoriquement aux noms communs par l'effet d'une ressemblance phonétique positive, tandis que les mots sacrés sont liés métonymiquement aux noms propres (à titre de moyens ou de fins), par l'effet d'une ressemblance négative, fondée sur l'absence ou la pauvreté de contenu sémantique.

Même si on le définit, au niveau le plus général, comme consistant en un échange de mots entre langue profane et langue sacrée par l'intermédiaire des noms propres, le système tiwi éclaire des phénomènes que des aspects mineurs de notre culture nous avaient seuls permis d'aborder. Nous

comprenons mieux que des termes d'une langue doublement « sacrée » (parce que latine et scientifique), tel *Brassica rapa*, puissent avoir le caractère de noms propres ; non pas, comme le voulait Gardiner et comme Hart semblait prêt à l'admettre, parce qu'ils sont privés de signification, mais parce que, en dépit des apparences, ils font partie d'un système global où la signification n'est jamais entièrement perdue : sinon, la langue sacrée des Tiwi ne serait pas une langue, mais un conglomérat de gestes oraux. Or, on ne saurait mettre en doute qu'une langue sacrée, même obscure, ne conserve une vocation signifiante. Nous reviendrons sur cet aspect du problème.

Pour le moment, il nous faut relever un autre type de langue « sacrée » que nous utilisons, à la façon des Tiwi, pour introduire des noms propres dans le langage ordinaire, quitte à transformer en noms propres les noms communs relevant du domaine approprié. Ainsi que nous l'avons déjà noté, nous empruntons leurs noms aux fleurs, dont nous faisons des noms propres pour nos filles, mais nous ne nous arrêtons pas là puisque l'imagination des horticulteurs dote les fleurs nouvellement créées de noms propres, qui sont empruntés aux êtres humains. Or, ce chassé-croisé offre des particularités remarquables : les noms que nous empruntons aux fleurs et que nous donnons (principalement aux personnes de sexe féminin) sont des noms communs appartenant au langage ordinaire (à la rigueur, une femme peut se prénommer Rosa, mais certainement pas *Rosa centifolia*) ; mais ceux que nous leur rendons proviennent d'une langue « sacrée », puisque le patronyme ou le prénom s'accompagne d'un titre, qui lui confère une mystérieuse dignité. On ne nomme pas habituellement une fleur nouvelle « Elizabeth », « Doumer » ou « Brigitte », mais « Queen-Elizabeth », « Président-Paul-Doumer », « Madame-Brigitte-Bardot »*. De plus on ne tient pas compte du sexe du porteur (en l'occurrence, le genre grammatical du nom de la fleur) pour le nommer : *une* rose, *un* glaïeul peuvent recevoir indifféremment un nom de femme ou un nom d'homme, ce

* Cette tendance est déjà apparente dans la tradition populaire qui, lorsqu'elle attribue à certaines fleurs des prénoms humains, insère généralement ceux-ci dans une locution : « Beau Nicolas » pour la coquelourde, « Marie Cancale » pour la rose des blés ou nielle, « Joseph Foireux » pour la fleur de coucou, etc. (Rolland, *Flore*, t. II). De même en anglais, les noms de fleur : « Jack in the Pulpit », « Jack behind the Garden Gate », etc.

qui évoque une des règles d'attribution du nom « ombilical » chez les Wik-Munkan*.

Or, ces usages relèvent manifestement du même groupe que tous ceux que nous avons envisagés, qu'ils proviennent aussi de notre culture ou de celle d'insulaires australiens ; on y note, en effet, la même équivalence entre relation métonymique et relation métaphorique, qui, depuis le début, nous a paru jouer entre eux le rôle de dénominateur commun. Les noms que nous empruntons aux fleurs pour en faire des noms propres ont valeur de métaphore : belle comme la rose, modeste comme la violette, etc. Mais les noms tirés de langues « sacrées », que nous leur rendons en échange, ont valeur de métonymie, et cela de deux façons : *Brassica rapa* retire au *chou-rave* sa suffisance pour en faire une espèce d'un genre, la partie d'un tout. Le nom Impératrice-Eugénie, donné à une variété nouvelle de fleur, opère une transformation symétrique et inverse, puisqu'elle se fait sentir au niveau du signifiant au lieu que ce soit à celui du signifié : cette fois, la fleur est qualifiée *au moyen* de la partie d'un tout ; non pas n'importe quelle Eugénie, mais une Eugénie particulière ; non pas Eugénie de Montijo avant son mariage, mais après ; non pas un individu biologique, mais une personne dans un rôle social déterminé, etc.**. Un type de nom « sacré » est donc « métonymisant », l'autre « métonymisé », et cette opposition vaut pour les cas déjà examinés. On se souvient que, si les humains prennent des noms aux fleurs, ils donnent certains de leurs noms aux oiseaux ; ces noms sont aussi « métonymisants », puisqu'ils consistent le plus souvent en diminutifs tirés de la langue populaire et qu'ils traitent la communauté des oiseaux (à l'inverse de celle des fleurs) comme équivalente, dans sa totalité, à un sous-groupe humble et bon enfant de la société humaine. De la même façon, on dirait volontiers que les noms métaphoriques, donnés aux chiens et au bétail, situent le rôle du trope au niveau du signifiant et à celui du signifié, respectivement.

* *Cf.* plus haut, p. 754.

** On notera l'inversion du cycle par rapport au système tiwi. Chez nous, le cycle va du langage ordinaire au nom propre, du nom propre à la langue « sacrée », pour revenir finalement au langage ordinaire. Ce langage fournit le nom commun rose, qui devient d'abord Rose, prénom féminin, puis retourne au langage ordinaire par l'intermédiaire de la langue sacrée, sous la forme : Princesse Margaret-Rose, nommant une variété de rose dont (si la fleur a du succès) ce sera vite le nom commun.

Aussi systématiques qu'apparaisse donc l'ensemble des procédés de dénomination que nous avons passés en revue, ils posent un problème : ces procédés équivalents, liés les uns aux autres par des rapports de transformation, opèrent à des niveaux de généralité différents. Les prénoms humains donnés aux oiseaux s'appliquent à n'importe quel membre individuel d'une espèce déterminée : toute pie s'appelle Margot. Mais les noms donnés aux fleurs : Queen-Elizabeth, Impératrice-Eugénie, etc., recouvrent seulement la variété ou la sous-variété. Plus restreint encore est le champ d'application des noms donnés aux chiens et au bétail : dans l'intention du propriétaire de l'animal ils dénotent un seul individu, bien qu'en fait chaque nom puisse être porté par plusieurs : il n'y a pas qu'un chien qui s'appelle Médor. Seuls les noms des chevaux de course et d'autres bêtes de race sont absolument individualisés : pendant les vingt-six années du cycle alphabétique, aucun autre cheval de trot que celui ainsi baptisé ne fut, n'est, ou ne sera dénommé Orviétan III.

Mais c'est, à notre avis, la preuve la plus claire qu'on puisse souhaiter que, les noms propres et les noms d'espèces faisant partie du même groupe, il n'existe aucune différence fondamentale entre les deux types. Plus précisément, la raison de la différence n'est pas dans leur nature linguistique, mais dans la manière dont chaque culture découpe le réel, et dans les limites variables qu'elle assigne, en fonction des problèmes qu'elle pose (et qui peuvent différer pour chaque société particulière au sein du groupe social), à l'entreprise de classification. C'est donc en vertu d'une détermination extrinsèque qu'un certain niveau de classification requiert des appellations qui peuvent être, selon les cas, des noms communs ou des noms propres. Mais nous ne rejoignons pas pour autant la thèse durkheimienne de l'origine sociale de la pensée logique. Bien qu'il existe indubitablement un rapport dialectique entre la structure sociale et le système des catégories, le second n'est pas un effet, ou un résultat, de la première : ils traduisent l'une et l'autre, au prix de laborieux ajustements réciproques, certaines modalités historiques et locales des rapports entre l'homme et le monde, qui forment leur commun substrat[6].

Ces précisions étaient indispensables pour nous permettre de souligner, sans risque de malentendu, le caractère à la fois sociologique et relatif qui s'attache à la notion d'es-

pèce comme à celle d'individu. Considérés sous l'angle biologique, des hommes relevant d'une même race (à supposer que ce terme ait un sens précis) sont comparables aux fleurs individuelles qui bourgeonnent, s'épanouissent et se fanent sur le même arbre : ce sont autant de spécimens d'une variété ou d'une sous-variété ; de même, tous les membres de l'espèce *Homo sapiens* sont logiquement comparables aux membres d'une espèce animale ou végétale quelconque. Pourtant, la vie sociale opère dans ce système une étrange transformation, car elle incite chaque individu biologique à développer une personnalité, notion qui n'évoque plus le spécimen au sein de la variété, mais plutôt un type de variété ou d'espèce qui n'existe probablement pas dans la nature (bien que le milieu tropical tende parfois à l'ébaucher) et qu'on pourrait appeler « mono-individuelle ». Ce qui disparaît, quand une personnalité meurt, consiste en une synthèse d'idées et de conduites, aussi exclusive et irremplaçable que celle opérée par une espèce florale, à partir de corps chimiques simples utilisés par toutes les espèces. La perte d'un proche ou celle d'un personnage public : homme politique, écrivain ou artiste, quand elle nous affecte, le fait donc de la même façon que nous ressentirions l'irréparable privation d'un parfum, si *Rosa centifolia* s'éteignait. De ce point de vue, il n'est pas faux de dire que certains modes de classement, arbitrairement isolés sous l'étiquette du totémisme, connaissent un emploi universel : chez nous, ce « totémisme » s'est seulement humanisé. Tout se passe comme si, dans notre civilisation, chaque individu avait sa propre personnalité pour totem : elle est le signifiant de son être signifié*.

En tant qu'ils relèvent d'un ensemble paradigmatique**, les noms propres forment donc la frange d'un système général de classification : ils en sont, à la fois, le prolongement et la limite. Quand ils entrent en scène, le rideau se lève sur le

* « Héraclite disait que la personnalité de l'homme est son démon » (Stobée, dans *Les Présocratiques*, Bibl. de la Pléiade, p. 173). (Note de 2005-2006.)

** Même Vercingétorix qui, pour Gardiner, est un parfait exemple de nom « incarné ». Sans faire d'hypothèse sur la place de Vercingétorix dans le système nominal des Gaulois, il est clair que, pour nous, il désigne ce guerrier des anciens temps jouissant d'un nom exclusif et à consonance curieuse, qui n'est pas Attila, ni Genséric, ni Jugurtha, ni Gengis Khan… Quant à Popocatépetl, autre exemple cher à Gardiner, tout collégien, même ignorant la géographie, sait que ce nom renvoie à une classe dont fait aussi partie Titicaca. On classe comme on peut, mais on classe.

dernier acte de la représentation logique. Mais la longueur de la pièce et le nombre d'actes sont des faits de civilisation, non de langue. Le caractère plus ou moins « propre » des noms n'est pas déterminable de façon intrinsèque, ni par leur seule comparaison avec les autres mots du langage ; il dépend du moment auquel chaque société déclare achevée son œuvre de classification. Dire qu'un mot est perçu comme nom propre, c'est dire qu'il se situe à un niveau au-delà duquel aucune classification n'est requise, non pas absolument, mais au sein d'un système culturel déterminé. Le nom propre demeure toujours du côté de la classification.

Dans chaque système, par conséquent, les noms propres représentent des *quanta de signification*, au-dessous desquels on ne fait plus rien que montrer. Nous atteignons ainsi à la racine l'erreur parallèle commise par Peirce et par Russell, le premier en définissant le nom propre comme un « index », le second en croyant découvrir le modèle logique du nom propre dans le pronom démonstratif[7]. C'est admettre, en effet, que l'acte de nommer se situe dans un continu où s'accomplirait insensiblement le passage de l'acte de signifier à celui de montrer. Au contraire, nous espérons avoir établi que ce passage est discontinu, bien que chaque culture en fixe autrement les seuils. Les sciences naturelles situent leur seuil au niveau de l'espèce, de la variété, ou de la sous-variété, selon les cas. Ce seront donc des termes de généralité différente qu'elles percevront chaque fois comme noms propres. Mais le sage — et parfois le savant — indigène, qui pratique aussi ces modes de classification, les étend par la même opération mentale jusqu'aux membres individuels du groupe social, ou, plus exactement, jusqu'aux positions singulières que des individus — dont chacun forme une sous-classe — peuvent occuper, simultanément ou en succession*. D'un point de vue formel, il n'y a donc pas de différence foncière entre le zoologiste ou le botaniste attribuant à une plante récemment découverte la position *Elephantopus spicatus* Aubl., qui lui était ménagée par le système

* Et parfois le naturaliste lui-même quand il s'élève à un certain niveau d'abstraction : « *In this higher level process, species become analogous to individuals, and speciation replaces reproduction* » (S. M. Stanley, « A Theory of Evolution Above the Species Level », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the U.S.A.*, vol. LXXII, nº 2, février 1975, p. 646-650). (Note de 2005-2006.)

(quand même elle n'y était pas inscrite à l'avance), et le prêtre omaha définissant les paradigmes sociaux d'un nouveau membre du groupe en lui conférant le nom disponible : *Sabot-usé-de-vieux-bison.* Ils savent ce qu'ils font dans les deux cas.

CHAPITRE VIII

LE TEMPS RETROUVÉ

Quand on prend une vue d'ensemble de démarches et de procédés dont nous avons surtout cherché jusqu'ici à dresser l'inventaire, on est d'abord frappé par le caractère systématique des relations qui les unissent. De plus, ce système se présente immédiatement sous un double aspect : celui de sa cohérence interne ; et celui de sa capacité d'extension, qui est pratiquement illimitée.

Comme l'ont montré nos exemples, dans tous les cas, un axe (qu'il est commode d'imaginer vertical) supporte la structure. Il unit le général au spécial, l'abstrait au concret ; mais, que ce soit dans un sens ou dans l'autre, l'intention classificatrice peut toujours aller jusqu'à son terme. Celui-ci se définit en fonction d'une axiomatique implicite pour qui tout classement procède par paires de contrastes : on s'arrête seulement de classer quand vient le moment où il n'est plus possible d'opposer. À proprement parler par conséquent, le système ignore les échecs. Son dynamisme interne s'amortit au fur et à mesure que la classification progresse le long de son axe, soit dans l'une ou dans l'autre direction. Et quand le système s'immobilise, ce n'est ni en raison d'un obstacle imprévu résultant des propriétés empiriques des êtres ou des choses, ni parce que son mécanisme serait grippé : c'est qu'il a achevé sa course, et pleinement rempli sa fonction.

Quand l'intention classificatrice remonte, si l'on peut dire, vers le haut : dans le sens de la plus grande généralité et de l'abstraction la plus poussée, aucune diversité ne l'empêchera d'appliquer un schème sous l'action duquel le réel subira une série d'épurations progressives, dont le terme sera fourni, en conformité avec l'intention de la démarche,

sous l'aspect d'une simple opposition binaire (haut et bas, droite et gauche, paix et guerre, etc.), et au-delà duquel il est, pour des raisons intrinsèques, aussi bien inutile qu'impossible d'aller. La même opération pourra être répétée sur d'autres plans : que ce soit celui de l'organisation interne du groupe social, que les classifications dites totémiques permettent d'élargir aux dimensions d'une société internationale, par application d'un même schème organisateur à des groupes toujours plus nombreux ; ou le plan spatio-temporel, grâce à une géographie mythique qui, comme le montre un mythe aranda déjà cité*, permet d'organiser l'inépuisable variété d'un paysage par réductions successives aboutissant de nouveau à une opposition binaire (ici, entre directions et éléments, puisque le contraste est placé entre terre et eau).

Vers le bas, le système ne connaît pas non plus de limite externe, puisqu'il réussit à traiter la diversité qualitative des espèces naturelles comme la matière symbolique d'un ordre, et que sa marche vers le concret, le spécial et l'individuel n'est même pas arrêtée par l'obstacle des appellations personnelles : il n'est pas jusqu'aux noms propres qui ne puissent servir de termes à une classification.

Il s'agit donc d'un système total, que les ethnologues se sont vainement efforcés de mettre en lambeaux pour en confectionner des institutions distinctes, dont le totémisme reste la plus célèbre. Mais, par ce moyen, on aboutit seulement à des paradoxes qui confinent à l'absurdité : c'est ainsi qu'Elkin (*4*, p. 153-154), dans un ouvrage de synthèse au demeurant admirable, prenant le totémisme pour point de départ de son analyse de la pensée et de l'organisation religieuses des indigènes australiens, mais vite confronté à sa richesse spéculative, esquive la difficulté en ouvrant une rubrique spéciale pour le « totémisme classificatoire ». Il fait ainsi de la classification une forme spéciale du totémisme, alors que, comme nous croyons l'avoir établi, c'est le totémisme ou prétendu tel qui constitue, non pas même un mode, mais un aspect ou un moment de la classification. Ignorant tout du totémisme (et sans doute grâce à cette ignorance, qui lui évitait d'être dupe d'un fantôme), Comte a compris, mieux que les ethnologues contemporains, l'économie et la portée d'un système classificatoire dont, à défaut

* *Cf.* plus haut, p. 736-738.

des documents qui auraient confirmé sa thèse, il avait en gros apprécié l'importance dans l'histoire de la pensée :

> Loin d'être toujours hostile à cet essor scientifique, comme on le suppose aujourd'hui, le régime fétichique en seconda longtemps la préparation spontanée, puisqu'il consacra l'observation concrète, d'où devait surgir la contemplation abstraite[1] (Comte *2*, vol. III, p. 93).

Sans doute Comte assigne-t-il à une période de l'histoire — âges du fétichisme et du polythéisme[2] — cette « pensée sauvage » qui n'est pas, pour nous, la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement. Celle-ci est apparue en certains points du globe et à certains moments de l'histoire, et il est naturel que Comte[3] ait saisi la première sous sa forme rétrospective, comme un mode d'activité mentale antérieur à l'autre. Nous comprenons mieux aujourd'hui que les deux puissent coexister et se compénétrer, comme peuvent (au moins en droit) coexister et se croiser des espèces naturelles, les unes à l'état sauvage, les autres telles que l'agriculture ou la domestication les ont transformées, bien que — du fait même de leur développement et des conditions générales qu'il requiert — l'existence de celles-ci menace d'extinction celles-là. Mais, qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, on connaît encore des zones où la pensée sauvage, comme les espèces sauvages, se trouve relativement protégée : c'est le cas de l'art, auquel notre civilisation accorde le statut de parc national, avec tous les avantages et les inconvénients qui s'attachent à une formule aussi artificielle ; et c'est surtout le cas de tant de secteurs de la vie sociale non encore défrichés et où, par indifférence ou par impuissance, et sans que nous sachions pourquoi le plus souvent, la pensée sauvage continue de prospérer. Or c'est bien ce dont Comte s'est progressivement convaincu :

> On doit donc remonter jusqu'au fétichisme afin de concevoir la véritable institution d'une logique qui, malgré le stupide orgueil de nos pédants, perdrait nécessairement sa principale valeur si elle n'était point populaire et perpétuelle (Comte *2*, vol. III, p. 121).

Cette remarquable évolution, qui laisse loin derrière elle la « sorte de sympathie intellectuelle » pour le fétichisme exprimée à la fin de la cinquante-deuxième leçon, s'explique de deux façons. Déjà dans le *Cours*, Comte préconisait « l'ex-

ploration judicieuse des divers sauvages contemporains » (*1*, vol. V, p. 63). Il y revient avec persistance dans le *Système de politique positive*, louant « les humbles penseurs de l'Afrique centrale » et « les ouvrages remarquables que produisent les fétichistes actuels ». Et, parlant de la sculpture et de la peinture : « Leur ébauche décisive appartient certainement au fétichisme, surtout quant à la première, dont les artistes nègres nous offrent encore des exemples si remarquables malgré l'imperfection des instruments » (*2*, vol. III, p. 99, 120, 137). Jamais encore, me semble-t-il, les arts qu'on dit aujourd'hui premiers n'avaient reçu une telle marque de considération !

Surtout, l'ambition anime Comte de faire place dans son système au sentiment et aux affections, de concilier le cœur et l'esprit par le moyen d'une « vraie logique, toujours restée populaire, malgré les altérations doctorales, celle qui fait dignement concourir les sentiments, les images, et les signes à l'élaboration des pensées » (*2*, vol. III, p. 120). En conséquence de quoi : « Mieux on compare le fétichisme et le positivisme, plus on reconnaît leur affinité fondamentale » (*ibid.*, p. 119).

Rattrapant ainsi, si j'ose dire, la pensée domestiquée, cette pensée que nous appelons sauvage et que Comte qualifie de spontanée prétend être simultanément analytique et synthétique. Elle se définit à la fois par une dévorante ambition symbolique, et telle que l'humanité n'en a plus jamais éprouvé de semblable, et par une attention scrupuleuse entièrement tournée vers le concret. Mais quand l'homme observe, expérimente, classe et spécule, il n'est pas plus poussé par les superstitions arbitraires que par les caprices du hasard dont nous avons vu, au début de ce travail, qu'il était naïf de leur attribuer un rôle dans la découverte des arts de la civilisation*[4].

Pour Comte[5], toutefois, l'évolution intellectuelle procède de « l'inévitable ascendant primitif de la philosophie théologique », c'est-à-dire de l'impossibilité où l'homme s'est trouvé, au départ, d'interpréter les phénomènes naturels sans les assimiler « à ses propres actes, les seuls dont il puisse jamais croire comprendre le mode essentiel de production » (*1*, 51[e] leçon ; vol. IV, p. 347). Mais comment le pourrait-il si, par une démarche simultanée et inverse, il n'attribuait à

* *Cf.* p. 572-574.

ses propres actes une puissance et une efficacité comparables à celles des phénomènes naturels ? Cet homme, que l'homme extériorise, ne peut servir à modeler un dieu que si les forces de la nature lui sont déjà intériorisées. L'erreur de Comte, et de la plupart de ses successeurs, fut de croire que l'homme a pu, avec quelque vraisemblance, peupler la nature de volontés comparables à la sienne, sans prêter à ses désirs certains attributs de cette nature en laquelle il se reconnaissait ; car s'il avait débuté par le seul sentiment de son impuissance, celui-ci ne lui aurait jamais fourni un principe d'explication*.

En vérité, la différence entre l'action pratique, douée de rendement, et l'action magique ou rituelle, dépourvue d'efficacité, n'est pas celle qu'on croit apercevoir quand on les définit respectivement par leur orientation objective ou subjective. Cela peut sembler vrai si l'on considère les choses du dehors, mais, du point de vue de l'agent, la relation s'inverse : il conçoit l'action pratique comme subjective dans son principe et centrifuge dans son orientation, puisqu'elle résulte de son immixtion dans le monde physique. Tandis que l'opération magique lui semble être une addition à l'ordre objectif de l'univers : pour celui qui l'accomplit, elle présente la même nécessité que l'enchaînement des causes naturelles où, sous forme de rites, l'agent croit seulement insérer des maillons supplémentaires. Il s'imagine donc qu'il l'observe du dehors, et comme si elle n'émanait pas de lui.

Cette rectification des perspectives traditionnelles permet d'éliminer le faux problème que soulève, pour certains, le recours « normal » à la fraude et à la supercherie au cours des opérations magiques. Car, si le système de la magie repose tout entier sur la croyance que l'homme peut intervenir dans le déterminisme naturel en le complétant ou en modifiant son cours, il n'importe guère qu'il le fasse un peu plus ou

* Le lecteur des précédentes éditions constatera que ces pages ont été profondément remaniées. Une attention trop exclusive portée au *Cours de philosophie positive* m'avait conduit à formuler contre Comte des critiques infondées. Le *Système de politique positive* et la *Synthèse subjective*, lus assidûment depuis, démontrent que, pour le Comte de la maturité, le fétichisme n'appartient pas seulement au temps des origines, car c'est avec l'avènement du positivisme qu'il retrouvera son ascendant. La paternité de l'idée, avancée à la fin du présent livre, selon laquelle le procès de la connaissance assume le caractère d'un système clos revient incontestablement à Comte. (Note de 2005-2006.)

un peu moins : la fraude est consubstantielle à la magie et, à proprement parler, le sorcier ne « triche » jamais. Entre sa théorie et sa pratique, la différence n'est pas de nature, mais de degré.

En second lieu, la question si controversée des rapports de la magie et de la religion s'éclaircit. Car si, en un sens, on peut dire que la religion consiste en une *humanisation des lois naturelles* et la magie, en une *naturalisation des actions humaines* — traitement de certaines actions humaines *comme si* elles étaient une partie intégrante du déterminisme physique —, il ne s'agit pas là des termes d'une alternative ou des étapes d'une évolution. L'anthropomorphisme de la nature (en quoi consiste la religion) et le physiomorphisme de l'homme (par quoi nous définissons la magie) forment deux composantes toujours données, et dont le dosage seulement varie. Comme on l'a noté plus haut, chacune implique l'autre. Il n'y a pas plus de religion sans magie, que de magie qui ne contienne au moins un grain de religion. La notion d'une surnature n'existe que pour une humanité qui s'attribue à elle-même des pouvoirs surnaturels, et qui prête en retour, à la nature, les pouvoirs de sa superhumanité.

Pour comprendre la pénétration dont font preuve les prétendus primitifs, quand ils observent et interprètent les phénomènes naturels, il n'est donc pas besoin d'invoquer l'exercice de facultés disparues ou l'usage d'une sensibilité surnuméraire. L'Indien américain qui déchiffre une piste au moyen d'imperceptibles indices, l'Australien qui identifie sans hésiter les empreintes de pas laissées par un membre quelconque de son groupe (Meggitt) ne procèdent pas autrement que nous faisons nous-mêmes, quand nous conduisons une automobile et jugeons d'un seul coup d'œil, sur une légère orientation des roues, une fluctuation du régime du moteur, ou même, sur l'intention supposée d'un regard, du moment de dépasser ou d'éviter une voiture. Pour incongrue qu'elle puisse paraître, cette comparaison est riche d'enseignements ; car ce qui aiguise nos facultés, stimule notre perception, donne l'assurance à nos jugements, c'est, d'une part, que les moyens dont nous disposons et les risques que nous courons sont incomparablement accrus par la puissance mécanique du moteur, d'autre part que la tension, qui résulte du sentiment de cette force incorporée, s'exerce dans une série de dialogues avec d'autres conducteurs dont les intentions, semblables à la nôtre, se traduisent en signes

que nous nous acharnons à déchiffrer parce que, précisément, ce sont des signes, qui sollicitent l'intellection.

Transposée sur le plan de la civilisation mécanique, nous retrouvons donc cette réciprocité de perspectives où l'homme et le monde se font miroir l'un à l'autre, et qui nous a paru pouvoir seule rendre compte des propriétés et des capacités de la pensée sauvage. Un observateur exotique jugerait sans doute que la circulation automobile dans le centre d'une grande ville ou sur une autoroute surpasse les facultés humaines ; et elle les surpasse en effet, pour autant qu'elle ne met exactement face à face ni des hommes ni des lois naturelles, mais des systèmes de forces naturelles humanisées par l'intention des conducteurs, et des hommes transformés en forces naturelles par l'énergie physique dont ils se font les médiateurs. Il ne s'agit plus de l'opération d'un agent sur un objet inerte, ni de l'action en retour d'un objet, promu au rôle d'agent, sur un sujet qui se serait dépossédé en sa faveur sans rien lui demander en retour, c'est-à-dire de situations comportant, d'un côté ou de l'autre, une certaine dose de passivité : les êtres en présence s'affrontent à la fois comme des sujets et comme des objets ; et, dans le code qu'ils utilisent, une simple variation de la distance qui les sépare a la force d'une muette adjuration.

★

Dès lors, on comprend qu'une observation attentive et méticuleuse, tout entière tournée vers le concret, trouve, dans le symbolisme, à la fois son principe et son aboutissement. La pensée sauvage ne distingue pas le moment de l'observation et celui de l'interprétation, pas plus qu'on n'enregistre d'abord, en les observant, les signes émis par un interlocuteur pour chercher ensuite à les comprendre : il parle, et l'émission sensible apporte avec elle sa signification. C'est que le langage articulé se décompose en éléments dont chacun n'est pas un signe, mais le moyen d'un signe : unité distinctive qui ne saurait être remplacée par une autre sans que change la signification, et qui peut être elle-même dépourvue des attributs de cette signification, qu'elle exprime en se joignant ou en s'opposant à d'autres unités.

Cette conception des systèmes classificatoires comme systèmes de signification ressortira encore mieux si on nous permet d'évoquer rapidement deux problèmes traditionnels :

celui du rapport entre le prétendu totémisme et le sacrifice ; et celui que posent les ressemblances offertes, dans le monde entier, par les mythes qui servent à expliquer l'origine des appellations claniques.

Que l'histoire des religions ait pu voir dans le totémisme l'origine du sacrifice reste, après tant d'années, un sujet d'étonnement. Quand même on conviendrait, pour les besoins de la cause, de prêter au totémisme un semblant de réalité, les deux institutions n'en apparaîtraient que plus contrastées, et incompatibles, comme Mauss, non sans hésitation ni repentir, a souvent été conduit à l'affirmer[6].

Nous ne prétendons pas que des sociétés segmentaires, dont les clans portent des noms animaux ou végétaux, n'ont pu pratiquer certaines formes de sacrifice : il suffit d'évoquer le sacrifice du chien chez les Iroquois pour se convaincre du contraire. Mais, chez les Iroquois, le chien ne sert d'éponyme à aucun clan, et le système sacrificiel est donc indépendant de celui des affinités claniques. Surtout, il existe une autre raison qui rend les deux systèmes mutuellement exclusifs : si l'on admet que, dans les deux cas, une affinité est implicitement reconnue entre un homme ou un groupe d'hommes d'une part, un animal ou un végétal d'autre part (soit à titre d'éponyme d'un groupe d'hommes, soit à titre de chose sacrifiée tenant lieu d'homme, ou servant de médium au sacrificateur humain), il est clair que, dans le cas du totémisme, aucune autre espèce ou phénomène naturel n'est substituable à l'éponyme : on ne peut jamais prendre une bête pour une autre. Si je suis membre du clan de l'ours, je ne puis pas appartenir à celui de l'aigle, puisque, comme nous l'avons vu, la seule réalité du système consiste dans un réseau d'écarts différentiels entre des termes posés comme discontinus. Dans le cas du sacrifice, c'est l'inverse : bien que des choses distinctes soient souvent destinées, de façon préférentielle, à certaines divinités ou à certains types de sacrifice, le principe fondamental est celui de la substitution : à défaut de la chose prescrite, n'importe quelle autre peut la remplacer, pourvu que persiste l'intention qui seule importe, et bien que le zèle lui-même puisse varier*. Le sacrifice se situe donc dans le règne de la continuité :

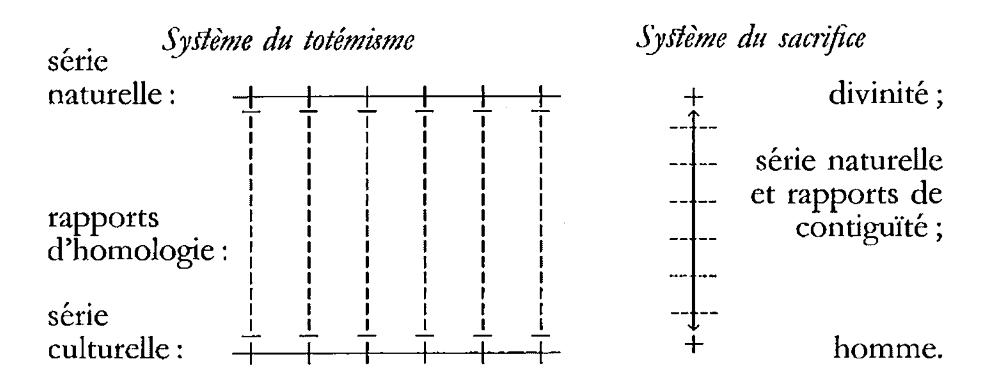
* Pour invoquer les dieux, des rameaux de chêne « au lieu de l'orge blanche dont il ne restait plus » et « comme on n'a plus de vin pour les libations, c'est de l'eau qu'on répand sur les viandes qu'on brûle » (*Odyssée*, XII, 356-364). (Note de 2005-2006.)

Quand un concombre tient lieu de victime sacrifiée, les Nuer en parlent comme si c'était un bœuf, et, en s'exprimant de la sorte, ils vont un peu au-delà de la simple affirmation que le concombre remplace le bœuf. Bien sûr, ils ne prétendent pas que les concombres sont des bœufs, et quand ils se réfèrent comme à un bœuf à tel concombre particulier en situation d'être sacrifié, ils disent seulement qu'il est assimilable à un bœuf dans ce contexte particulier ; et ils agissent en conséquence, accomplissant chaque rite du sacrifice, autant qu'il est possible, exactement comme ils font quand la victime est un bœuf. La ressemblance est conceptuelle, non perceptuelle ; le « est » se fonde sur une analogie qualitative qui n'implique pas l'expression d'une symétrie : un concombre est un bœuf, mais un bœuf n'est pas un concombre (Evans-Pritchard *2*, p. 128).

Entre le système du totémisme et celui du sacrifice, il y a donc deux différences fondamentales : le premier est un système quantifié, tandis que le second admet un passage continu entre ses termes : en tant que victime sacrificielle, un concombre vaut un œuf, un œuf un poussin, un poussin une poule, une poule une chèvre, une chèvre un bœuf ; d'autre part, cette gradation est orientée : faute de bœuf on sacrifie un concombre, mais l'inverse serait une absurdité. Au contraire, pour le totémisme ou prétendu tel, les relations sont toujours réversibles : dans un système d'appellations claniques où ils figureraient l'un et l'autre, le bœuf serait vraiment équivalent au concombre, en ce sens qu'il est possible de les confondre et qu'ils sont pareillement propres à manifester l'écart différentiel entre les deux groupes qu'ils connotent respectivement. Mais ils ne peuvent remplir ce rôle que dans la mesure où (à l'opposé du sacrifice) le totémisme les proclame distincts, donc non substituables entre eux.

Si l'on veut, maintenant, approfondir la raison de ces différences, on la trouvera dans les rôles respectivement dévolus par chaque système aux espèces naturelles. Le totémisme repose sur une homologie postulée entre deux séries parallèles — celle des espèces naturelles et celle des groupes sociaux — dont, ne l'oublions pas, les termes respectifs ne se ressemblent pas deux à deux ; seule la relation globale entre les séries est homomorphique : corrélation formelle entre deux systèmes de différences, dont chacun constitue un pôle d'opposition. Dans le sacrifice, la série (continue et non plus discontinue, orientée et non plus réversible) des espèces naturelles joue le rôle d'intermédiaire entre deux

termes polaires, dont l'un est le sacrificateur et l'autre la divinité, et entre lesquels, au départ, il n'existe pas d'homologie, ni même de rapport d'aucune sorte : le but du sacrifice étant précisément d'instaurer un rapport, qui n'est pas de ressemblance, mais de contiguïté, au moyen d'une série d'identifications successives qui peuvent se faire dans les deux sens, selon que le sacrifice est piaculaire ou qu'il représente un rite de communion : soit donc, du sacrifiant au sacrificateur, du sacrificateur à la victime, de la victime sacralisée à la divinité ; soit dans l'ordre inverse.



Ce n'est pas tout. Une fois le rapport entre l'homme et la divinité assuré par sacralisation de la victime, le sacrifice le rompt par la destruction de cette même victime. Une solution de continuité apparaît ainsi du fait de l'homme ; et comme celui-ci avait préalablement établi une communication entre le réservoir humain et le réservoir divin, ce dernier devra automatiquement remplir le vide, en libérant le bienfait escompté. Le schème du sacrifice consiste en une opération irréversible (la destruction de la victime) afin de déclencher, sur un autre plan, une opération également irréversible (l'octroi de la grâce divine), dont la nécessité résulte de la mise en communication préalable de deux « récipients » qui ne sont pas au même niveau.

On voit que le sacrifice est une opération *absolue* ou *extrême*, qui porte sur un objet *intermédiaire*. De ce point de vue, il ressemble, tout en s'y opposant, aux rites dits « sacrilèges » tels que l'inceste, la bestialité, etc., qui sont des opérations *intermédiaires* portant sur des objets *extrêmes* ; nous l'avons démontré dans un précédent chapitre à propos d'un sacrilège mineur : la comparution d'une femme indisposée pendant que se déroulent les rites de la chasse aux aigles,

chez les Indiens Hidatsa*. Le sacrifice cherche à établir une connexion souhaitée entre deux domaines initialement séparés : comme le langage le dit fort bien, son but est d'obtenir qu'une divinité lointaine *comble* les vœux humains. Il croit y parvenir en reliant d'abord les deux domaines par le moyen d'une victime sacralisée (objet ambigu qui tient en effet de l'un et de l'autre), puis en abolissant ce terme connectant : le sacrifice crée ainsi un déficit de contiguïté, et il induit (ou croit induire), par l'intentionnalité de la prière, le surgissement d'une continuité compensatrice sur le plan où la carence initiale, ressentie par le sacrificateur, traçait par anticipation, et comme en pointillé, la voie à suivre à la divinité.

Il ne suffit donc pas que, dans les rites australiens de multiplication connus sous le nom d'intichiuma, on observe parfois une consommation de l'espèce totémique, pour qu'on puisse en faire une forme primitive de sacrifice ou même une forme aberrante : la ressemblance est aussi superficielle que celle qui conduirait à identifier baleine et poisson[7]. D'ailleurs, ces rites de multiplication ne sont pas régulièrement liés aux classifications dites totémiques ; même en Australie, ils ne les accompagnent pas toujours, et, par le monde, on connaît de nombreux exemples de rites de multiplication sans « totémisme », et de « totémisme » sans rites de multiplication.

Surtout, la structure des rites de type intichiuma et les notions implicites sur quoi ils reposent sont très éloignées de celles que nous avons décelées dans le sacrifice. Dans les sociétés à intichiuma, la production (magique) et la consommation (réelle) des espèces naturelles sont normalement disjointes, par l'effet d'une identité postulée entre chaque groupe d'hommes et une espèce totémique, et d'une distinction promulguée ou constatée, d'une part, entre les groupes sociaux, d'autre part entre les espèces naturelles. Le rôle de l'intichiuma est donc, périodiquement et pour un bref instant, de rétablir la contiguïté entre production et consommation : comme s'il fallait que, de temps à autre, les groupes humains et les espèces naturelles se comptent deux à deux et par paires d'alliés, avant que chacun aille prendre dans le jeu la place qui lui revient : les espèces, pour nourrir ces hommes qui ne les « produisent » pas, les hommes pour « produire »

* *Cf.* plus haut, p. 612 *sq.*

ces espèces qu'ils s'interdisent de consommer. Dans l'intichiuma par conséquent, les hommes avèrent momentanément leur identité substantielle avec leurs espèces totémiques respectives, par la double règle que chaque groupe produit ce qu'il consomme et consomme ce qu'il produit, et que ces choses sont pareilles pour chacun et différentes pour tous ; grâce à quoi le jeu normal de réciprocité ne risquera plus de créer des confusions entre les définitions fondamentales qui doivent être périodiquement répétées. Si l'on désigne la série naturelle par des majuscules et la série sociale par des minuscules,

A	B	C	D	E	....	N
a	b	c	d	e	....	n

l'intichiuma rappelle l'affinité entre A et a, B et b, C et c, N et n, attestant que si, dans le cours normal de l'existence, le groupe b s'incorpore par consommation alimentaire les espèces A, C, D, E… N, le groupe a les espèces B, C, D, E… N, et ainsi de suite, il s'agit d'un échange entre groupes sociaux et d'un arbitrage entre ressemblance et contiguïté, non du remplacement d'une ressemblance par une autre ressemblance, ou d'une contiguïté par une autre contiguïté*. Le sacrifice recourt à la comparaison comme moyen d'effacer les différences, et afin d'établir la contiguïté ; les repas dits totémiques instaurent la contiguïté, mais seulement en vue de permettre une comparaison, dont le résultat escompté est de confirmer les différences.

Les deux systèmes s'opposent donc par leur orientation, métonymique dans un cas, métaphorique dans l'autre. Mais

* Les Indiens du Canada oriental ne mangent pas de viande de cerf pendant qu'ils chassent le cerf, ni de truites pendant la saison de la pêche (Jenness *I*, p. 60). Ils consomment donc seulement quand ils ne tuent pas, et ils tuent seulement quand ils ne consomment pas. La réciprocité entre l'homme et l'espèce animale est du même type que celle qui, dans certaines tribus australiennes, s'établit entre deux groupes d'hommes *à l'occasion* d'une espèce naturelle. D'autre part, il s'agit au Canada d'une réciprocité diachronique, et non pas synchronique comme en Australie. La même différence apparaît aussi chez les Pueblo du groupe keresan : « Chaque année le [chef de la brousse] choisissait quelques espèces sauvages, tant animales que végétales, sur lesquelles il se concentrait pour provoquer leur abondance ; la liste des espèces choisies était modifiée d'une année sur l'autre » (L. A. White, p. 306). C'est donc bien un intichiuma ; mais placé sur l'axe des successivités au lieu de l'axe des simultanéités.

cette antisymétrie les laisse encore sur le même plan, alors qu'en fait ils se situent, d'un point de vue épistémologique, à des niveaux différents.

Les classifications totémiques ont un double fondement objectif : les espèces naturelles existent vraiment, et elles existent bien sous forme de série discontinue ; de leur côté, les segments sociaux existent aussi. Le totétisme ou prétendu tel se borne à concevoir une homologie de structure entre les deux séries, hypothèse parfaitement légitime puisque les segments sociaux sont institués, et qu'il est au pouvoir de chaque société de rendre l'hypothèse plausible en y conformant ses règles et ses représentations. Au contraire, le système du sacrifice fait intervenir un terme non existant : la divinité ; et il adopte une conception objectivement fausse de la série naturelle, puisque nous avons vu qu'il se la représente comme continue. Pour exprimer le décalage entre le totémisme et le sacrifice, il ne suffit donc pas de dire que le premier est un système de références, le second un système d'opérations ; que l'un élabore un schème d'interprétation tandis que l'autre propose (ou croit proposer) une technique pour obtenir certains résultats : l'un est vrai, l'autre faux. Plus exactement, les systèmes classificatoires se situent au niveau de la langue : ce sont des codes plus ou moins bien faits, mais toujours en vue d'exprimer des sens, tandis que le système du sacrifice représente un discours particulier, et dénué de bons sens quoiqu'il soit fréquemment proféré.

★

Dans un autre travail, nous avons brièvement évoqué les mythes d'origine des institutions dites totémiques, et nous avons montré que, même dans des régions éloignées et malgré des affabulations différentes, ces mythes apportent un même enseignement, à savoir : 1) que ces institutions reposent sur une correspondance globale entre deux séries, non sur des correspondances particulières entre leurs termes ; 2) que cette correspondance est métaphorique, non métonymique ; 3) enfin, qu'elle ne devient manifeste qu'après que chaque série a été préalablement appauvrie par suppression d'éléments, de façon que leur discontinuité interne ressorte nettement (Lévi-Strauss *6*, p. 464-465 et 475-477).

Par sa précision et par sa richesse (d'autant plus frappantes que les mythes analysés nous sont seulement connus

dans des versions abrégées ou mutilées*), cette leçon contraste singulièrement avec l'insignifiance des mythes qui rendent compte des appellations propres à chaque clan. Ils se ressemblent tous à travers le monde, mais surtout par leur pauvreté. L'Australie possède certainement des mythes complexes qui se prêtent à une analyse sémantique inspirée de celle que nous avons appliquée à des mythes d'autres régions (Stanner *2*). Pourtant, les spécialistes de ce continent sont accoutumés à recueillir des mythes où l'attribution à un groupe totémique d'un ancêtre mi-humain, mi-animal résulte d'un simple constat : le mythe prend acte que l'ancêtre est apparu à tel endroit, qu'il a parcouru tel trajet, accompli ici et là certaines actions qui le désignent comme l'auteur d'accidents du terrain qu'on peut encore observer, enfin qu'il s'est arrêté ou a disparu en un lieu déterminé. À proprement parler, par conséquent, le mythe se ramène à la description d'un itinéraire, et il n'ajoute rien ou presque aux faits remarquables qu'il prétend fonder : qu'un trajet, que les points d'eau, les bosquets ou les rochers qui le jalonnent offrent pour un groupe humain une valeur sacrée, et que ce groupe proclame son affinité avec telle ou telle espèce naturelle : chenille, autruche ou kangourou.

Sans doute, et comme T. G. H. Strehlow l'a souligné, l'emploi exclusif du pidgin a longtemps obligé les enquêteurs à se contenter de versions aussi sommaires que ridicules. Mais, outre que l'on dispose aujourd'hui de nombreux textes avec traduction juxtalinéaire, et d'adaptations qui sont l'œuvre de spécialistes compétents, d'autres régions du monde, où les obstacles linguistiques furent plus vite surmontés, fournissent des mythes qui sont exactement du même type. Limitons-nous ici à trois exemples, tous américains, dont les deux premiers proviennent respectivement du nord et du sud des États-Unis, et le troisième du Brésil central.

Pour expliquer leurs appellations claniques, les Menomini disent que l'ours, quand il fut doté de la forme humaine, s'établit avec sa femme non loin de l'embouchure de la rivière Menomini, où ils pêchaient les esturgeons qui constituaient leur seule nourriture (les clans de l'ours et de l'esturgeon appartiennent à la même phratrie). Un jour, trois oiseaux-tonnerre se posèrent sur un banc rocheux qu'on

* Firth (*2*) vient de publier des versions plus complètes du mythe de Tikopia.

remarque dans le lac Winnebago, au lieu-dit Fond-du-Lac. Après s'être changés en hommes, ils rendirent visite aux ours, et tombèrent d'accord avec eux pour convoquer plusieurs animaux dont le mythe précise le lieu de naissance ou de résidence. Tous se mirent en chemin. Parvenu à Green Bay, sur le lac Michigan, le loup, qui ne savait pas nager, dut à une vague complaisante d'être transporté sur l'autre rive. En témoignage de gratitude, il adopta la vague comme un des totems de son clan. Un incident analogue qu'on situe près de Mackinaw, aussi sur le lac Michigan, eut pour résultat l'association de l'ours noir et de l'aigle chauve. C'est également en raison de rencontres fortuites et de services rendus, que s'établirent des relations entre les autres clans : élan, grue, chien, cerf, castor, etc. (Hoffman, Skinner *1*).

Si le clan hopi de la moutarde sauvage porte ce nom en même temps que ceux du chêne, du coq sauvage et du guerrier, c'est qu'au cours d'une migration légendaire on tenta d'arrêter les pleurs d'un enfant en lui offrant des feuilles de moutarde et une branche de chêne, cueillies et coupée en chemin ; après quoi on rencontra le coq, puis le guerrier. Le clan du blaireau et du papillon est ainsi nommé parce que ses ancêtres emmenèrent avec eux un homme-blaireau dont ils avaient fait la connaissance, peu avant de capturer un papillon pour distraire un enfant ; mais l'enfant était malade, et ce fut Blaireau qui le guérit avec des simples. Les ancêtres du clan du lapin et du tabac trouvèrent la plante et rencontrèrent l'animal ; ceux du clan patki prirent, en s'inspirant d'incidents de route, les noms du lac, du nuage, de la pluie, de la neige et du brouillard. Quelque part entre le site actuel de Phoenix (Arizona) et le Petit Colorado, les ancêtres du clan de l'ours découvrirent une carcasse d'ours, d'où leur nom ; mais une autre bande trouva le cuir, dont des petits rongeurs avaient arraché le poil pour tapisser leur terrier. De ce cuir, on fit des courroies et, depuis lors, le clan de la courroie et le clan de l'ours sont associés ; une troisième bande prit le nom des rongeurs, et s'allia aux clans précédents (Voth *4*, Parsons).

Passons maintenant à l'Amérique du Sud. Les Bororo racontent que, si le soleil et la lune appartiennent au clan badedgeba de la moitié Cera, c'est en raison d'une dispute entre un père et un fils qui voulaient s'approprier les noms de ces corps célestes. Une transaction intervint, réservant au père les noms de Soleil et de Chemin-du-soleil. Le tabac

appartient au clan paiwe, parce qu'un Indien de ce clan en découvrit fortuitement les feuilles dans le ventre d'un poisson qu'il vidait avant de le cuire. Le chef du clan badedgeba « noir » possédait jadis certains oiseaux noirs (*Phimosus infuscatus*) et rouges (*ibis rubra*), mais son collègue badedgeba « rouge » les lui vola et il fallut consentir à un partage selon la couleur (Colbacchini).

Tous ces mythes d'origine des appellations claniques se ressemblent tellement qu'il est inutile de citer des exemples provenant d'autres régions du monde, comme l'Afrique où ils abondent aussi. Quels sont donc leurs caractères communs ? D'abord, une concision qui ne laisse aucune place à des dimensions apparentes, souvent riches d'un sens caché. Un récit réduit aux contours essentiels ne tient, pour l'analyste, aucune surprise en réserve. En second lieu, ces mythes sont faussement étiologiques (à supposer qu'un mythe puisse l'être vraiment), pour autant que le genre d'explication qu'ils apportent se réduit à un exposé à peine modifié de la situation initiale ; de ce point de vue, ils offrent un caractère redondant. Plutôt qu'étiologique, leur rôle semble être démarcatif : ils n'expliquent pas vraiment une origine, et ils ne désignent pas une cause ; mais ils invoquent une origine ou une cause (en elles-mêmes *insignifiantes*) pour monter en épingle quelque détail ou pour « marquer » une espèce. Ce détail, cette espèce acquièrent une valeur différentielle, non pas en fonction de l'origine particulière qui leur est attribuée, mais du simple fait qu'ils sont dotés d'une origine, alors que d'autres détails ou espèces n'en ont pas. L'histoire s'introduit subrepticement dans la structure, sous une forme modeste et presque négative : elle ne rend pas raison du présent, mais elle opère un tri entre les éléments du présent, octroyant, à certains d'entre eux seulement, le privilège d'avoir un passé. Par conséquent, la pauvreté des mythes totémiques vient de ce que chacun a exclusivement pour fonction de fonder une différence comme différence : ils sont les unités constitutives d'un système. La question de la signification ne se pose pas au niveau de chaque mythe pris isolément, mais au niveau du système dont ils forment les éléments.

Or, nous retrouvons ici un paradoxe déjà discuté dans un autre chapitre* : les systèmes qui nous occupent sont, en tant que systèmes, malaisément « mythologisables », parce que

* *Cf.* plus haut, p. 629-635.

leur être synchronique virtuel est engagé dans un conflit incessant avec la diachronie : par hypothèse, les éléments du système sont en deçà du mythe, mais, par destination, l'ensemble est toujours au-delà ; on dirait que le mythe court après pour le rejoindre. Il n'y parvient qu'exceptionnellement, parce que le système est constamment aspiré par l'histoire ; et quand on croit qu'il a réussi, un nouveau doute se fait jour : les représentations mythiques correspondent-elles à une structure actuelle qui modèle la pratique sociale et religieuse, ou traduisent-elles seulement l'image figée au moyen de laquelle des philosophes indigènes se donnent l'illusion de fixer une réalité qui les fuit ? Pour importantes que soient les découvertes de Marcel Griaule en Afrique, on se demande souvent si elles relèvent plutôt de l'une ou de l'autre interprétation[8].

Les plus anciennes théories sur le totémisme sont comme infectées par ce paradoxe, qu'elles n'ont pas su clairement formuler. Si McLennan et à sa suite Robertson Smith et Frazer (vol. IV, p. 73-76, 264-265) ont soutenu avec une telle conviction que le totémisme était antérieur à l'exogamie (proposition dépourvue de sens à nos yeux), c'est que celui-ci leur apparaissait simplement dénotatif, alors qu'ils soupçonnaient le caractère systématique de la seconde : or, le système ne peut s'établir qu'entre des éléments déjà dénotés. Mais, pour apercevoir aussi le totémisme comme système, il aurait fallu le situer dans le contexte linguistique, taxinomique, mythique et rituel, dont ces auteurs avaient commencé par l'isoler, occupés qu'ils étaient à tracer les contours d'une institution arbitraire.

En fait, et comme nous l'avons montré, les choses ne sont pas si simples. L'ambiguïté du totémisme est réelle, si l'institution imaginée dans l'espoir de la lever ne l'est pas. En effet, selon le point de vue qu'on adopte, le prétendu totémisme offre ou exclut les caractères d'un système : c'est une grammaire vouée à se détériorer en lexique. À la différence des autres systèmes de classification qui sont surtout *conçus* (tels les mythes) ou *agis* (tels les rites), le totémisme est presque toujours *vécu*, c'est-à-dire qu'il adhère à des groupes concrets et à des individus concrets, parce qu'il est un *système héréditaire de classification* *.

* Sans doute, certaines formes de totémisme ne sont pas, à proprement parler, héréditaires ; mais même dans ce cas, le système est supporté par des hommes concrets.

Dès lors, on comprend qu'un conflit permanent apparaisse entre le caractère structural de la classification et le caractère statistique de son support démographique. Comme un palais charrié par un fleuve, la classification tend à se démanteler, et ses parties s'agencent entre elles autrement que ne l'eût voulu l'architecte, sous l'effet des courants et des eaux mortes, des obstacles et des détroits. Dans le totémisme par conséquent, la fonction l'emporte inévitablement sur la structure ; le problème qu'il n'a cessé de poser aux théoriciens est celui du rapport entre la structure et l'événement. Et la grande leçon du totémisme, c'est que la forme de la structure peut parfois survivre, quand la structure elle-même succombe à l'événement.

Il y a donc une sorte d'antipathie foncière entre l'histoire et les systèmes de classification. Cela explique peut-être ce qu'on serait tenté d'appeler le « vide totémique », puisque, même à l'état de vestiges, tout ce qui pourrait évoquer le totémisme semble remarquablement absent de l'aire des grandes civilisations d'Europe et d'Asie. La raison n'est-elle pas que celles-ci ont choisi de s'expliquer à elles-mêmes par l'histoire, et que cette entreprise est incompatible avec celle qui classe les choses et les êtres (naturels et sociaux) au moyen de groupes finis ? Les classifications totémiques répartissent sans doute leurs groupes entre une série originelle et une série issue : la première comprend les espèces zoologiques et botaniques sous leur aspect surnaturel, la seconde les groupes humains sous leur aspect culturel, et l'on affirme que la première existait avant la seconde, l'ayant en quelque façon engendrée. Néanmoins, la série originelle continue de vivre dans la diachronie à travers les espèces animales et végétales, parallèlement à la série humaine. Les deux séries existent dans le temps, mais elles y jouissent d'un régime atemporel, puisque, réelles l'une et l'autre, elles y voguent de conserve, demeurant telles qu'elles étaient à l'instant de leur séparation. La série originelle est toujours là, prête à servir de système de référence pour interpréter ou rectifier les changements qui se produisent dans la série issue. Théoriquement sinon pratiquement, l'histoire est subordonnée au système.

Mais, quand une société prend le parti de l'histoire, la classification en groupes finis devient impossible, parce que la série issue, au lieu de reproduire une série originelle, se confond avec elle pour former une série unique dont chaque

terme est issu par rapport à celui qui le précède, et originel par rapport à celui qui le suit. Au lieu d'une homologie donnée une fois pour toutes entre deux séries, chacune pour son compte finie et discontinue, on postule une évolution continue au sein d'une seule série, qui accueille des termes en nombre illimité.

Certaines mythologies polynésiennes se situent à ce point critique où la diachronie l'emporte irrévocablement sur la synchronie, rendant impossible l'interprétation de l'ordre humain comme une projection fixe de l'ordre naturel, puisque celui-ci engendre l'autre, qui le prolonge au lieu de le refléter :

> Feu et Eau s'unirent, et de leur mariage naquirent la terre, les rochers, les arbres, et tout le reste. La seiche lutta avec le feu et fut battue. Le feu lutta avec les rochers, qui vainquirent. Les grosses pierres combattirent les petites ; celles-ci furent victorieuses. Les petites pierres luttèrent avec l'herbe, et l'herbe remporta la victoire. L'herbe lutta avec les arbres, elle fut battue et les arbres gagnèrent. Les arbres luttèrent avec les lianes, ils furent battus et les lianes furent victorieuses. Les lianes pourrirent, les vers s'y multiplièrent, et de vers, ils se transformèrent en hommes (G. Turner, p. 6-7).

Cet évolutionnisme exclut toute synthèse de type totémique, car les choses et les êtres naturels n'offrent pas le modèle statique d'une diversité également statique entre groupes humains : ils s'ordonnent comme genèse d'une humanité dont ils préparent l'avènement. Mais cette incompatibilité pose à son tour un problème : si elle existe, comment les systèmes classificatoires parviennent-ils soit à éliminer l'histoire, soit, quand c'est impossible, à l'intégrer ?

Nous avons suggéré ailleurs que la maladroite distinction entre les « peuples sans histoire » et les autres pourrait être avantageusement remplacée par une distinction entre ce que nous appelions, pour les besoins de la cause, les sociétés « froides » et les sociétés « chaudes » : les unes cherchant, grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité ; les autres intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement (Charbonnier, p. 35-47 ; Lévi-Strauss *4*, p. 41-43). Encore faut-il distinguer plusieurs types d'enchaînements historiques. Tout en étant dans la durée, certains offrent un caractère récurrent : ainsi le cycle

annuel des saisons, celui de la vie individuelle ou celui des échanges de biens et de services au sein du groupe social. Ces enchaînements ne posent pas de problème, parce qu'ils se répètent périodiquement dans la durée sans que leur structure soit nécessairement altérée ; le but des sociétés « froides » est de faire en sorte que l'ordre de succession temporelle influe aussi peu que possible sur le contenu de chacun. Sans doute n'y parviennent-elles qu'imparfaitement ; mais c'est la norme qu'elles se fixent. Outre que les procédés qu'elles mettent en œuvre sont plus efficaces que ne veulent l'admettre certains ethnologues contemporains (Vogt), la vraie question n'est pas de savoir quels résultats réels elles obtiennent, mais quelle intention durable les guide, car l'image qu'elles se font d'elles-mêmes est une partie essentielle de leur réalité.

À cet égard, il est aussi fastidieux qu'inutile d'entasser les arguments pour prouver que toute société est dans l'histoire et qu'elle change : c'est l'évidence même. Mais, en s'acharnant sur une démonstration superflue, on risque de méconnaître que les sociétés humaines réagissent de façons très différentes à cette commune condition : certaines l'acceptent de bon ou de mauvais gré et, par la conscience qu'elles en prennent, amplifient ses conséquences (pour elles-mêmes et pour les autres sociétés) dans d'énormes proportions ; d'autres (que pour cette raison nous appelons primitives) veulent l'ignorer et tentent, avec une adresse que nous mésestimons, de rendre aussi permanents que possible des états, qu'elles considèrent « premiers », de leur développement.

Pour qu'elles y parviennent, il ne suffit pas que leurs institutions exercent une action régulatrice sur les enchaînements récurrents, en limitant l'incidence des facteurs démographiques, en amortissant les antagonismes qui se manifestent au sein du groupe ou entre groupes, enfin, en perpétuant le cadre où se déroulent les activités individuelles et collectives* ; il faut aussi que ces chaînes d'événements

* Au début d'une récente étude, G. Balandier annonce avec fracas qu'il est grand temps, pour la science sociale, de « saisir la société dans sa vie même et dans son devenir ». Après quoi il décrit, de façon d'ailleurs très pertinente, des institutions dont le but est, selon ses propres termes, de « regrouper » des lignages menacés par la dispersion ; de « corriger » leur émiettement ; de « rappeler » leur solidarité, d'« établir » une communication avec les ancêtres, d'« empêcher que les membres disjoints du clan ne deviennent étrangers les uns aux autres », de fournir « un instrument de protection contre les conflits »,

non récurrents, et dont les effets s'accumulent pour produire des bouleversements économiques et sociaux, soient rompues aussitôt qu'elles se forment, ou que la société dispose d'un procédé efficace pour prévenir leur formation. On connaît ce procédé, qui consiste, non pas à nier le devenir historique, mais à l'admettre comme une forme sans contenu : il y a bien un avant et un après, mais leur seule signification est de se refléter l'un l'autre. C'est ainsi que toutes les activités des Aranda septentrionaux reproduisent celles que leurs ancêtres totémiques sont toujours censés pratiquer :

L'ancêtre *gurra* chasse, tue et mange des pérameles (*bandicoot*) et ses fils continuent de s'adonner à la même quête. Les hommes-larves *witchetty* de Lukara passent chaque jour de leur vie à extraire des larves des racines des acacias. [...] L'ancêtre *ragia* (prunier sauvage) se nourrit de ces baies qu'il ne cesse d'amasser dans un grand récipient de bois. L'ancêtre écrevisse continue toujours d'élever barrage après barrage en travers des flots dont il suit la course ; et il ne cessera jamais de harponner les poissons [...] [mais, réciproquement] [...] si on traite les mythes des Aranda septentrionaux comme un tout, on y trouvera le compte rendu détaillé de toutes les formes d'activité auxquelles se livrent encore les indigènes de l'Australie centrale. À travers ses mythes, on aperçoit l'indigène attelé à ses tâches quotidiennes : chassant, pêchant, récoltant les plantes sauvages, faisant la cuisine et façonnant divers instruments. Tous ces travaux ont commencé avec les ancêtres totémiques ; et, dans ce domaine aussi, l'indigène respecte aveuglément la tradition : il reste fidèle aux armes primitives qu'employaient ses lointains aïeux, et l'idée de les améliorer ne lui vient jamais à l'esprit (T. G. H. Strehlow, p. 34-35).

Nous préférons ce témoignage à tous ceux, provenant d'autres régions du monde, qu'on aurait pu citer dans le même sens, parce qu'il émane d'un ethnologue né et élevé parmi les indigènes, parlant couramment leur langue, et qui leur est resté profondément attaché. On ne peut donc soup-

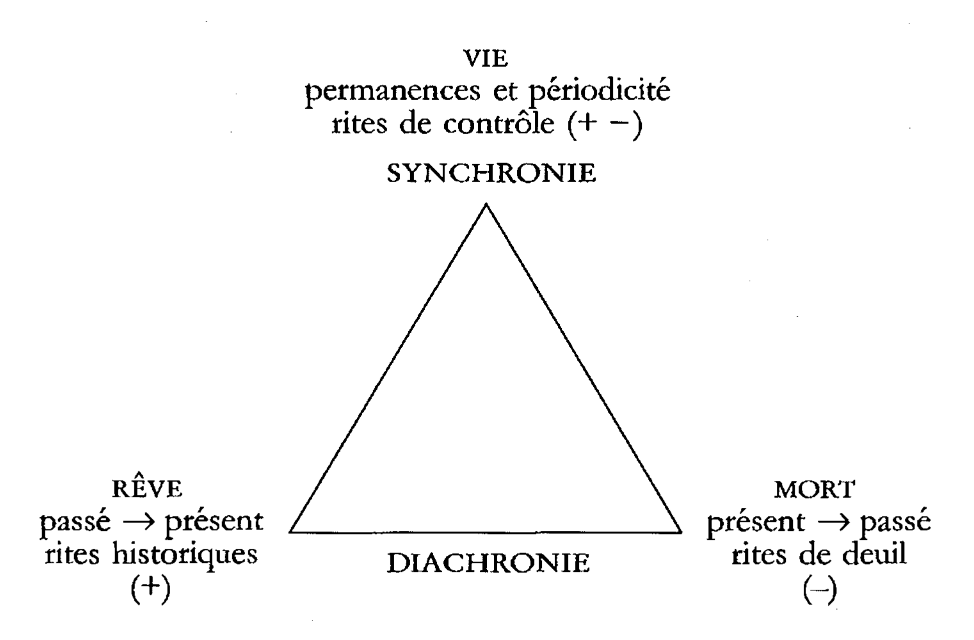
de « contrôler » et de « maîtriser » les antagonismes et les renversements, au moyen d'un rituel « minutieusement réglé » qui est « un facteur de renforcement des structures sociales et politiques ». On sera facilement d'accord avec lui, tout en doutant qu'il le soit lui-même avec ses prémisses, pour reconnaître que des institutions, dont il avait commencé par contester qu'elles fussent fondées sur des « rapports logiques » et des « structures fixées » (p. 23), démontrent en fait la « prévalence de la logique sociale traditionnelle » (p. 33) et que « le système classique révèle ainsi, durant une longue période, une surprenante capacité "assimilatrice" » (p. 34). Dans tout cela, il n'y a de « surprenant » que la surprise de l'auteur[9].

çonner de sa part ni incompréhension ni malveillance. Il nous est sans doute difficile (comme à lui, si l'on en croit la suite de son texte) de ne pas juger défavorablement une attitude qui contredit de façon flagrante ce besoin avide de changement qui est propre à notre civilisation. Pourtant, la fidélité têtue à un passé conçu comme modèle intemporel, plutôt que comme une étape du devenir, ne trahit nulle carence morale ou intellectuelle : elle exprime un parti adopté consciemment ou inconsciemment, et dont le caractère systématique est attesté, dans le monde entier, par cette justification inlassablement répétée de chaque technique, de chaque règle, et de chaque coutume, au moyen d'un argument unique : les ancêtres nous l'ont appris. Comme pour nous dans d'autres domaines jusqu'à une époque récente, l'ancienneté et la continuité sont les fondements de la légitimité. Mais cette ancienneté est posée dans l'absolu, puisqu'elle remonte à l'origine du monde, et cette continuité n'admet ni orientation, ni degrés.

L'histoire mythique offre donc le paradoxe d'être simultanément disjointe et conjointe par rapport au présent. Disjointe, puisque les premiers ancêtres étaient d'une autre nature que les hommes contemporains : ceux-là furent des créateurs, ceux-ci sont des copistes ; et conjointe puisque, depuis l'apparition des ancêtres, il ne s'est rien passé sinon des événements dont la récurrence efface périodiquement la particularité. Il reste à montrer comment la pensée sauvage parvient non seulement à surmonter cette double contradiction, mais à en tirer la matière d'un système cohérent où une diachronie, en quelque sorte domptée, collabore avec la synchronie sans risque qu'entre elles ne surgissent de nouveaux conflits.

Grâce au rituel, le passé « disjoint » du mythe s'articule, d'une part, avec la périodicité biologique et saisonnière, d'autre part, avec le passé « conjoint » qui unit, tout au long des générations, les morts et les vivants. Ce système synchro-diachronique a été bien analysé par Sharp (p. 71) qui classe les rites des tribus australiennes de la péninsule du cap York en trois catégories. Les *rites de contrôle* sont positifs ou négatifs ; ils visent à accroître ou à restreindre les espèces ou phénomènes totémiques, tantôt au bénéfice, tantôt au détriment de la collectivité, en fixant la quantité d'esprits ou de substance spirituelle dont on permettra la libération, dans les centres totémiques établis par les ancêtres en divers points

du territoire tribal. Les *rites historiques* ou commémoratifs recréent l'atmosphère sacrée et bénéfique des temps mythiques — époque du « rêve », disent les Australiens — dont ils reflètent, comme dans un miroir, les protagonistes et leurs hauts faits. Les *rites de deuil* correspondent à une démarche inverse : au lieu de confier à des hommes vivants la charge de personnifier de lointains ancêtres, ces rites assurent la reconversion, en ancêtres, d'hommes qui ont cessé d'être des vivants. On voit donc que le système du rituel a pour fonction de surmonter et d'intégrer trois oppositions : celle de la diachronie et de la synchronie ; celle des caractères périodique ou apériodique qu'elles peuvent présenter l'une et l'autre ; enfin, au sein de la diachronie, celle du temps réversible et du temps irréversible, puisque, bien que le présent et le passé soient théoriquement distincts, les rites historiques transportent le passé dans le présent, et les rites de deuil le présent dans le passé, et que les deux démarches ne sont pas équivalentes : des héros mythiques, on peut vraiment dire qu'ils reviennent, car toute leur réalité est dans leur personnification ; mais les humains meurent pour de bon. Soit le schéma :



Dans l'Australie centrale, ce système est complété ou renforcé par l'usage des churinga ou tjurunga, qui a donné lieu à beaucoup de spéculations anciennes et récentes, mais que les considérations qui précèdent aident à expliquer[10]. Les

rites commémoratifs et funéraires postulent qu'entre le passé et le présent le passage est possible dans les deux sens ; ils n'en fournissent pas la preuve. Ils se prononcent sur la diachronie, mais ils le font encore en termes de synchronie, puisque le seul fait de les célébrer équivaut à changer le passé en présent. On conçoit donc que certains groupes aient cherché à avérer, sous une forme tangible, l'être diachronique de la diachronie au sein de la synchronie même. Il est significatif, de ce point de vue, que l'importance des churinga soit surtout grande chez les Aranda occidentaux et septentrionaux, et qu'elle aille en décroissant jusqu'à s'effacer complètement au fur et à mesure qu'on s'avance vers le Nord. En effet, dans ces groupes aranda, le problème du rapport entre diachronie et synchronie est rendu plus épineux encore du fait qu'ils se représentent les ancêtres totémiques non comme des héros individualisés dont tous les membres du groupe totémique seraient les descendants directs, à la façon des Arabana et des Warramunga (Spencer et Gillen, p. 161-162), mais sous la forme d'une multitude indistincte, qui devrait exclure en principe jusqu'à la notion de continuité généalogique. En fait et comme on l'a vu dans un autre chapitre*, tout se passe d'un certain point de vue chez ces Aranda comme si, avant de naître, chaque individu tirait au sort l'ancêtre anonyme dont il sera la réincarnation. À cause, sans doute, du raffinement de leur organisation sociale, qui prodigue à la synchronie le bénéfice des distinctions nettes et des définitions précises, même le rapport entre le passé et le présent leur apparaît en termes de synchronie. Le rôle des churinga serait ainsi de compenser l'appauvrissement corrélatif de la dimension diachronique : ils sont le passé matériellement présent, et ils offrent le moyen de concilier l'individuation empirique et la confusion mythique.

On sait que les churinga sont des objets en pierre ou en bois, de forme approximativement ovale avec des extrémités pointues ou arrondies, souvent gravés de signes symboliques ; parfois aussi, simples morceaux de bois ou galets non travaillés. Quelle que soit son apparence, chaque churinga représente le corps physique d'un ancêtre déterminé, et il est solennellement attribué, génération après génération, au vivant qu'on croit être cet ancêtre réincarné. Les

* *Cf.* plus haut, p. 638.



Fig. 18. *Churinga australien.*

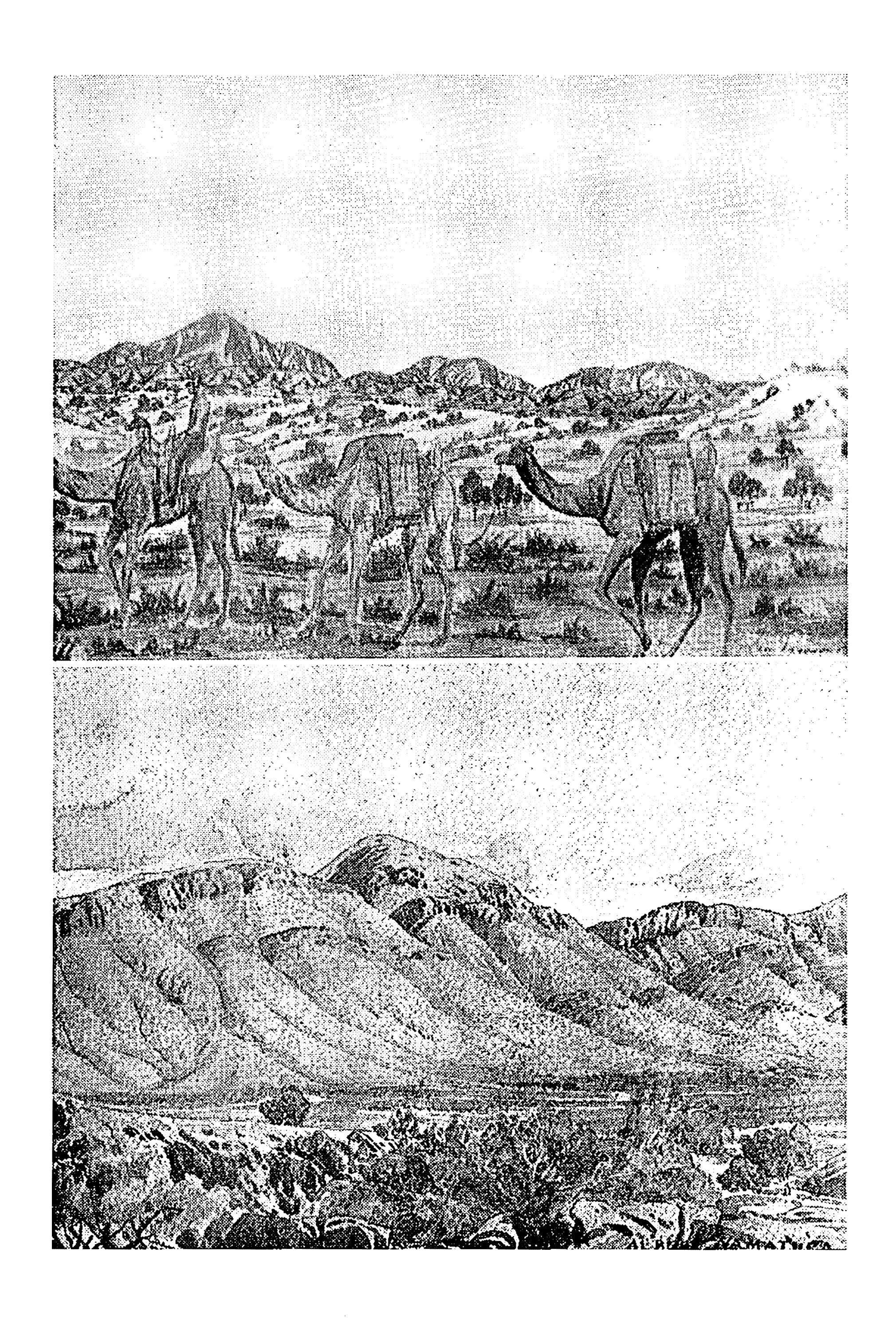


Fig. 19. *Aquarelles aranda.*

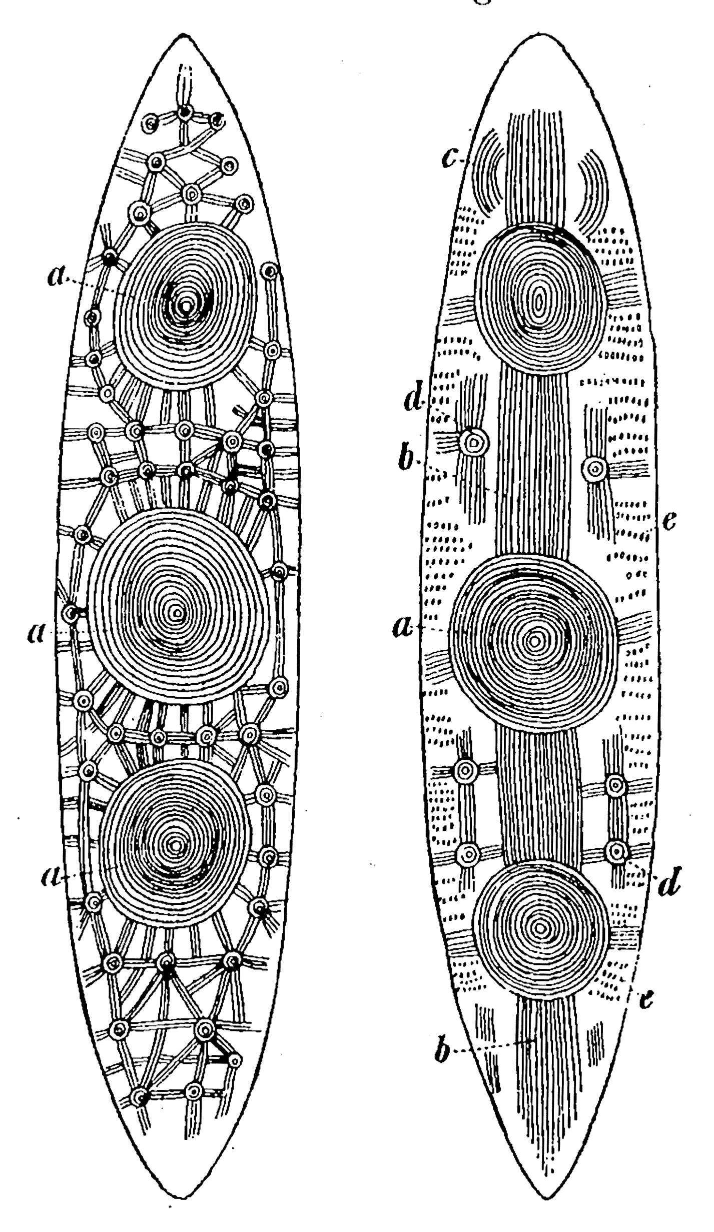


Fig. 20. *Churinga d'un homme aranda du totem grenouille.*
Les grands cercles concentriques (*a*) représentent trois arbres célèbres qui marquent le site totémique, près de la rivière Hugh. Les lignes droites qui les unissent (*b*) figurent les grosses racines, et les lignes courbes (*c*), les petites. Les petits cercles concentriques (*d*) représentent des arbres de moindre importance avec leurs racines, et les pointillés (*e*) sont les traces laissées par les grenouilles en sautillant sur le sable au bord de l'eau. Les grenouilles elles-mêmes sont figurées sur une face du churinga (à gauche) par le réseau compliqué de lignes (leurs membres) reliant des petits cercles concentriques (les corps). *D'après B. Spencer et F. J. Gillen, « The Native Tribes of Central Australia », nouv. éd., Londres, 1938, p. 145-147.*

churinga sont entassés et cachés dans des abris naturels, loin des pistes fréquentées. On les sort périodiquement pour les inspecter et les manier, et, à chacune de ces occasions, on les polit, on les graisse et on les colore, non sans leur adresser des prières et des incantations. Par leur rôle et par le traitement qu'on leur réserve, ils offrent ainsi des analogies frappantes avec les documents d'archives que nous enfouissons dans des coffres ou confions à la garde secrète des notaires, et que, de temps à autre, nous inspectons avec les ménagements dus aux choses sacrées, pour les réparer si c'est nécessaire, ou pour les confier à de plus élégants dossiers. Et, dans de telles occasions, nous aussi récitons volontiers les grands mythes dont la contemplation des pages déchirées et jaunies ravive le souvenir : faits et gestes de nos ancêtres, histoire de nos demeures depuis leur construction ou leur première cession.

Il n'est donc pas utile de chercher, aussi loin que fait Durkheim, la raison du caractère sacré des churinga : quand une coutume exotique nous captive en dépit (ou à cause) de son apparente singularité, c'est généralement qu'elle nous présente, comme un miroir déformant, une image familière et que nous reconnaissons confusément pour telle, sans réussir encore à l'identifier. Durkheim (p. 167-174) voulait que les churinga fussent sacrés, parce qu'ils portent la marque totémique, gravée ou dessinée. Mais d'abord, on sait aujourd'hui que cela n'est pas toujours vrai : T. G. H. Strehlow signale chez les Aranda septentrionaux des churinga de pierre, plus précieux que les autres, et qu'il décrit comme « des objets rudes et insignifiants, grossièrement polis pour avoir été frottés les uns contre les autres au cours des cérémonies » (p. 54) ; et chez les Aranda méridionaux, il a vu des churinga qui sont « de simples morceaux de bois [...] ne portant aucun signe, et enduits d'une couche épaisse d'ocre rouge et de graisse mélangés » (p. 73). Le churinga peut même être un galet poli, un rocher naturel, ou un arbre (p. 95). D'autre part, et selon l'intention même de Durkheim, son interprétation des churinga devait confirmer une de ses thèses fondamentales : celle du caractère emblématique du totémisme. Les churinga étant les choses les plus sacrées que connussent les Aranda, il fallait expliquer ce caractère par une figuration emblématique du totem, pour démontrer que le totem représenté est plus sacré que le totem réel. Mais, comme nous l'avons déjà dit, il n'y a pas

de totem réel* : l'animal individuel joue le rôle de signifiant, et le caractère sacré s'attache, non à lui ou à son icône, mais au signifié dont ils tiennent indifféremment lieu. Enfin, un document ne devient pas sacré du seul fait de porter un timbre prestigieux, par exemple celui des Archives nationales : il porte le timbre, parce qu'il a d'abord été reconnu sacré ; et sans lui, il le resterait.

Pas davantage ne peut-on dire, suivant une autre interprétation que Durkheim ramène d'ailleurs à la précédente, que le churinga *est* le corps de l'ancêtre. Cette formule aranda, recueillie par C. Strehlow, doit être prise dans son acception métaphorique. En effet, l'ancêtre ne perd pas son corps parce qu'à l'instant de la conception il abandonne son churinga (ou l'un d'eux) au profit de sa prochaine incarnation : le churinga apporte plutôt la preuve tangible que l'ancêtre et son descendant vivant sont une seule chair. Sinon, comment se pourrait-il qu'à défaut de découvrir le churinga original sur le site où la femme a été mystiquement fécondée on en fabrique un autre qui en tient lieu ? Par ce caractère probatoire, les churinga ressemblent aussi aux documents d'archives, surtout aux titres de propriété qui passent par les mains de tous les acquéreurs successifs (et qui peuvent être reconstitués en cas de perte ou de destruction), sauf qu'il s'agit ici, non de la détention d'un bien immobilier par un propriétaire, mais d'une personnalité morale et physique par un usufruitier. D'ailleurs, et quoique, pour nous aussi, les archives constituent les plus précieux et les plus sacrés de tous les biens, il nous arrive, à la façon des Aranda, de confier ces trésors à des groupes étrangers. Et si nous envoyons le testament de Louis XIV aux États-Unis, ou

* *Cf.* plus haut, p. 716. — « Chez les humains, il n'y a pas de chef unique qui commande à toute une tribu, mais autant de chefs que de bandes ; de même les espèces animales et végétales n'ont pas un patron unique : il y a des patrons différents pour chaque localité. Les patrons sont toujours plus grands que les autres animaux ou plantes de même espèce, et dans le cas des oiseaux, des poissons et des quadrupèdes, ils sont toujours de couleur blanche. Il arrive de temps à autre que les Indiens les aperçoivent et les tuent, mais le plus souvent, ils se tiennent hors de la vue des humains. Comme le faisait remarquer un vieil Indien, ils ressemblent au gouvernement à Ottawa. Jamais un Indien ordinaire n'a pu voir "le gouvernement". On le renvoie de bureau en bureau, de fonctionnaire en fonctionnaire, et chacun de ceux-ci prétend souvent qu'il est "le patron" ; mais le vrai gouvernement, on ne le voit jamais : car il a soin de se tenir caché » (Jenness *1*, p. 61).

si ceux-ci nous prêtent la Déclaration d'indépendance ou la Cloche de la liberté, c'est la preuve que, selon les termes mêmes de l'informateur aranda,

> [...] nous sommes en paix avec nos voisins : car nous ne pouvons nous prendre de querelle ni entrer en conflit avec des gens qui ont la garde de nos tjurunga et qui ont confié leurs tjurunga à nos soins (T. G. H. Strehlow, p. 161).

Mais pourquoi tenons-nous tant à nos archives ? Les événements auxquels elles se rapportent sont attestés indépendamment, et de mille façons : ils vivent dans notre présent et dans nos livres ; par eux-mêmes ils sont dépourvus d'un sens qui leur vient tout entier de leurs répercussions historiques, et des commentaires qui les expliquent en les reliant à d'autres événements. Des archives on pourrait dire, paraphrasant un argument de Durkheim : après tout, ce sont des morceaux de papier*. Pour peu que toutes aient été publiées, rien ne serait changé à notre savoir et à notre condition si un cataclysme anéantissait les pièces authentiques. Pourtant, nous ressentirions cette perte comme un dommage irréparable, nous atteignant au plus profond de notre chair. Et ce ne serait pas sans raison : si notre interprétation des churinga est exacte, leur caractère sacré tient à la fonction de signification diachronique qu'ils sont seuls à assurer, dans un système qui, parce que classificatoire, est complètement étalé dans une synchronie qui réussit même à s'assimiler la durée. Les churinga sont les témoins palpables de la période mythique : cet alcheringa qu'à leur défaut on pourrait encore concevoir, mais qui ne serait plus physiquement attesté. De même, si nous perdions nos archives, notre passé ne serait pas pour autant aboli : il serait privé de ce qu'on serait tenté d'appeler sa saveur diachronique. Il existerait encore comme passé ; mais préservé seulement dans des reproductions, des livres, des institutions, une situation même, tous contemporains ou récents. Par conséquent, lui aussi serait étalé dans la synchronie.

La vertu des archives est de nous mettre en contact avec la pure historicité. Comme nous l'avons déjà dit des mythes d'origine des appellations totémiques, leur valeur ne tient pas à la signification intrinsèque des événements évoqués :

* « [...] en eux-mêmes, les churinga sont des objets de bois et de pierre comme tant d'autres [...] » (Durkheim, p. 172).

ceux-ci peuvent être insignifiants ou même complètement absents, s'il s'agit d'un autographe de quelques lignes ou d'une signature sans contexte. De quel prix cependant serait la signature de Jean-Sébastien Bach, pour qui n'entend pas de lui trois mesures sans avoir le cœur battant ! Quant aux événements mêmes, nous avons dit qu'ils sont attestés autrement que par les actes authentiques, et ils le sont généralement mieux. Les archives apportent donc autre chose : d'une part, elles constituent l'événement dans sa contingence radicale (puisque seule l'interprétation, qui n'en fait point partie, peut le fonder en raison) ; d'autre part, elles donnent une existence physique à l'histoire, car en elles seulement est surmontée la contradiction d'un passé révolu et d'un présent où il survit. Les archives sont l'être incarné de l'événementialité.

Nous retrouvons donc par ce biais, au sein de la pensée sauvage, cette histoire pure à laquelle les mythes totémiques nous avaient déjà confrontés. Il n'est pas inconcevable que certains des événements qu'ils relatent soient réels, même si le tableau qu'ils en brossent est symbolique et déformé (Elkin *4*, p. 210). Toutefois, la question n'est pas là, puisque tout événement historique résulte, dans une large mesure, du découpage de l'historien. Même si l'histoire mythique est fausse, elle n'en exhibe pas moins, à l'état pur et sous la forme la plus marquée (d'autant plus, pourrait-on dire, qu'elle est fausse), les caractères propres de l'événement historique, lesquels tiennent, d'une part, à sa contingence : l'ancêtre est apparu en tel endroit ; il est allé ici, puis là ; il a fait tel et tel geste… ; d'autre part, à son pouvoir de susciter des émotions intenses et variées :

> L'Aranda septentrional est attaché à son sol natal par toutes les fibres de son être. Il parle toujours de son « lieu de naissance » avec amour et respect. Et aujourd'hui, les larmes lui viennent aux yeux quand il évoque un site ancestral que l'homme blanc a, parfois involontairement, profané […]. L'amour du pays, la nostalgie du pays apparaissent aussi constamment dans les mythes qui se rapportent aux ancêtres totémiques (T. G. H. Strehlow, p. 30-31).

Or, cet attachement passionné au terroir s'explique surtout dans une perspective historique :

> Les montagnes, les ruisseaux, les sources et mares ne sont pas seulement pour lui [l'indigène] des aspects du paysage beaux ou dignes d'attention […]. Chacun fut l'œuvre d'un des ancêtres dont il descend. Dans le paysage qui l'entoure, il lit l'histoire des faits

et gestes des êtres immortels qu'il vénère ; êtres qui, pour un bref instant, peuvent encore assumer la forme humaine ; êtres dont beaucoup lui sont connus par expérience directe, en tant que pères, grands-pères, frères, mères et sœurs. Le pays entier est pour lui comme un arbre généalogique ancien, et toujours vivant. Chaque indigène conçoit l'histoire de son ancêtre totémique comme une relation de ses propres actions au commencement des temps et à l'aube même de la vie, quand le monde, tel qu'on le connaît aujourd'hui, était encore livré à des mains toutes-puissantes qui le modelaient et le formaient (*ibid.*, p. 30-31).

Si l'on prend garde que ces événements et ces sites sont les mêmes qui fournissent la matière des systèmes symboliques auxquels les précédents chapitres ont été consacrés, on devra reconnaître que les peuples dits primitifs ont su élaborer des méthodes raisonnables pour insérer, sous son double aspect de contingence logique et de turbulence affective, l'irrationalité dans la rationalité. Les systèmes classificatoires permettent donc d'intégrer l'histoire ; même et surtout, celle qu'on pourrait croire rebelle au système. Car il ne faut pas s'y tromper : les mythes totémiques, qui relatent avec componction des incidents futiles et qui s'attendrissent sur des lieux-dits, ne rappellent, en fait d'histoire, que la petite : celle des plus pâles chroniqueurs. Les mêmes sociétés dont l'organisation sociale et les règles de mariage requièrent pour leur interprétation l'effort des mathématiciens, et dont la cosmologie étonne les philosophes, ne voient pas de solution de continuité entre les hautes spéculations auxquelles elles se livrent dans ces domaines et une histoire qui n'est pas celle des Burckhardt ou des Spengler, mais celle des Lenôtre et des La Force[11]. Considéré sous ce jour, le style des aquarellistes aranda paraîtra peut-être moins insolite. Et rien ne ressemble davantage, dans notre civilisation, aux pèlerinages que les initiés australiens font périodiquement aux lieux sacrés sous la conduite de leurs sages, que nos visites-conférences aux maisons de Goethe ou de Victor Hugo, dont les meubles nous inspirent des émotions aussi vives qu'arbitraires. Comme pour les churinga d'ailleurs, l'essentiel n'est pas que le lit de Van Gogh soit celui-là même où il est avéré qu'il dormit : tout ce qu'attend le visiteur est qu'on puisse le lui montrer.

CHAPITRE IX

HISTOIRE ET DIALECTIQUE

Au cours de ce travail, nous nous sommes permis, non sans arrière-pensée, de faire quelques emprunts au vocabulaire de Jean-Paul Sartre. Nous voulions ainsi amener le lecteur à se poser un problème, dont la discussion servira d'entrée en matière à notre conclusion : dans quelle mesure une pensée, qui sait et qui veut être à la fois anecdotique et géométrique, peut-elle être encore appelée dialectique ? La pensée sauvage est totalisante ; en fait, elle prétend aller beaucoup plus loin dans ce sens que Sartre ne l'accorde à la raison dialectique, puisque, par un bout, celle-ci laisse fuir la sérialité pure (dont nous venons de voir comment les systèmes classificatoires réussissent à l'intégrer), et que, par l'autre bout, elle exclut le schématisme, où ces mêmes systèmes trouvent leur couronnement[1]. Nous pensons que, dans cet intransigeant refus de la pensée sauvage que rien d'humain (et même de vivant) puisse lui demeurer étranger, la raison dialectique découvre son vrai principe. Mais nous nous faisons d'elle une idée très différente que Sartre.

Quand on lit la *Critique*, on se défend mal du sentiment que l'auteur hésite entre deux conceptions de la raison dialectique. Tantôt il oppose raison analytique et raison dialectique comme l'erreur et la vérité[2], sinon même comme le diable et le bon Dieu ; tantôt les deux raisons apparaissent complémentaires : voies différentes conduisant aux mêmes vérités. Outre que la première conception discrédite le savoir scientifique et qu'elle aboutit même à suggérer l'impossibilité d'une science biologique[3], elle recèle aussi un curieux paradoxe ; car l'ouvrage intitulé *Critique de la raison dialectique* est le résultat de l'exercice, par l'auteur, de sa propre raison analytique : il définit, distingue, classe et oppose. Ce traité philosophique n'est pas d'une autre nature que les ouvrages qu'il discute et avec lesquels il engage le dialogue, même si c'est pour les condamner. Comment la raison analytique pourrait-elle s'appliquer à la raison dialectique et prétendre la fonder, si elles se définissaient par des caractères

mutuellement exclusifs ? Le second parti prête le flanc à une autre critique : si raison dialectique et raison analytique parviennent finalement aux mêmes résultats, et si leurs vérités respectives se confondent en une vérité unique, en vertu de quoi les opposerait-on et, surtout, proclamerait-on la supériorité de la première sur la seconde ? Dans un cas, l'entreprise de Sartre semble contradictoire ; elle paraît superflue dans l'autre.

Comment s'explique le paradoxe et pourquoi peut-on y échapper ? Dans les deux hypothèses entre lesquelles il hésite, Sartre attribue à la raison dialectique une réalité *sui generis* ; elle existe indépendamment de la raison analytique, soit comme son antagoniste, soit comme sa complémentaire. Bien que notre réflexion à l'un et à l'autre ait son point de départ chez Marx, il me semble que l'orientation marxiste conduit à une vue différente : l'opposition entre les deux raisons est relative, non absolue ; elle correspond à une tension, au sein de la pensée humaine, qui subsistera peut-être indéfiniment en fait, mais qui n'est pas fondée en droit. Pour nous, la raison dialectique est toujours constituante : c'est la passerelle sans cesse prolongée et améliorée que la raison analytique lance au-dessus d'un gouffre dont elle n'aperçoit pas l'autre bord tout en sachant qu'il existe, et dût-il constamment s'éloigner. Le terme de raison dialectique recouvre ainsi les efforts perpétuels que la raison analytique doit faire pour se réformer, si elle prétend rendre compte du langage, de la société et de la pensée ; et la distinction des deux raisons n'est fondée, à nos yeux, que sur l'écart temporaire qui sépare la raison analytique de l'intelligence de la vie. Sartre appelle raison analytique la raison paresseuse ; nous appelons dialectique la même raison, mais courageuse : cambrée par l'effort qu'elle exerce pour se surpasser.

Dans le vocabulaire de Sartre, nous nous définissons donc comme matérialiste transcendantal et comme esthète. Matérialiste transcendantal (p. 124)[4], puisque la raison dialectique n'est pas, pour nous, *autre chose que* la raison analytique, et ce sur quoi se fonderait l'originalité absolue d'un ordre humain, mais *quelque chose en plus dans* la raison analytique : sa condition requise, pour qu'elle ose entreprendre la résolution de l'humain en non-humain. Esthète, puisque Sartre applique ce terme à qui prétend étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis (p. 183)[5]. Mais outre que cette attitude nous paraît être celle de tout homme de science du

moment qu'il est agnostique, elle n'est guère compromettante, car les fourmis, avec leurs champignonnières artificielles, leur vie sociale et leurs messages chimiques, offrent déjà une résistance suffisamment coriace aux entreprises de la raison analytique... Nous acceptons donc le qualificatif d'esthète, pour autant que nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre[6]. La valeur éminente de l'ethnologie est de correspondre à la première étape d'une démarche qui en comporte d'autres : par-delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants, dont le présent travail montre qu'ils se situent parfois aux points les plus imprévus. Rousseau (*2*, chap. VIII) l'avait pressenti avec sa clairvoyance habituelle : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter la vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. » Pourtant, ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres, que Rousseau n'aurait pas aussi volontiers admises et qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature*, et, finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques[7].

Mais, en dépit du tour volontairement brutal donné à notre thèse, nous ne perdons pas de vue que le verbe « dissoudre » n'implique aucunement (et même exclut) la destruction des parties constitutives du corps soumis à l'action d'un autre corps. La solution d'un solide dans un liquide modifie l'agencement des molécules du premier ; elle offre aussi, souvent, un moyen efficace de les mettre en réserve, pour les récupérer au besoin et pour mieux étudier leurs propriétés. Les réductions que nous envisageons ne seront donc légitimes, et même possibles, qu'à deux conditions dont la première est de ne pas appauvrir les phénomènes soumis à réduction, et d'avoir la certitude qu'on a préalablement ramassé autour de chacun tout ce qui contribue à sa richesse et à son originalité distinctives** : car il ne servirait

* L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté (*1*, chap. I et II), nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique.

** « Les phénomènes sociaux, en tant qu'humains, sont sans doute compris

à rien d'empoigner un marteau, si c'était pour taper à côté du clou.

En second lieu, on doit être préparé à voir chaque réduction bouleverser de fond en comble l'idée préconçue qu'on pouvait se faire du niveau, quel qu'il soit, qu'on essaye de rejoindre. L'idée d'une humanité générale, à laquelle conduit la réduction ethnographique, n'aura plus aucun rapport avec celle qu'on s'en faisait avant. Et le jour où l'on parviendra à comprendre la vie comme une fonction de la matière inerte, ce sera pour découvrir que celle-ci possède des propriétés bien différentes de celles qu'on lui attribuait antérieurement. On ne saurait donc classer les niveaux de réduction en supérieurs et inférieurs, puisqu'il faut au contraire s'attendre à ce que, par l'effet de la réduction, le niveau tenu pour supérieur communique rétroactivement quelque chose de sa richesse au niveau inférieur auquel on l'aura ramené. L'explication scientifique ne consiste pas dans le passage de la complexité à la simplicité, mais dans la substitution d'une complexité mieux intelligible à une autre qui l'était moins.

Dans notre perspective, par conséquent, le moi ne s'oppose pas plus à l'autre que l'homme ne s'oppose au monde : les vérités apprises à travers l'homme sont « du monde », et elles sont importantes de ce fait*[8]. On comprend donc que nous trouvions dans l'ethnologie le principe de toute recherche, alors que pour Sartre elle soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter ou de résistance à réduire. Et en effet, que peut-on faire des peuples « sans histoire »,

parmi les phénomènes physiologiques. Mais quoique, pour cette raison, la physique sociale doive nécessairement prendre son point de départ dans la physiologie individuelle [...] elle n'en doit pas moins être conçue et cultivée comme une science entièrement distincte, à cause de l'influence progressive des générations humaines les unes sur les autres » (A. Comte, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, 1825, n. 1, p. 150). (Note de 2005-2006.)

* Cela est même vrai des vérités mathématiques, au sujet desquelles un logicien contemporain écrit pourtant : « On peut aujourd'hui presque considérer comme une opinion commune des mathématiciens l'idée que les énoncés de la mathématique pure n'expriment rien sur la réalité » (Heyting, p. 71). Mais les énoncés de la mathématique reflètent au moins le fonctionnement libre de l'esprit, c'est-à-dire l'activité des cellules du cortex cérébral, relativement affranchies de toute contrainte extérieure, et obéissant seulement à leurs lois propres. Comme l'esprit aussi est une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses : même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos. Sous une forme symbolique, elle illustre la structure de l'en-dehors : « La logique et la logistique sont des sciences empiriques appartenant à l'ethnographie plutôt qu'à la psychologie » (Beth, p. 151).

quand on a défini l'homme par la dialectique, et la dialectique par l'histoire[9] ? Parfois Sartre semble tenté de distinguer deux dialectiques : la « vraie » qui serait celle des sociétés historiques, et une dialectique répétitive et à court terme, qu'il concède aux sociétés dites primitives tout en la mettant très près de la biologie ; il expose ainsi tout son système, puisque, par le biais de l'ethnographie qui est incontestablement une science humaine et qui se consacre à l'étude de ces sociétés, le pont démoli avec tant d'acharnement entre l'homme et la nature se trouverait subrepticement rétabli. Ou bien Sartre se résigne à ranger du côté de l'homme une humanité « rabougrie et difforme » (p. 203) ; mais non sans insinuer que son être à l'humanité ne lui appartient pas en propre et qu'il est fonction de sa prise en charge par l'humanité historique : soit que, dans la situation coloniale, la première ait commencé à intérioriser l'histoire de la seconde ; soit que, grâce à l'ethnologie elle-même, la seconde dispense la bénédiction d'un sens à une première humanité, qui en manquait. Dans les deux cas, on laisse échapper la prodigieuse richesse et la diversité des mœurs, des croyances et des coutumes ; on oublie qu'à ses propres yeux chacune des dizaines ou des centaines de milliers de sociétés qui ont coexisté sur la terre, ou qui se sont succédé depuis que l'homme y a fait son apparition, s'est prévalue d'une certitude morale — semblable à celle que nous pouvons nous-mêmes invoquer — pour proclamer qu'en elle — fût-elle réduite à une petite bande nomade ou à un hameau perdu au cœur des forêts — se condensent tout le sens et la dignité dont est susceptible la vie humaine. Mais que ce soit chez elles ou chez nous, il faut beaucoup d'égocentrisme et de naïveté pour croire que l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être, alors que la vérité de l'homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés.

Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus. La connaissance des hommes semble parfois plus facile à ceux qui se laissent prendre au piège de l'identité personnelle. Mais ils se ferment ainsi la porte de la connaissance de l'homme : toute recherche ethnographique a son principe dans des « confessions » écrites ou inavouées[10]. En fait, Sartre devient captif de son Cogito : celui de Descartes permettait d'accéder à l'universel, mais à la condition de rester psychologique et indivi-

duel ; en sociologisant le Cogito, Sartre change seulement de prison[11]. Désormais, le groupe et l'époque de chaque sujet lui tiendront lieu de conscience intemporelle. Aussi, la visée que prend Sartre sur le monde et sur l'homme offre cette étroitesse par quoi on se plaît traditionnellement à reconnaître les sociétés closes. Son insistance pour tracer une distinction entre le primitif et le civilisé à grand renfort de contrastes gratuits reflète, sous une forme à peine plus nuancée, l'opposition fondamentale qu'il postule entre le moi et l'autre. Et pourtant, dans l'œuvre de Sartre, cette opposition n'est pas formulée de façon très différente que n'eût fait un sauvage mélanésien, tandis que l'analyse du pratico-inerte restaure tout bonnement le langage de l'animisme*[12].

Descartes, qui voulait fonder une physique, coupait l'Homme de la Société. Sartre, qui prétend fonder une anthropologie, coupe sa société des autres sociétés. Retranché dans l'individualisme et l'empirisme, un Cogito — qui veut être naïf et brut — se perd dans les impasses de la psychologie sociale. Car il est frappant que les situations à partir desquelles Sartre cherche à dégager les conditions formelles de la réalité sociale : grève, combat de boxe, match de football, queue à un arrêt d'autobus, soient toutes des incidences secondaires de la vie en société ; elles ne peuvent donc servir à dégager ses fondements[13].

Pour l'ethnologue, cette axiomatique si éloignée de la sienne est d'autant plus décevante qu'il se sent très près de Sartre, chaque fois que celui-ci s'applique, avec un art incomparable, à saisir dans son mouvement dialectique une expérience sociale actuelle ou ancienne, mais intérieure à notre culture. Il fait alors ce que tout ethnologue essaye de faire pour des cultures différentes : se mettre à la place des hommes qui y vivent, comprendre leur intention dans son principe et dans son rythme, apercevoir une époque ou une culture comme un ensemble signifiant. À cet égard, nous pouvons souvent prendre auprès de lui des leçons ; mais celles-ci ont un caractère pratique, non théorique. Il se peut

* C'est précisément parce qu'on retrouve tous ces aspects de la pensée sauvage dans la philosophie de Sartre qu'elle nous semble incapable de la juger : du seul fait qu'elle en offre l'équivalent, elle l'exclut. Pour l'ethnologue, au contraire, cette philosophie représente (comme toutes les autres) un document ethnographique de premier ordre, dont l'étude est indispensable si l'on veut comprendre la mythologie de notre temps.

que, pour certains historiens, sociologues et psychologues, l'exigence de totalisation soit une grande nouveauté. Pour les ethnologues, elle va de soi, depuis Malinowski qui la leur a enseignée[14]. Mais les insuffisances de Malinowski nous ont aussi appris que là n'était pas la fin de l'explication ; celle-ci commence seulement quand nous sommes parvenus à constituer notre objet. Le rôle de la raison dialectique est de mettre les sciences humaines en possession d'une réalité qu'elle est seule capable de leur fournir, mais que l'effort proprement scientifique consiste à décomposer, puis à recomposer suivant un autre plan. Tout en rendant hommage à la phénoménologie sartrienne, nous n'espérons y trouver qu'un point de départ, non un point d'arrivée.

Ce n'est pas tout. Il ne faut pas que la raison dialectique se laisse emporter par son élan, et que la démarche qui nous mène à la compréhension d'une réalité autre attribue à celle-ci, outre ses propres caractères dialectiques, ceux qui relèvent de la démarche plutôt que de l'objet : de ce que toute connaissance de l'autre est dialectique, il ne résulte pas que le tout de l'autre soit intégralement dialectique. À force de faire de la raison analytique une anti-compréhension, Sartre en vient souvent à lui refuser toute réalité comme partie intégrante de l'objet de compréhension. Ce paralogisme est déjà apparent dans sa façon d'invoquer une histoire dont on a du mal à découvrir si c'est cette histoire que font les hommes sans le savoir ; ou l'histoire des hommes telle que les historiens la font, en le sachant ; ou enfin l'interprétation, par le philosophe, de l'histoire des hommes, ou de l'histoire des historiens. Mais la difficulté devient encore plus grande quand Sartre essaye d'expliquer comment vivent et pensent, non pas les membres actuels ou anciens de sa propre société, mais ceux des sociétés exotiques.

Il croit, avec raison, que son effort de compréhension n'a de chance d'aboutir qu'à la condition d'être dialectique ; et il conclut à tort que le rapport, à la pensée indigène, de la connaissance qu'il en a est celui d'une dialectique constituée à une dialectique constituante, reprenant ainsi à son compte, par un détour imprévu, toutes les illusions des théoriciens de la mentalité primitive. Que le sauvage possède des « connaissances complexes » et soit capable d'analyse et de démonstration lui paraît moins supportable encore qu'à un Lévy-Bruhl. De l'indigène d'Ambrym, rendu célèbre par l'œuvre de Deacon, qui savait démontrer à l'enquêteur le fonction-

nement de ses règles de mariage et de son système de parenté en traçant un diagramme sur le sable[15] (aptitude nullement exceptionnelle, puisque la littérature ethnographique contient beaucoup d'observations semblables), Sartre affirme : « Il va de soi que cette construction n'est pas une pensée : c'est un travail manuel contrôlé par une connaissance synthétique qu'il n'exprime pas » (p. 505). Soit : mais alors, il faudra en dire autant du professeur à l'École polytechnique faisant une démonstration au tableau, car chaque ethnographe capable de compréhension dialectique est intimement persuadé que la situation est exactement la même dans les deux cas. On conviendra donc que toute raison est dialectique, ce que nous sommes pour notre part prêt à admettre, puisque la raison dialectique nous apparaît comme la raison analytique en marche ; mais la distinction entre les deux formes, qui est à la base de l'entreprise de Sartre, sera devenue sans objet.

Nous devons le confesser aujourd'hui : sans le vouloir et sans le prévoir, nous avons tendu une perche à ces interprétations fautives en paraissant trop souvent, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, être à la recherche d'une genèse inconsciente de l'échange matrimonial. Il aurait fallu distinguer davantage entre l'échange, tel qu'il s'exprime spontanément et impérieusement dans la *praxis* des groupes, et les règles conscientes et préméditées par le moyen desquelles ces mêmes groupes — ou leurs philosophes — s'emploient à le modifier et à le contrôler[16]. S'il y a un enseignement à tirer des enquêtes ethnographiques de ces vingt dernières années, c'est que ce second aspect est beaucoup plus important que les observateurs — victimes de la même illusion que Sartre — ne l'avaient généralement soupçonné. Nous devons donc, comme Sartre le préconise, appliquer la raison dialectique à la connaissance des sociétés nôtres et autres. Mais sans perdre de vue que la raison analytique tient une place considérable dans toutes, et que, puisqu'elle y est, la démarche que nous suivons doit aussi permettre de l'y retrouver.

Mais même si elle n'y était pas, on ne voit pas que la position de Sartre en serait améliorée ; car dans cette hypothèse, les sociétés exotiques nous confronteraient seulement, avec plus de généralité que d'autres, à une téléologie inconsciente qui, bien qu'historique, échappe complètement à l'histoire humaine : celle dont la linguistique et la psychanalyse nous dévoilent certains aspects, et qui repose sur le jeu combiné

de mécanismes biologiques (structure du cerveau, lésions, sécrétions internes) et psychologiques. Là, nous semble-t-il, est « l'os » — pour reprendre une expression de Sartre — que sa critique ne parvient pas à briser[17]. D'ailleurs, elle n'en a cure, et c'est le plus grave reproche qu'on puisse lui adresser. Car la langue ne réside ni dans la raison analytique des anciens grammairiens, ni dans la dialectique constituée de la linguistique structurale, ni dans la dialectique constituante de la *praxis* individuelle affrontée au pratico-inerte, puisque toutes les trois la supposent. La linguistique nous met en présence d'un être dialectique et totalisant, mais extérieur (ou inférieur) à la conscience et à la volonté. Totalisation non réflexive, la langue est une raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas. Et si l'on nous objecte qu'elle est seulement telle pour le sujet qui l'intériorise à partir de la théorie linguistique, nous répondrons qu'à ce sujet, qui est un sujet *parlant*, ce faux-fuyant doit être refusé : car la même évidence qui lui révèle la nature de la langue lui révèle aussi qu'elle était telle quand il ne la connaissait pas puisqu'il se faisait déjà comprendre, et qu'elle restera telle demain sans qu'il le sache, puisque son discours n'a jamais résulté et ne résultera jamais d'une totalisation consciente des lois linguistiques. Mais si, comme sujet parlant, l'homme peut trouver son expérience apodictique dans une totalisation autre, on ne voit plus pourquoi, comme sujet vivant, la même expérience lui serait inaccessible dans d'autres êtres non nécessairement humains, mais vivants.

Cette méthode pourrait aussi revendiquer le nom de « progressive-régressive »[18] ; en fait, celle que Sartre décrit sous ce terme n'est rien d'autre que la méthode ethnologique, telle que les ethnologues la pratiquent depuis de longues années. Mais Sartre la restreint à sa démarche préliminaire. Car notre méthode n'est pas simplement progressive-régressive : elle l'est deux fois. Dans une première étape, nous observons le donné vécu, nous l'analysons dans le présent, cherchons à saisir ses antécédents historiques aussi loin que nous pouvons plonger dans le passé, puis ramenons à la surface tous ces faits pour les intégrer dans une totalité signifiante. Alors commence la seconde étape, qui renouvelle la première sur un autre plan et à un autre niveau : cette chose humaine intériorisée, que nous nous sommes appliqué à nantir de toute sa richesse et de toute son originalité, fixe seulement à la raison analytique la distance à vaincre,

l'élan à prendre, pour surmonter l'écart entre la complexité toujours imprévue de ce nouvel objet et les moyens intellectuels dont elle dispose. Il faut donc que, comme raison dialectique, elle se transforme, avec l'espoir qu'une fois assouplie, élargie et fortifié, par elle cet objet imprévu sera ramené à d'autres, cette totalité originale fondue dans d'autres totalités, et qu'ainsi exhaussée peu à peu sur l'amas de ses conquêtes, la raison dialectique apercevra d'autres horizons et d'autres objets. Sans doute la démarche s'égarerait-elle si, à chaque étape, et surtout quand elle se croit parvenue à son terme, elle n'était en mesure de revenir sur ses pas, et de se replier sur elle-même pour garder le contact avec la totalité vécue qui lui sert à la fois de fin et de moyen. Dans ce retour sur soi où Sartre trouve une démonstration, nous voyons plutôt une vérification, puisque à nos yeux l'être-conscient de l'être pose un problème dont il ne détient pas la solution. La découverte de la dialectique soumet la raison analytique à une exigence impérative : celle de rendre aussi compte de la raison dialectique. Cette exigence permanente oblige sans relâche la raison analytique à étendre son programme et à transformer son axiomatique. Mais la raison dialectique ne peut rendre compte d'elle-même, ni de la raison analytique[19].

On nous objectera que cet élargissement est illusoire, parce qu'il s'accompagne toujours d'un passage au moindre sens. Nous lâcherions ainsi la proie pour l'ombre, le clair pour l'obscur, l'évident pour le conjectural, la vérité pour la science-fiction (Sartre, p. 129)[20]. Encore faudrait-il que Sartre puisse démontrer qu'il échappe lui-même à ce dilemme, inhérent à tout effort d'explication. La vraie question n'est pas de savoir si, cherchant à comprendre, on gagne du sens ou on en perd, mais si le sens qu'on préserve vaut mieux que celui à quoi on a la sagesse de renoncer. À cet égard, il nous semble que, de la leçon combinée de Marx et de Freud, Sartre n'a retenu qu'une moitié. Ils nous ont appris que l'homme n'a de sens qu'à la condition de se placer au point de vue du sens ; jusque-là, nous sommes d'accord avec Sartre. Mais il faut ajouter que *ce sens n'est jamais le bon* : les superstructures sont des actes manqués qui ont socialement « réussi »[21]. Il est donc vain de s'enquérir du sens le plus vrai auprès de la conscience historique. Ce que Sartre appelle raison dialectique n'est que la reconstruction, par ce qu'il appelle raison analytique, de démarches hypothétiques dont il est impossible de savoir — sauf pour celui qui les

accomplit sans les penser — si elles ont un quelconque rapport à ce qu'il nous en dit et qui, dans l'affirmative, seraient définissables en termes de raison analytique seulement. Ainsi aboutit-on au paradoxe d'un système qui invoque le critère de la conscience historique pour distinguer les « primitifs » des « civilisés », mais qui — à l'inverse de ce qu'il prétend — est lui-même anhistorique : il ne nous offre pas une image concrète de l'histoire, mais un schéma abstrait des hommes faisant une histoire telle qu'elle puisse se manifester dans leur devenir sous la forme d'une totalité synchronique. Il se situe donc vis-à-vis de l'histoire comme les primitifs vis-à-vis de l'éternel passé : dans le système de Sartre, l'histoire joue très précisément le rôle d'un mythe.

En effet, le problème posé par la *Critique de la raison dialectique* peut être ramené à celui-ci : à quelles conditions le mythe de la Révolution française est-il possible[22] ? Et nous sommes prêt à admettre que, pour que l'homme contemporain puisse pleinement jouer le rôle d'agent historique, il doit croire à ce mythe, et que l'analyse de Sartre dégage admirablement l'ensemble des conditions formelles indispensables pour que ce résultat soit assuré. Mais il n'en découle pas que ce sens, du moment qu'il est le plus riche (et donc le mieux propre à inspirer l'action pratique), soit le plus vrai. Ici, la dialectique se retourne contre elle-même : cette vérité est de situation, et si nous prenons nos distances envers cette situation — comme c'est le rôle de l'homme de science de le faire —, ce qui apparaissait comme vérité vécue commencera d'abord par se brouiller, et finira par disparaître. L'homme dit de gauche se cramponne encore à une période de l'histoire contemporaine qui lui dispensait le privilège d'une congruence entre les impératifs pratiques et les schèmes d'interprétation. Peut-être cet âge d'or de la conscience historique est-il déjà révolu ; et qu'on puisse au moins concevoir cette éventualité prouve qu'il s'agit seulement là d'une situation contingente, comme pourrait l'être la « mise au point » fortuite d'un instrument d'optique dont l'objectif et le foyer seraient en mouvement relatif l'un par rapport à l'autre. Nous sommes encore « au point » sur la Révolution française ; mais nous l'eussions été sur la Fronde si nous avions vécu plus tôt. Et, comme c'est déjà le cas pour la seconde, la première cessera vite de nous offrir une image cohérente sur laquelle puisse se modeler notre action. Ce qu'enseigne en effet la lecture de Retz, c'est l'impuissance

de la pensée à dégager un schème d'interprétation à partir d'événements distancés[23].

Au premier abord, semble-t-il, pas d'hésitation : d'un côté les privilégiés, de l'autre les humbles et les exploités ; comment pourrions-nous balancer ? Nous sommes frondeurs. Pourtant, le peuple parisien est manœuvré par des maisons nobles dont l'unique but est de faire leurs affaires avec le Pouvoir, et par une moitié de la famille royale, qui voudrait évincer l'autre. Et nous voici déjà frondeurs à demi. Quant à la Cour, réfugiée à Saint-Germain, elle apparaît d'abord comme une faction d'inutiles, végétant sur ses privilèges et se repaissant d'exactions et d'usure aux dépens de la collectivité. Que non : elle a tout de même une fonction, puisqu'elle détient la force militaire ; elle mène la lutte contre les étrangers, ces Espagnols que les frondeurs ne craignent pas d'inviter à envahir le pays pour imposer leurs volontés à cette même Cour, qui défend la patrie. Mais la balance penche encore une fois dans l'autre sens : ensemble, frondeurs et Espagnols forment le parti de la paix ; le prince de Condé et la Cour ne cherchent qu'aventures guerrières. Nous sommes pacifistes, et redevenons frondeurs. Et cependant, les entreprises militaires de la cour de Mazarin n'élargissent-elles pas la France jusqu'à ses frontières actuelles, fondant l'État et la nation ? Sans elles, nous ne serions pas ce que nous sommes. Nous voici de nouveau de l'autre côté.

Il suffit donc que l'histoire s'éloigne de nous dans la durée, ou que nous nous éloignions d'elle par la pensée, pour qu'elle cesse d'être intériorisable et perde son intelligibilité, illusion qui s'attache à une intériorité provisoire. Mais qu'on ne nous fasse pas dire que l'homme peut ou doit se dégager de cette intériorité. Il n'est pas en son pouvoir de le faire, et la sagesse consiste pour lui à se regarder la vivre, tout en sachant (mais dans un autre registre) que ce qu'il vit si complètement et intensément est un mythe, qui apparaîtra tel aux hommes d'un siècle prochain, qui lui apparaîtra tel à lui-même, peut-être, d'ici quelques années, et qui, aux hommes d'un prochain millénaire, n'apparaîtra plus du tout. Tout sens est justiciable d'un moindre sens, qui lui donne son plus haut sens ; et si cette régression aboutit finalement à reconnaître « une loi contingente dont on peut dire seulement : *c'est ainsi*, et non autrement[24] » (Sartre, p. 128) cette perspective n'a rien d'alarmant pour une pensée que n'angoisse nulle transcendance, fût-ce sous forme

larvée. Car l'homme aurait obtenu tout ce qu'il peut raisonnablement souhaiter, si, à la seule condition de s'incliner devant cette loi contingente, il réussit à déterminer sa forme pratique, et à situer tout le reste dans un milieu d'intelligibilité.

★

Parmi les philosophes contemporains, Sartre n'est certainement pas le seul à valoriser l'histoire aux dépens des autres sciences humaines, et à s'en faire une conception presque mystique. L'ethnologue respecte l'histoire, mais il ne lui accorde pas une valeur privilégiée. Il la conçoit comme une recherche complémentaire de la sienne : l'une déploie l'éventail des sociétés humaines dans le temps, l'autre dans l'espace. Et la différence est moins grande encore qu'il ne semble, puisque l'historien s'efforce de restituer l'image des sociétés disparues telles qu'elles furent dans des instants qui, pour elles, correspondirent au présent ; tandis que l'ethnographe fait de son mieux pour reconstruire les étapes historiques qui ont précédé dans le temps les formes actuelles[25].

Ce rapport de symétrie entre l'histoire et l'ethnologie semble être rejeté par des philosophes qui contestent, implicitement ou explicitement, que l'étalement dans l'espace et la succession dans le temps offrent des perspectives équivalentes. On dirait qu'à leurs yeux la dimension temporelle jouit d'un prestige spécial, comme si la diachronie fondait un type d'intelligibilité non seulement supérieur à celui qu'apporte la synchronie, mais surtout d'ordre plus spécifiquement humain.

Il est facile d'expliquer sinon de justifier cette option : la diversité des formes sociales, que l'ethnologie saisit étalées dans l'espace, offre l'aspect d'un système discontinu ; or on s'imagine que, grâce à la dimension temporelle, l'histoire nous restitue, non des états séparés, mais le passage d'un état à un autre sous une forme continue. Et comme nous croyons nous-mêmes appréhender notre devenir personnel comme un changement continu, il nous semble que la connaissance historique rejoint l'évidence du sens intime. L'histoire ne se contenterait pas de nous décrire des êtres en extériorité, ou, au mieux, de nous faire pénétrer par fulgurations intermittentes des intériorités qui seraient telles chacune pour son compte, tout en demeurant extérieures

les unes aux autres : elle nous ferait rejoindre, en dehors de nous, l'être même du changement.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette prétendue continuité totalisatrice du moi, où nous voyons une illusion entretenue par les exigences de la vie sociale — reflet, par conséquent, de l'extériorité sur l'intériorité — plutôt que l'objet d'une expérience apodictique. Mais il n'est pas nécessaire de trancher le problème philosophique pour s'apercevoir que la conception qu'on nous propose de l'histoire ne correspond à aucune réalité. Dès lors qu'on prétend privilégier la connaissance historique nous nous sentons le droit (que nous ne songerions pas à revendiquer autrement) de souligner que la notion même de fait historique recouvre une double antinomie. Car, par hypothèse, le fait historique, c'est ce qui s'est réellement passé ; mais où s'est-il passé quelque chose ? Chaque épisode d'une révolution ou d'une guerre se résout en une multitude de mouvements psychiques et individuels ; chacun de ses mouvements traduit des évolutions inconscientes, et celles-ci se résolvent en phénomènes cérébraux, hormonaux, ou nerveux, dont les références sont elles-mêmes d'ordre physique ou chimique... Par conséquent, le fait historique n'est pas plus *donné* que les autres ; c'est l'historien, ou l'agent du devenir historique, qui le constitue par abstraction, et comme sous la menace d'une régression à l'infini.

Or ce qui est vrai de la constitution du fait historique ne l'est pas moins de sa sélection. De ce point de vue aussi, l'historien et l'agent historique choisissent, tranchent et découpent, car une histoire vraiment totale les confronterait au chaos. Chaque coin de l'espace recèle une multitude d'individus dont chacun totalise le devenir historique d'une manière incomparable aux autres ; pour un seul de ces individus, chaque moment du temps est inépuisablement riche en incidents physiques et psychiques qui jouent tous leur rôle dans sa totalisation. Même une histoire qui se dit universelle n'est encore qu'une juxtaposition de quelques histoires locales, au sein desquelles (et entre lesquelles) les trous sont bien plus nombreux que les pleins. Et il serait vain de croire qu'en multipliant les collaborateurs et en intensifiant les recherches on obtiendrait un meilleur résultat : pour autant que l'histoire aspire à la signification, elle se condamne à choisir des régions, des époques, des groupes d'hommes et des individus dans ces groupes, et à les faire

ressortir, comme des figures discontinues, sur un continu tout juste bon à servir de toile de fond. Une histoire vraiment totale se neutraliserait elle-même : son produit serait égal à zéro. Ce qui rend l'histoire possible, c'est qu'un sous-ensemble d'événements se trouve, pour une période donnée, avoir approximativement la même signification pour un contingent d'individus qui n'ont pas nécessairement vécu ces événements, et qui peuvent même les considérer à plusieurs siècles de distance. L'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'histoire-pour*. Partiale même si elle se défend de l'être, elle demeure inévitablement partielle, ce qui est encore un mode de la partialité. Dès qu'on se propose d'écrire l'histoire de la Révolution française, on sait (ou on devrait savoir) que ce ne pourra pas être, simultanément et au même titre, celle du jacobin et celle de l'aristocrate. Par hypothèse, leurs totalisations respectives (dont chacune est antisymétrique avec l'autre) sont également vraies. Il faut donc choisir entre deux partis : soit retenir principalement l'une d'elles ou une troisième (car il y en a une infinité), et renoncer à chercher dans l'histoire une totalisation d'ensemble de totalisations partielles ; soit reconnaître à toutes une égale réalité : mais seulement pour découvrir que la Révolution française telle qu'on en parle n'a pas existé[26].

L'histoire n'échappe donc pas à cette obligation, commune à toute connaissance, d'utiliser un code pour analyser son objet, même (et surtout) si l'on attribue à cet objet une réalité continue**. Les caractères distinctifs de la connais-

* Bien sûr, diront les partisans de Sartre. Mais toute l'entreprise de celui-ci démontre que, si la subjectivité de l'histoire-pour-moi peut faire place à l'objectivité de l'histoire-pour-nous, on n'arrive cependant à convertir le moi en nous qu'en condamnant ce nous à n'être qu'un moi à la deuxième puissance, lui-même hermétiquement clos à d'autres nous. Le prix ainsi payé pour l'illusion d'avoir surmonté l'insoluble antinomie (dans un tel système) entre le moi et l'autre consiste dans l'assignation, par la conscience historique, de la fonction métaphysique d'Autre aux Papous. En réduisant ceux-ci à l'état de moyens, tout juste bons à satisfaire son appétit philosophique, la raison historique se livre à une sorte de cannibalisme intellectuel qui, aux yeux de l'ethnographe, est beaucoup plus révoltant que l'autre.

** En ce sens aussi, on peut parler d'une antinomie de la connaissance historique : si celle-ci prétend atteindre le continu, elle est impossible parce que condamnée à une régression à l'infini ; mais, pour la rendre possible, il faut quantifier les événements et, dès lors, la temporalité s'abolit comme dimension privilégiée de la connaissance historique, parce que chaque événement, du moment qu'il est quantifié, peut être traité, à toutes fins utiles, comme s'il était le résultat d'un choix entre des possibles préexistants.

sance historique ne tiennent pas à l'absence de code, qui est illusoire, mais à sa nature particulière : ce code consiste en une chronologie. Il n'y a pas d'histoire sans dates ; pour s'en convaincre, il suffit de considérer comment un élève parvient à apprendre l'histoire : il la réduit à un corps décharné dont les dates forment le squelette. Non sans raison, on a réagi contre cette méthode desséchante, mais en tombant souvent dans l'excès inverse. Si les dates ne sont pas toute l'histoire, ni le plus intéressant dans l'histoire, elles sont ce à défaut de quoi l'histoire elle-même s'évanouirait, puisque toute son originalité et sa spécificité sont dans l'appréhension du rapport de l'avant et de l'après, qui serait voué à se dissoudre si, au moins virtuellement, ses termes ne pouvaient être datés.

Or, le codage chronologique dissimule une nature beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine, quand on conçoit les dates de l'histoire sous la forme d'une simple série linéaire. En premier lieu, une date dénote un *moment* dans une succession : *d2* est après *d1*, *avant d3* ; de ce point de vue, la date fait seulement fonction de nombre ordinal. Mais chaque date est aussi un nombre cardinal, et, en tant que tel, elle exprime une *distance* par rapport aux dates les plus voisines. Pour coder certaines périodes de l'histoire, nous utilisons beaucoup de dates ; et moins pour d'autres. Cette quantité variable de dates, appliquées sur des périodes d'égale durée, mesure ce qu'on pourrait appeler la pression de l'histoire : il y a des chronologies « chaudes », qui sont celles des époques où de nombreux événements offrent, aux yeux de l'historien, le caractère d'éléments différentiels. D'autres, au contraire, où pour lui (sinon, bien sûr, pour les hommes qui les ont vécues) il s'est passé fort peu de choses, et parfois rien. En troisième lieu et surtout, une date est un *membre* d'une classe. Ces classes de dates se définissent par le caractère signifiant que chaque date possède, au sein de la classe, par rapport aux autres dates qui en font également partie, et par l'absence de ce caractère signifiant au regard des dates qui relèvent d'une classe différente. Ainsi, la date 1685 appartient à une classe dont sont également membres les dates 1610, 1648, 1715 ; mais elle ne signifie rien par rapport à la classe formée des dates : Ier, IIe, IIIe, IVe millénaire, et rien non plus par rapport à la classe de dates : 23 janvier, 17 août, 30 septembre, etc.

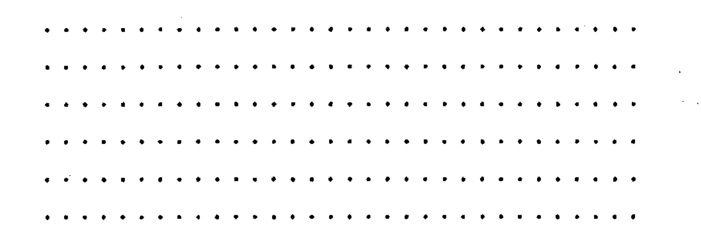
Cela posé, en quoi consiste le code de l'historien ? Cer-

tainement pas en dates, puisque celles-ci ne sont pas récurrentes. On peut coder les changements de température à l'aide de chiffres, parce que la lecture d'un chiffre sur l'échelle thermométrique évoque le retour d'une situation antérieure : chaque fois que je lis 0°, je sais qu'il gèle, et je mets mon plus chaud pardessus. Mais prise en elle-même, une date historique n'aurait pas de sens puisqu'elle ne renverrait pas à autre chose que soi : si j'ignore tout des temps modernes, la date 1643 ne m'apprend rien. Le code ne peut donc consister qu'en classes de dates, où chaque date signifie pour autant qu'elle entretient avec les autres dates des rapports complexes de corrélation et d'opposition. Chaque classe se définit par une fréquence, et relève de ce qu'on pourrait appeler un corps, ou un domaine d'histoire. La connaissance historique procède donc de la même façon qu'un appareil à fréquence modulée : comme le nerf, elle encode une quantité continue — et asymbolique en tant que telle — par fréquences d'impulsions, qui sont proportionnelles à ses variations. Quant à l'histoire elle-même, elle n'est pas représentable sous la forme d'une série apériodique dont nous ne connaîtrions qu'un fragment. L'histoire est un ensemble discontinu formé de domaines d'histoire, dont chacun est défini par une fréquence propre, et par un codage différentiel de l'avant et de l'après. Entre les dates qui les composent les uns et les autres, le passage n'est pas plus possible qu'il ne l'est entre nombres naturels et nombres irrationnels. Plus exactement : les dates propres à chaque classe sont irrationnelles par rapport à toutes celles des autres classes.

Il n'est donc pas seulement illusoire, mais contradictoire, de concevoir le devenir historique comme un déroulement continu, commençant par une préhistoire codée en dizaines ou en centaines de millénaires, se poursuivant à l'échelle des millénaires à partir du IVe ou du IIIe, et continuant ensuite sous la forme d'une histoire séculaire entrelardée, au gré de chaque auteur, de tranches d'histoire annuelle au sein du siècle, ou journalière au sein de l'année, sinon même horaire au sein d'une journée. Toutes ces dates ne forment pas une série : elles relèvent d'espèces différentes. Pour nous en tenir à un seul exemple, le codage que nous utilisons en préhistoire n'est pas préliminaire à celui qui nous sert pour l'histoire moderne et contemporaine : chaque code renvoie à un système de significations qui est, au moins théoriquement, applicable à la totalité virtuelle de l'histoire humaine.

Les événements qui sont significatifs pour un code ne le restent pas pour un autre. Codés dans le système de la préhistoire, les épisodes les plus fameux de l'histoire moderne et contemporaine cessent d'être pertinents ; sauf peut-être (et encore, nous n'en savons rien) certains aspects massifs de l'évolution démographique envisagée à l'échelle du globe, l'invention de la machine à vapeur, celle de l'électricité et celle de l'énergie nucléaire.

Si le code général ne consiste pas en dates qu'on puisse ordonner en série linéaire, mais en classes de dates fournissant chacune un système de référence autonome, le caractère discontinu et classificatoire de la connaissance historique apparaît clairement. Elle opère au moyen d'une matrice rectangulaire[27] :



où chaque ligne représente des classes de dates que, pour schématiser, on peut appeler horaires, journalières, annuelles, séculaires, millénaires, etc., et qui forment à elles toutes un ensemble discontinu. Dans un système de ce type, la prétendue continuité historique n'est assurée qu'au moyen de tracés frauduleux.

Ce n'est pas tout. Si les lacunes internes de chaque classe ne peuvent être comblées par le recours à d'autres classes, il n'en reste pas moins que chaque classe, prise dans sa totalité, renvoie toujours à une autre classe, qui contient la raison d'une intelligibilité à laquelle la première ne saurait prétendre. L'histoire du XVIIe siècle est « annuelle », mais le XVIIe siècle, comme domaine d'histoire, relève d'une autre classe, qui le code par référence à des siècles passés et à venir ; ce domaine des temps modernes devient, à son tour, élément d'une classe où il apparaît en corrélation et opposition avec d'autres « temps » : Moyen Âge, Antiquité, époque contemporaine, etc. Or ces divers domaines correspondent à des histoires d'inégales puissances.

L'histoire biographique et anecdotique, qui est tout en bas de l'échelle, est une histoire faible, qui ne contient pas

en elle-même sa propre intelligibilité, laquelle lui vient seulement quand on la transporte en bloc au sein d'une histoire plus forte qu'elle ; et celle-ci entretient le même rapport avec une classe de rang plus élevé. Pourtant, on aurait tort de croire que ces emboîtements reconstituent progressivement une histoire totale ; car, ce qu'on gagne d'un côté, on le perd de l'autre. L'histoire biographique et anecdotique est la moins explicative ; mais elle est la plus riche du point de vue de l'information, puisqu'elle considère les individus dans leur particularité, et qu'elle détaille, pour chacun d'eux, les nuances du caractère, les détours de leurs motifs, les phases de leurs délibérations. Cette information se schématise, puis s'efface, puis s'abolit, quand on passe à des histoires de plus en plus « fortes »*[28]. Par conséquent, et selon le niveau où l'historien se place, il perd en information ce qu'il gagne en compréhension ou inversement, comme si la logique du concret voulait rappeler sa nature logique en modelant, dans la glaise du devenir, une confuse ébauche du théorème de Gödel[29]. Par rapport à chaque domaine d'histoire auquel il renonce, le choix relatif de l'historien n'est jamais qu'entre une histoire qui apprend plus et explique moins, et une histoire qui explique plus et apprend moins. Et s'il veut échapper au dilemme, son seul recours sera de sortir de l'histoire : soit par en bas, si la recherche de l'information l'entraîne de la considération des groupes à celle des individus, puis à leurs motivations, qui relèvent de leur histoire personnelle et de leur tempérament, c'est-à-dire

* Chaque domaine d'histoire est circonscrit par rapport à celui de rang immédiatement inférieur, inscrit par rapport à celui de rang plus élevé. On vérifie alors que chaque histoire faible d'un domaine inscrit est complémentaire de l'histoire forte du domaine circonscrit, et contradictoire à l'histoire faible de ce même domaine (en tant qu'il est lui-même un domaine inscrit). Chaque histoire s'accompagne donc d'un nombre indéterminé d'anti-histoires, dont chacune est complémentaire des autres : à une histoire de rang 1 correspond une anti-histoire de rang 2, etc. Le progrès de la connaissance et la création de sciences nouvelles se font par génération d'anti-histoires, qui démontrent qu'un certain ordre, seul possible sur un plan, cesse de l'être sur un autre plan. L'anti-histoire de la Révolution française imaginée par Gobineau est contradictoire sur le plan où la Révolution avait été pensée avant lui ; elle devient logiquement concevable (ce qui ne signifie pas qu'elle soit vraie) si l'on se situe sur un nouveau plan, que Gobineau a d'ailleurs maladroitement choisi ; c'est-à-dire à la condition de passer d'une histoire de rang « annuel » ou « séculaire » (et aussi politique, sociale, et idéologique) à une histoire de rang « millénaire » ou « pluri-millénaire » (et aussi culturelle et anthropologique) ; procédé dont Gobineau n'est pas l'inventeur, et qu'on pourrait appeler : « transformation de Boulainvilliers ».

d'un domaine infra-historique où règnent la psychologie et la physiologie ; soit par en haut, si le besoin de comprendre l'incite à replacer l'histoire dans la préhistoire, et celle-ci dans d'évolution générale des êtres organisés qui ne s'explique elle-même qu'en termes de biologie, de géologie, et finalement de cosmologie.

Mais il existe un autre moyen d'éluder le dilemme, sans pour autant détruire l'histoire. Il suffit de reconnaître que l'histoire est une méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct, et, par conséquent, de récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité, qu'on prétend nous imposer dans le but inavoué de faire de l'historicité l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal[30] : comme si, à la seule condition de renoncer à des moi trop dépourvus de consistance, les hommes pouvaient retrouver, sur le plan du nous, l'illusion de la liberté.

En fait, l'histoire n'est pas liée à l'homme, ni à aucun objet particulier. Elle consiste entièrement dans sa méthode, dont l'expérience prouve qu'elle est indispensable pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque, humaine ou non humaine. Loin donc que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme à son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité. Ainsi qu'on le dit de certaines carrières, l'histoire mène à tout, mais à condition d'en sortir.

★

Cette autre chose, à quoi renvoie l'histoire en mal de références, démontre que la connaissance historique, quelle que soit sa valeur (qu'on ne songe pas à contester), ne mérite pas qu'on l'oppose aux autres formes de connaissance comme une forme absolument privilégiée. Nous avons noté plus haut* qu'on la découvre déjà enracinée dans la pensée sauvage, et nous comprenons maintenant pourquoi elle ne s'y épanouit pas. Le propre de la pensée sauvage est d'être intemporelle ; elle veut saisir le monde, à la fois comme totalité synchronique et diachronique, et la connaissance qu'elle en prend ressemble à celle qu'offrent, d'une chambre, des miroirs fixés à des murs opposés et qui se reflètent l'un l'autre (ainsi que les objets placés dans l'espace qui les

* P. 819-821.

sépare), mais sans être rigoureusement parallèles. Une multitude d'images se forment simultanément, dont chacune, par conséquent, n'apporte qu'une connaissance partielle de la décoration et du mobilier, mais dont le groupe se caractérise par des propriétés invariantes exprimant une vérité. La pensée sauvage approfondit sa connaissance à l'aide d'*imagines mundi.* Elle construit des édifices mentaux qui lui facilitent l'intelligence du monde pour autant qu'ils lui ressemblent. En ce sens, on a pu la définir comme pensée analogique[31].

Mais en ce sens aussi, elle se distingue de la pensée domestiquée, dont la connaissance historique constitue un aspect. Le souci de continuité qui inspire cette dernière apparaît en effet comme une manifestation, dans l'ordre temporel, d'une connaissance, non plus discontinue et analogique, mais interstitielle et unissante : au lieu de redoubler les objets par des schèmes promus au rôle d'objets surajoutés, elle cherche à surmonter une discontinuité originelle en reliant les objets entre eux. Mais c'est cette raison, entièrement occupée à réduire les écarts et à dissoudre les différences, qui peut être à bon droit appelée « analytique ». Par un paradoxe sur lequel on a récemment insisté, pour la pensée moderne, « continu, variabilité, relativité, déterminisme vont ensemble[32] » (Auger, p. 475).

On opposera sans doute ce continu analytique et abstrait à celui de la *praxis* telle que la vivent des individus concrets. Mais ce second continu apparaît dérivé comme l'autre, puisqu'il n'est que le mode d'appréhension consciente de processus psychologiques et physiologiques qui sont eux-mêmes discontinus. Nous ne contestons pas que la raison se développe et se transforme dans le champ pratique : la façon dont l'homme pense traduit ses rapports au monde et aux hommes. Mais, pour que la *praxis* puisse se vivre comme pensée, il faut d'abord (dans un sens logique et non historique) que la pensée existe : c'est-à-dire que ses conditions initiales soient données, sous la forme d'une structure objective du psychisme et du cerveau à défaut de laquelle il n'y aurait ni *praxis*, ni pensée.

Quand nous décrivons donc la pensée sauvage comme un système de concepts englués dans les images, nous ne nous rapprochons nullement des robinsonnades (Sartre, p. 642-643) de la dialectique constituante[33] : toute raison constituante suppose une raison constituée. Mais, même si l'on

concède à Sartre la circularité qu'il invoque pour dissiper le « caractère suspect » qui s'attache aux premières étapes de sa synthèse, ce sont bien des « robinsonnades » qu'il propose, et cette fois en guise de description des phénomènes, quand il prétend restituer le sens de l'échange matrimonial, du potlatch, ou de la démonstration des règles de mariage de sa tribu par un sauvage mélanésien. Sartre se réfère alors à une compréhension vécue dans la *praxis* des organisateurs, formule bizarre à quoi ne correspond rien de réel, sauf peut-être l'opacité qu'oppose toute société étrangère à celui qui la considère du dehors, et qui l'incite à projeter sur elle, sous forme d'attributs positifs, les lacunes de sa propre observation. Deux exemples nous aideront à préciser notre pensée.

Tout ethnologue ne peut manquer d'être frappé par la manière commune dont, à travers le monde, les sociétés les plus différentes conceptualisent les rites d'initiation. Que ce soit en Afrique, en Amérique, en Australie, ou en Mélanésie, ces rites reproduisent le même schème : on commence par « tuer » symboliquement les novices enlevés à leurs familles, et on les tient cachés dans la forêt ou dans la brousse où ils subissent les épreuves de l'au-delà ; après quoi ils « renaissent » comme membres de la société. Quand on les rend à leurs parents naturels, ceux-ci simulent donc toutes les phases d'un nouvel accouchement, et ils procèdent à une rééducation qui porte même sur les gestes élémentaires de l'alimentation ou de l'habillement. Il serait tentant d'interpréter cet ensemble de phénomènes comme une preuve qu'à ce stade la pensée est tout engluée dans la *praxis*. Mais ce serait voir les choses à l'envers, puisque c'est, au contraire, la *praxis* scientifique qui, chez nous, a vidé les notions de mort et de naissance de tout ce qui, en elles, ne correspondait pas à de simples processus physiologiques, les rendant impropres à véhiculer d'autres significations. Dans les sociétés à rites d'initiation, la naissance et la mort offrent la matière d'une conceptualisation riche et variée, pour autant qu'une connaissance scientifique tournée vers le rendement pratique — qui leur manque — n'a pas dépouillé ces notions (et tant d'autres) de la majeure partie d'un sens qui transcende la distinction du réel et de l'imaginaire : sens plein dont nous ne savons plus guère qu'évoquer le fantôme sur la scène réduite du langage figuré. Ce qui nous apparaît donc comme engluement est la marque d'une pensée qui prend tout bonnement au sérieux les mots dont elle se sert,

alors que, dans des circonstances comparables, il ne s'agit pour nous que de « jeux » de mots.

Les tabous des beaux-parents offrent la matière d'un apologue conduisant à la même conclusion par un chemin différent. L'interdiction fréquente de tout contact physique ou verbal entre proches alliés a paru si étrange aux ethnologues qu'ils se sont ingéniés à multiplier les hypothèses explicatives, sans toujours vérifier si elles ne se rendaient pas mutuellement superflues. Ainsi, Elkin explique la rareté du mariage avec la cousine patrilatérale en Australie par la règle qu'un homme, devant éviter tout contact avec sa belle-mère, sera bien avisé de choisir celle-ci parmi les femmes qui sont totalement étrangères à son propre groupe local (auquel appartiennent les sœurs de son père). La règle elle-même aurait pour but d'empêcher qu'une mère et sa fille ne se disputent l'affection du même homme ; enfin, le tabou se serait étendu par contamination à la grand-mère maternelle de la femme et à son mari. On a donc quatre interprétations concurrentes d'un phénomène unique : comme fonction d'un type de mariage, comme résultat d'un calcul psychologique, comme protection contre des tendances instinctives, et comme produit d'une association par contiguïté. Pourtant l'auteur n'est pas encore satisfait, puisque à ses yeux le tabou du beau-père relève d'une cinquième interprétation : le beau-père est créditeur de l'homme auquel il a donné sa fille, et le gendre se sent à son égard en position d'infériorité (Elkin *4*, p. 66-67, 117-120).

On se contentera de la dernière interprétation, qui recouvre parfaitement tous les cas considérés, et qui rend les autres interprétations inutiles en soulignant leur naïveté. Mais pourquoi est-il si difficile de mettre ces usages à leur vraie place ? La raison nous semble être que les usages de notre propre société, qu'on pourrait leur comparer et qui fourniraient un point de repère pour les identifier, existent chez nous à l'état dissocié, alors que, dans ces sociétés exotiques, ils se présentent sous une forme associée qui nous les rend méconnaissables.

Nous connaissons le tabou des beaux-parents, ou au moins son équivalent approximatif. C'est celui qui nous interdit d'apostropher les grands de ce monde, et qui nous impose de nous écarter sur leur passage. Tout protocole l'affirme : on n'adresse pas en premier la parole au président de la République ou à la reine d'Angleterre ; et nous adop-

tons la même réserve quand des circonstances imprévues créent, entre un supérieur et nous, les conditions d'un voisinage plus proche que ne l'autoriserait la distance sociale qui nous sépare. Or, dans la plupart des sociétés, la position de donneur de femme s'accompagne d'une supériorité sociale (parfois aussi économique) ; celle de preneur, d'une infériorité et d'une dépendance. Cette inégalité des alliés peut s'exprimer objectivement dans les institutions, sous forme de hiérarchie fluide ou stable ; ou bien elle s'exprime subjectivement dans le système des relations interpersonnelles, par le moyen de privilèges et d'interdits.

Aucun mystère ne s'attache donc à des usages que l'expérience vécue nous dévoile dans leur intériorité. Nous sommes seulement déconcertés par leurs conditions constitutives, qui sont différentes dans chaque cas. Chez nous, ils sont nettement détachés d'autres usages, et liés à un contexte non équivoque. En revanche, dans les sociétés exotiques, les mêmes usages et le même contexte sont comme englués dans d'autres usages et dans un autre contexte : celui des liens familiaux, avec lesquels ils nous semblent incompatibles. Nous imaginons mal que, dans l'intimité, le gendre du président de la République voie en lui le chef de l'État de préférence au beau-père ; et si l'époux de la reine d'Angleterre se conduit publiquement comme le premier de ses sujets, il y a de bonnes raisons de supposer qu'en tête à tête il est simplement un mari. C'est l'un ou c'est l'autre. L'étrangeté superficielle du tabou des beaux-parents lui vient d'être en même temps l'un et l'autre.

Par conséquent, et comme nous l'avons déjà vérifié pour les opérations de l'entendement, le système d'idées et d'attitudes n'apparaît ici qu'*incarné*. Pris en lui-même, ce système n'offre rien qui puisse dérouter l'ethnologue : ma relation au président de la République consiste exclusivement en observances négatives, puisqu'en l'absence d'autres liens nos rapports éventuels sont intégralement définis par la règle que je ne lui parlerai pas à moins qu'il ne m'y invite, et que je me tiendrai à distance respectueuse de lui. Mais il suffirait que cette relation abstraite soit enrobée dans une relation concrète, et que les attitudes propres à chacune se cumulent, pour que je me retrouve aussi empêtré de ma famille qu'un indigène australien. Ce qui nous apparaît comme une plus grande aisance sociale et comme une plus grande mobilité intellectuelle tient donc à ce que nous préférons opérer avec

des pièces détachées, sinon même avec « la monnaie de la pièce », tandis que l'indigène est un thésauriseur logique : sans trêve, il renoue les fils, replie inlassablement sur eux-mêmes tous les aspects du réel, que ceux-ci soient physiques, sociaux, ou mentaux. Nous trafiquons de nos idées ; lui s'en fait un trésor. La pensée sauvage met en pratique une philosophie de la finitude.

De là aussi vient le renouveau d'intérêt qu'elle inspire. Cette langue au vocabulaire restreint, qui sait exprimer n'importe quel message par des combinaisons d'oppositions entre des unités constitutives, cette logique de la compréhension pour qui les contenus sont indissociables de la forme, cette systématique des classes finies, cet univers fait de significations ne nous apparaissent plus comme les témoins rétrospectifs d'un temps

> … où le ciel sur la terre
> Marchait et respirait dans un peuple de dieux[34]

et que le poète n'évoque que pour demander s'il doit être ou non regretté. Ce temps nous est aujourd'hui rendu, grâce à la découverte d'un univers de l'information où règnent à nouveau les lois de la pensée sauvage : ciel aussi, marchant sur la terre dans un peuple d'émetteurs et de récepteurs dont les messages, tant qu'ils circulent, constituent des objets du monde physique, et peuvent être saisis à la fois du dehors et du dedans.

L'idée que l'univers des primitifs (ou prétendus tels) consiste principalement en messages n'est pas nouvelle. Mais, jusqu'à une époque récente, on attribuait une valeur négative à ce qu'on avait tort de prendre pour un caractère distinctif, comme si cette différence entre l'univers des primitifs et le nôtre contenait l'explication de leur infériorité mentale et technologique, alors qu'elle les met plutôt de plain-pied avec les modernes théoriciens de la documentation*. Il fallait que la science physique découvrît qu'un

* Le documentaliste ne récuse ni ne discute la substance des ouvrages qu'il analyse pour en tirer les unités constitutives de son code ou y adapter celles-ci, soit en les combinant entre elles, soit en les décomposant en unités plus fines si besoin est. Il traite donc les auteurs comme des dieux, dont les révélations seraient écrites sur du papier au lieu d'être inscrites dans les êtres et les choses, tout en offrant la même valeur sacrée qui tient au caractère suprêmement signifiant que, pour des raisons soit méthodologiques ou ontologiques, on ne saurait, par hypothèse, se dispenser de leur reconnaître dans les deux cas.

univers sémantique possède tous les caractères d'un objet absolu, pour que l'on reconnût que la manière dont les primitifs conceptualisent leur monde est non seulement cohérente, mais celle même qui s'impose en présence d'un objet dont la structure élémentaire offre l'image d'une complexité discontinue[35].

Du même coup se trouvait surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique[36]. La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. Ce malentendu une fois dissipé, il n'en reste pas moins vrai que, contrairement à l'opinion de Lévy-Bruhl, cette pensée procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité ; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation. Bien que le terme ne fût pas encore entré dans l'usage, de nombreux textes de Durkheim et de Mauss montrent qu'ils avaient compris que la pensée dite primitive était une pensée quantifiée[37].

On nous objectera qu'une différence capitale subsiste, entre la pensée des primitifs et la nôtre : la théorie de l'information s'intéresse à des messages qui sont authentiquement tels, alors que les primitifs prennent à tort pour des messages de simples manifestations du déterminisme physique[38]. Mais il y a deux raisons qui retirent tout poids à cet argument. En premier lieu, la théorie de l'information a été généralisée, et elle s'étend à des phénomènes qui ne possèdent pas intrinsèquement le caractère de messages, notamment à ceux de la biologie ; les illusions du totémisme ont eu au moins l'avantage de mettre en lumière la place fondamentale qui revient aux phénomènes de cet ordre, dans l'économie des systèmes de classification. En traitant les propriétés sensibles du règne animal et du règne végétal comme si c'étaient les éléments d'un message, et en y découvrant des « signatures »[39] — donc des signes —, les hommes ont commis des erreurs de repérage : l'élément signifiant n'était pas toujours celui qu'ils croyaient. Mais, à défaut des instruments perfectionnés qui leur auraient permis de le situer là où il est le plus souvent, c'est-à-dire au niveau microscopique, ils discernaient déjà « comme à travers un nuage » des principes d'interprétation dont il a fallu des découvertes toutes récentes — télécommunications, calcula-

trices et microscopes électroniques — pour nous révéler la valeur heuristique et la congruence au réel.

Surtout, du fait que les messages (pendant leur période de transmission, où ils existent objectivement en dehors de la conscience des émetteurs et des récepteurs) manifestent des propriétés communes entre eux et le monde physique, il résulte qu'en se méprenant sur les phénomènes physiques (non pas absolument, mais relativement au niveau où ils les appréhendaient), et en les interprétant comme si c'étaient des messages, les hommes pouvaient tout de même accéder à certaines de leurs propriétés. Pour qu'une théorie de l'information pût être élaborée, il était sans doute indispensable que l'on découvrît que l'univers de l'information était une partie, ou un aspect, du monde naturel. Mais la validité du passage des lois de la nature à celles de l'information une fois démontrée, elle implique la validité du passage inverse : celui qui, depuis des millénaires, permet aux hommes de s'approcher des lois de la nature par les voies de l'information.

Certes, les propriétés accessibles à la pensée sauvage ne sont pas les mêmes que celles qui retiennent l'attention des savants. Selon chaque cas, le monde physique est abordé par des bouts opposés : l'un suprêmement concret, l'autre suprêmement abstrait ; et soit sous l'angle des qualités sensibles, soit sous celui des propriétés formelles. Mais que, théoriquement au moins, et si des brusques changements de perspective ne s'étaient pas produits, ces deux cheminements fussent promis à se rejoindre explique qu'ils aient l'un et l'autre, et indépendamment l'un de l'autre dans le temps et dans l'espace, conduit à deux savoirs distincts bien qu'également positifs : celui dont une théorie du sensible a fourni la base, et qui continue de pourvoir à nos besoins essentiels par le moyen de ces arts de la civilisation : agriculture, élevage, poterie, tissage, conservation et préparation des aliments, etc., dont l'époque néolithique marque l'épanouissement, et celui qui se situe d'emblée sur le plan de l'intelligible, et dont la science contemporaine est issue.

Il aura fallu attendre jusqu'au milieu de ce siècle pour que des chemins longtemps séparés se croisent : celui qui accède au monde physique par le détour de la communication, et celui dont on sait depuis peu que, par le détour de la physique, il accède au monde de la communication. Le procès tout entier de la connaissance humaine assume ainsi le

caractère d'un système clos. C'est donc rester encore fidèle à l'inspiration de la pensée sauvage que de reconnaître que l'esprit scientifique, sous sa forme la plus moderne, aura contribué, par une rencontre qu'elle seule eût su prévoir, à légitimer ses principes et à la rétablir dans ses droits.

12 juin-16 octobre 1961.

APPENDICE

Sur la Pensée sauvage (*Viola tricolor*, L. ; Pensée des champs, Herbe de la Trinité) :

« Jadis, la violette tricolore [pensée sauvage] exhalait un parfum plus suave que la violette de mars (ou violette odorante). Elle poussait alors au milieu des blés, que foulaient tous ceux qui voulaient la cueillir. La violette eut pitié du blé, et elle supplia humblement la Sainte Trinité de lui retirer son parfum. Sa prière fut exaucée, et c'est pourquoi on la nomme fleur de la Trinité » (Panzer, II, 203, cité par Perger, p. 151).

« La fleur des variétés cultivées est parée de deux couleurs (violet et jaune, ou jaune et blanc), parfois de trois (violet, jaune, blanc jaunâtre), et vivement contrastées [...] En allemand, pensée : *Stiefmütterchen* : petite marâtre. Dans l'interprétation populaire, le somptueux pétale éperonné figure la marâtre (épouse en secondes noces du père), les deux pétales adjacents, aussi très colorés, représentent ses enfants, et les pétales supérieurs (dont les couleurs sont plus effacées), les enfants du premier lit. Le folklore polonais offre une interprétation symbolique un peu différente, et qui mérite d'autant plus d'attention qu'elle tient compte de la position des sépales, tout en offrant un contenu poétique aussi riche que la version allemande. Le pétale inférieur, qui est le plus remarquable, repose de chaque côté sur un sépale : c'est la marâtre, assise dans un fauteuil. Les deux pétales adjacents, encore richement colorés, reposent chacun sur un sépale, et ils représentent les enfants du deuxième lit, chacun pourvu

d'un siège. Les deux pétales supérieurs, dont la couleur est plus terne, s'appuient latéralement sur l'éperon du calice qui pointe au milieu : ce sont les pauvres enfants du premier lit, qui doivent se contenter d'un siège pour deux. Wagner (*In die Natur*, p. 3) complète cette interprétation. Le pétale somptueusement coloré — c'est-à-dire la marâtre — doit s'incliner vers le bas en guise de châtiment, tandis que les humbles enfants du premier lit (les pétales supérieurs) sont tournés vers le haut. La pensée sauvage sert à préparer une tisane qui purifie le sang, dite : tisane de la Trinité » (Hoefer et Kr.).

« L'interprétation par une marâtre, deux frères du second lit ayant chacun son siège, et deux frères du premier lit partageant un seul siège, est très ancienne [...] D'après *Ascherson's Quellen*, les pétales symbolisent quatre sœurs (deux du premier lit et deux du second), tandis que la marâtre correspond au cinquième pétale, non apparié » (Treichel, *Volksthümliches*).

« Vous admirez mes pétales, dit la fleur de violette, mais considérez-les de plus près : leur taille et leur ornementation diffèrent. Celui du bas s'étale, c'est la méchante marâtre qui s'approprie tout ; elle s'est installée sur deux chaises à la fois, puisque, comme vous voyez, il y a deux sépales sous ce grand pétale. À sa droite et à sa gauche se trouvent ses propres filles ; chacune a son siège. Et très loin d'elle, on voit les deux pétales d'en haut : ses deux belles-filles, qui se blottissent humblement sur le même siège. Alors, le bon Dieu s'apitoie sur le sort des belles-filles délaissées ; il punit la méchante marâtre en retournant la fleur sur son pédoncule : la marâtre, qui se trouvait en haut quand la fleur était à l'endroit, sera désormais en bas, et une grosse bosse lui pousse sur le dos ; ses filles reçoivent une barbe en punition de leur orgueil, et celle-ci les rend ridicules aux yeux de tous les enfants qui les verront ; tandis que les belles-filles méprisées sont maintenant placées plus haut qu'elles » (Herm. Wagner, *In die Natur*, p. 3, cité par Branky, *Pflanzensagen*).

« Voici pourquoi la pensée s'appelle *Syrotka* (orpheline). Il y avait une fois un mari, sa femme, et leurs deux filles. La femme mourut, et l'homme épousa en secondes noces une autre femme, qui eut aussi deux filles. Elle ne donnait jamais qu'un seul siège à ses beaux-enfants, mais elle en donnait à chacun des siens, et elle s'en réservait deux pour son propre usage. Quand ils moururent tous, saint Pierre les fit s'asseoir de la même manière, et c'est ce que "dépeint" la pensée telle

que nous la voyons aujourd'hui. Les deux orphelines, qui devaient toujours se contenter d'un seul siège, sont en deuil et toutes blanches, tandis que les filles du second lit sont parées de vives couleurs et ne portent pas le deuil. La marâtre, installée sur ses deux sièges, est tout entière bleue et rouge, et elle ne porte pas le deuil non plus » (légende de la Lusace, W. von Schulenburg, *Wendisches Volksthum*, 1882, p. 43).

« Un jour, à l'insu des parents, un frère épousa sa sœur (sans savoir qu'elle était sa sœur). Quand tous deux connurent leur crime involontaire, ils en eurent un tel chagrin que Dieu en eut pitié et les transforma en cette fleur (la pensée), qui a gardé le nom de *bratky* (les frères) » (légende de l'Ukraine, *Revue d'ethnographie* (en russe), t. III, 1889, p. 211 [Th. V.]).

D'après Rolland, *Flore*, t. II, p. 179-181[1].

BIBLIOGRAPHIE

ALVIANO, F. DE, « Notas etnograficas sobre os Ticunas do Alto Solimões », *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, vol. CLXXX, 1943.

ANDERSON, A. J. O. et DIBBLE, C. E., *Florentine Codex. Book 2*, Santa Fe, Nouveau Mexique, 1951.

ANDERSON, E., *Plants, Man and Life*, Boston, 1952.

ANTHONY, H. E., *Field Book of North American Mammals*, New York, 1928.

AUGER, P., « Structures et complexités dans l'univers de l'Antiquité à nos jours », *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. VI, n° 3, Neuchâtel, 1960.

BALANDIER, G., « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXX, Paris, 1961.

BALZAC, H. DE, *La Comédie humaine*, Bibl. de la Pléiade, 1940-1950, 10 vol.

BARRETT, S. A., « Totemism among the Miwok », *Journal of American Folklore*, vol. XXI, Boston et New York, 1908.

BARROWS, D. P., *The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California*, Chicago, 1900.

BATESON, G., *Naven*, Cambridge, 1936.

BEATTIE, J. H. M., « Nyoro Personal Names », *The Uganda Journal*, vol. XXI, n° 1, Kampala, 1957.

BECKWITH, M. W., « Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XXXII, New York, 1938.

BENEDICT, P. K., « Chinese and Thai Kin Numeratives », *Journal of the American Oriental Society*, vol. LXV, 1945.

BEIDELMAN, T. O., « Right and Left Hand among the Kaguru : A Note on Symbolic Classification », *Africa*, vol. XXXI, n° 3, Londres, 1961.

BERGSON, H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 88e éd., Paris, 1958.

BETH, E. W., *Les Fondements logiques des mathématiques*, Paris, 1955.

BOAS, F.

(*1*) Introduction to : James Teit, « Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. VI, 1898.

(*2*) « Handbook of American Indian Languages », Ire partie, *Bulletin nº 40*, *Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1911.
(*3*) « The Origin of Totemism », *American Anthropologist*, vol. XVIII, 1916.
(*4*) « Ethnology of the Kwakiutl », *35th Annual Report*, *Bureau of American Ethnology*, 2 vol. (1913-1914), Washington D. C., 1921.
(*5*) « Mythology and Folk-Tales of the North American Indians », réimpr. dans *Race, Language and Culture*, New York, 1940.
BOCHET, G., « Le Poro des Dieli », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, vol. XXI, nos 1-2, Dakar, 1959.
BOWERS, A. W., *Mandam Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950.
BRÖNDAL, V., *Les Parties du discours*, Copenhague, 1948.
BROUILLETTE, B., *La Chasse des animaux à fourrure au Canada*, Paris, 1934.
CAPELL, A., « Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. XVI, nº 1, Albuquerque, 1960.
CARPENTER, E., Communication personnelle, 26 octobre 1961.
CHARBONNIER, G., « Entretiens avec Claude Lévi-Strauss », *Les Lettres nouvelles*, nº 10, Paris, 1961.
COGHLAN, H. H., « Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting », *Transactions of the Newcomen Society*, 1940.
COLBACCHINI, P. A. et ALBISETTI, P. C., *Os Bororos Orientais*, São Paulo et Rio de Janeiro, 1942.
COMTE, A.
(*1*) *Cours de philosophie positive*, nouv. éd., Paris, 1908, 6 vol.
(*2*) *Système de politique positive*, nouv. éd., Paris, 1879-1883, 4 vol.
CONKLIN, H. C.
(*1*) *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, thèse, Yale, 1954 (micro-film).
(*2*) « Hanunóo Color Categories », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. II, nº 4, Albuquerque, 1955.
(*3*) « Betel Chewing among the Hanunóo », *Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress*, Paper nº 56, Quezon City (Nat. Res. Council of the Philippines), 1958.
(*4*) *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*, miméogr., 1960.
COOKE, C. A., « Iroquois Personal Names — Their Classification », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. XVIC, fasc. 4, Philadelphie, 1952.
CRUZ, M., « Dos nomes entre os Bororos », *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, vol. CLXXV (1940), 1941.
CUNNISON, I. G., *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester, 1959.
DELATTE, A., « Herbarius : Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques », *Bibl. de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège*, fasc. LXXXI, Liège et Paris, 1938.
DENNETT, R. E., *Nigerian Studies*, Londres, 1910.
DENNLER, J. G., « Los nombres indigenas en guarani », *Physis*, nº 16, Buenos Aires, 1939.
DENSMORE, F.
(*1*) « Papago Music », *Bulletin nº 90*, *Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1929.
(*2*) « Mandan and Hidatsa Music », *Bulletin nº 80*, *Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1923.

DIAMOND, S., « Anaguta Cosmography : The Linguistic and Behavioral Implications », *Anthropological Linguistics*, vol. II, n° 2, 1960.
DICKENS, C., *Great Expectations*, *Complete Works*, New York et Londres, s.d., 30 vol.
DIETERLEN, G.
(*1*) « Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 43e année, n° 3, Paris, 1950.
(*2*) « Classification des végétaux chez les Dogon », *Journal de la Société des africanistes*, t. XXII, Paris, 1952.
(*3*) « Parenté et mariage chez les Dogon (Soudan français) », *Africa*, vol. XXVI, n° 2, Londres, avril 1956.
(*4*) « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des africanistes*, t. XXV, fasc. 1 et 2, 1955.
(*5*) « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale », *Journal de la Société des africanistes*, t. XXIX, fasc. 1, Paris, 1959.
(*6*) « Note sur le totémisme dogon », *L'Homme*, II, 1, Paris, 1962.
DORSEY, G. A. et KROEBER, A. L., « Traditions of the Arapaho », *Field Columbian Museum*, *Publ. 81*, *Anthropological Series*, vol. V, Chicago, 1903.
DORSEY, J. O.
(*1*) « Osage Traditions », *6th Annual Report*, *Bureau of American Ethnology (1884-1885)*, Washington D. C., 1888.
(*2*) « Siouan Sociology », *15th Annual Report*, *Bureau of American Ethnology (1893-1894)*, Washington D. C., 1897.
DUPIRE, M., « Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger) », dans D. Paulme éd., *Femmes d'Afrique noire*, Paris et La Haye, 1960.
DURKHEIM, É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2e éd., Paris, 1925.
DURKHEIM, É. et MAUSS, M., « Essai sur quelques formes primitives de classification », *L'Année sociologique*, vol. VI, 1901-1902.
ELKIN, A. P.
(*1*) « Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism », *Oceania*, vol. IV, n° 1, 1933-1934.
(*2*) « Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism », *Ocenia*, vol. IV, n° 2, 1933-1934.
(*2 a*) « Cult Totemism and Mythology in Northern South Australia », *Ocenia*, vol. V, n° 2, 1934.
(*3*) « Kinship in South Australia », *Oceania*, vol. VIII, IX, X, 1937-1940.
(*4*) *The Australian Aborigines*, Sydney et Londres, 3e éd., 1961.
ELMENDORF, W. W. et KROEBER, A. L., « The Structure of Twana Culture », *Research Studies*, *Monographic Supplement n° 2*, Washington, Pullman, 1960.
ELMORE, F. H., « Ethnobotany of the Navajo », *The University of New Mexico Bulletin*, *Monograph Series*, vol. I, n° 7, Albuquerque, 1943.
EVANS-PRITCHARD, E. E.
(*1*) « Witchcraft », *Africa*, vol. VIII, n° 4, Londres, 1955.
(*2*) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
(*3*) « Zande Clans and Totems », *Man*, vol. LXI, art. n° 147, Londres, 1961.
FIRTH, R.
(*1*) « Totemism in Polynesia », *Oceania*, vol. I, n°s 3 et 4, 1930, 1931.
(*2*) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.
FISCHER, J. L. FISCHER, A. et MAHONY, F., « Totemism and Allergy », *The International Journal of Social Psychiatry*, vol. V, n° 1, 1959.

FLETCHER, A. C.
(*1*) « A Pawnee Ritual used when changing a Man's Name », *American Anthropologist*, vol. I, 1899.
(*2*) « The Hako : A Pawnee Ceremony », *22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1900-1901)*, Washington D. C., 1904.
FLETCHER, A. C. et LA FLESCHE, F., « The Omaha, Tribe », *27th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1905-1906)*, Washington D. C., 1911.
FORTUNE, R. F.
(*1*) « Omaha Secret Societies », *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XIV, New York, 1932.
(*2*) *Sorcerers of Dobu*, New York, 1932.
FOURIE, L., « Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-//om Bushmen », *Journal of the Southwest Africa Society*, vol. I, 1925-1926.
FOX, C. E., *The Threshold of the Pacific*, Londres, 1924.
FOX, R. B., « The Pinatubo Negritos : their Useful Plants and Material Culture », *The Philippine Journal of Science*, vol. LXXXI (1952), nos 3-4, Manille, 1953.
FRAKE, C. O., « The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao », *American Anthropologist*, vol. LXIII, no 1, 1961.
FRAZER, J. G., *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910, 4 vol.
FREEMAN, J. D., « Iban Augury », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 117, Ie Afl., 'S-Gravenhage, 1961.
FREUD, S., *Totem et tabou*, trad. fr., Paris, 1924.
GARDINER, A. H., *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*, 2e éd., Londres, 1954.
GEDDES, W. R., *The Land Dayaks of Sarawak*, Londres, Colonial Office, 1954.
GILGES, W., « Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia », *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, no 11, 1955.
GOLDENWEISER, A. A., « On Iroquois Work », *Summary Report of the Geological Survey of Canada*, Ottawa, Department of Mines, 1913.
GRZIMEK, B., « The Last Great Herds of Africa », *Natural History*, vol. LXX, no 1, New York, 1961.
HAILE, Father B., *Origin Legend of the Navaho Flintway*, Chicago, 1943.
HAILE, Father B. et WHEELWRIGHT, M. C., *Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward Reaching Rite*, Navajo Religion Series, vol. III, Santa Fe, 1949.
HALLOWELL, A. I., « Ojibwa Ontology, Behavior and World View », dans S. Diamond éd., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 1960.
HAMPATÉ BA, A. et DIETERLEN, G., « Koumen. Texte initiatique des pasteurs Peul », *Cahiers de l'Homme*, nouvelle série no 1, Paris et La Haye, 1961.
HANDY, E. S. Craighil et PUKUI, M. Kawena, « The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i », *The Polynesian Society*, Wellington, Nouvelle-Zélande, 1958.
HARNEY, W. E., « Ritual and Behaviour at Ayers Rock », *Oceania*, vol. XXXI, no 1, Sydney, 1960.
HARRINGTON, J. P., « Mollusca among the American Indians », *Acta Americana*, vol. III, no 4, 1945.

HART, C. W. M., « Personal Names among the Tiwi », *Oceania*, vol. I, nº 3, 1930.

HEDIGER, H., *Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus* (trad. de l'allemand), Londres, 1955.

HENDERSON, J. et HARRINGTON, J. P., « Ethnozoology of the Tewa Indians », *Bulletin nº 56, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1914.

HENRY, J., *Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*, New York, 1941.

HERNANDEZ, T., « Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia », *Oceania*, vol. XI, 1940-1941.

HEYTING, A., *Les Fondements des mathématiques*, Paris, 1955.

HOFFMAN, W. J., « The Menomini Indians », *14th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Ire partie (1892-1893), Washington D. C., 1896.

HOLLIS, A. C., *The Nandi, their Language and Folklore*, Oxford, 1909.

HUBERT, R. et MAUSS, M.

(*1*) *Mélanges d'histoire des religions*, 2e éd., 1929.

(*2*) « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, t. VII, 1902-1903, dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.

IVENS, W. G., *Melanesians of the South-East Solomon Islands*, Londres, 1927.

JAKOBSON, R., « Concluding Statement: Linguistics and Poetics », dans Thomas A. Sebeok éd., *Style in Language*, New York et Londres, 1960.

JAKOBSON, R. et HALLE M., *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.

JENNESS, D.

(*1*) « The Indian's Interpretation of Man and Nature », *Proceedings and Transactions*, Royal Society of Canada, Section II, 1930.

(*2*) « The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life », *Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada*, nº 78, Ottawa, 1935.

(*3*) « The Carrier Indians of the Bulkley River », *Bulletin nº 133, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1943.

JENSEN, B., « Folkways of Greenland Dog-Keeping », *Folk*, vol. III, Copenhague, 1961.

K., W., « How Foods Derive their Flavor » (compte rendu d'une communication de E. C. Crocker à la Eastern New York Section of the American Chemical Society), *The New York Times*, 2 mai 1948.

KELLY, C. Tennant, « Tribes on Cherburg Settlement, Queensland », *Oceania*, vol. V, nº 4, 1935.

KINIETZ, W. V., « Chippewa Village. The Story of Katikitegon », *Bulletin nº 25, Cranbrook Institute of Science*, Detroit, 1947.

KOPPERS, W., *Die Bhil in Zentralindien*, Vienne, 1948.

KRAUSE, A., *The Tlingit Indians*, trad. par E. Gunther, Seattle, 1956.

KRIGE, E. J. et J. D., *The Realm of a Rain Queen*, Oxford, 1943.

KROEBER, A. L.

(*1*) « Zuñi Kin and Clan », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XVIII, IIe partie, New York, 1917.

(*2*) « Handbook of the Indians of California », *Bulletin nº 78, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1925.

KROTT, P., « Ways of the Wolverine », *Natural History*, vol. LXIX, nº 2, New York, 1960.

LA BARRE, W., « Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia », *Acta Americana*, vol. V, nos 1-2, 1947.

LA FLESCHE, F.

(*1*) « Right and Left in Osage Ceremonies », *Holmes Anniversary Volume*, Washington D. C., 1916.

(*2*) « The Osage Tribe. Rites of the Chiefs : Sayings of the Ancient Men », *36th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1914-1915)*, Washington D. C., 1921.

(*3*) « The Osage Tribe. The Rite of Vigil », *39th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1917-1918)*, Washington D. C., 1925.

(*4*) « The Osage Tribe. Child Naming Rite », *43rd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1925-1926)*, Washington D. C., 1928.

(*5*) « The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be », *45th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1927-1928)*, Washington D. C., 1930.

LAGUNA, F. DE, « Tlingit Ideas about the Individual », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. X, no 2, Albuquerque, 1954.

LAROCK, V., *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures*, Paris, 1932.

LEIGHTON, A. H. et D. C., « Gregorio, the Hand-Trembler, a Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian », *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. XL, no 1, Cambridge, Mass., 1949.

LÉVI-STRAUSS, C.

(*1*) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

(*2*) *Tristes tropiques*, Paris, 1955. [Ici p. 1-445.]

(*3*) « Documents Tupi-Kawahib », dans *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, Mexico, 1958.

(*4*) *Collège de France*, chaire d'Anthropologie sociale, *Leçon inaugurale* faite le mardi 5 janvier 1960, Paris, 1960.

(*5*) « La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée* (« Recherches et dialogues philosophiques et économiques », 7), no 99, 1960.

(*6*) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962. [Ici p. 447-551.]

LIENHARDT, G., *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Londres, 1961.

LOEB, E. M., « Kuanyama Ambo Magic », *Journal of American Folklore*, vol. LXIX, 1956.

LONG, J. K., *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791)*, Chicago, 1922.

MANU (The Laws of), *The Sacred Books of the East*, F. Max Müller éd., vol. XXV, Oxford, 1886.

MCCLELLAN, C., « The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. X, no 1, Albuquerque, 1954.

MCCONNEL, U., « The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula », *Oceania*, vol. I, nos 1 et 2, 1930-1931.

MARSH, G. H. et LAUGHLIN, W. S., « Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. XII, no 1, Albuquerque, 1956.

MAUSS, M. (*cf.* aussi HUBERT et MAUSS, DURKHEIM et MAUSS), « L'Âme et le Prénom », *Bulletin de la Société française de philosophie*, Séance du 1er juin 1929 (29e année).

MEGGITT, M. J., « The Bindibu and Others », *Man*, vol. LXI, art. n° 172, Londres, 1961.
MICHELSON, T.
(*1*) « Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs », *40th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1918-1919)*, Washington D. C., 1925.
(*2*) « Fox Miscellany », *Bulletin n° 114, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1937.
MIDDLETON, J., « The Social Significance of Lugbara Personal Names », *The Uganda Journal*, vol. XXV, n° 1, Kampala, 1961.
MOONEY, J., « The Sacred Formulas of the Cherokee », *7th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1886.
NEEDHAM, R.
(*1*) « The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. X, n° 4, Albuquerque, 1954.
(*2*) « A Penan Mourning-Usage », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde*, Deel 110, 3e Afl., 'S-Gravenhage, 1954.
(*3*) « The Left Hand of the Mugwe : An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism », *Africa*, vol. XXX, n° 1, Londres, 1960.
(*4*) « Mourning Terms », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde*, Deel 115, 1re Afl., 'S-Gravenhage, 1959.
NELSEN, E. W., *Wild Animals of North America*, Washington D. C., 1918.
NSIMBI, N. B., « Baganda Traditional Personal Names », *The Uganda Journal*, vol. XIV, n° 2, Kampala, 1950.
PARSONS, E. C., « Hopi and Zuñi Ceremonialism », *Memoirs of the American Anthropological Association*, n° 39, Menasha, 1933.
PASO Y TRONCOSO, F. DEL, « La Botánica entre los Nahuas », *Anales Mus. Nac. Mexic.*, t. III, Mexico, 1886.
PEIRCE, C. S., « Logic as Semiotic : the Theory of Signs », dans J. Buchler éd., *The Philosophy of Peirce : Selected Writings*, Londres, 3e éd., 1956.
PINK, O., « Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country », *Oceania*, vol. IV, n° 2, Sydney, 1933-1934.
RADCLIFFE-BROWN, A. R.
(*1*) « The Social Organization of Australian Tribes », *Oceania*, vol. I, n° 2, 1930-1931.
(*2*) « The Comparative Method in Social Anthropology », Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXXI, Ire et IIe parties, 1951 (publié en 1952 ; republié dans *Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, chap. v).
(*3*) « Introduction », dans A. R. Radcliffe-Brown et Daryll Forde éd., *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, 1950.
RADIN, P.
(*1*) « The Winnebago Tribe », *37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916)*, Washington D. C., 1923.
(*2*) « Mexican Kinship Terms », *University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology*, vol. XXXI, Berkeley, 1931.
RASMUSSEN, K., « Intellectual Culture of the Copper Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. IX, Copenhague, 1932.
READ, K. E., « Leadership and Consensus in a New Guinea Society », *American Anthropologist*, vol. LXI, n° 3, 1959.
REICHARD, G. A.
(*1*) « Navajo Classification of Natural Objects », *Plateau*, vol. XXI, Flagstaff, 1948.

(*2*) *Navaho Religion. A Study of Symbolism*, Bollingen Series XVIII, New York, 1950, 2 vol.
Reko, B. P., *Mitobotanica Zapoteca*, Tacubaya, 1945.
Retz, cardinal de, *Mémoires*, Bibl. de la Pléiade, 1949.
Risley, H. H., *Tribes and Castes of Bengal*, Calcutta, 1891, 4 vol.
Ritzenthaler, R., « Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa », *American Anthropologist*, vol. XLVII, 1945.
Rivers, W. H. R., « Island-Names in Melanesia », *The Geographical Journal*, Londres, mai 1912.
Robbins, W. W. Harrington, J. P. et Freire-Marreco, B., « Ethnobotany of the Tewa Indians », *Bulletin nº 55*, *Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1916.
Rocal, G., *Le Vieux Périgord*, 3e éd., Paris, 1928.
Rolland, E.
(*1*) *Faune populaire de la France*, t. II, « Les Oiseaux sauvages », Paris, 1879.
(*2*) *Flore populaire de la France*, t. II, Paris, 1899.
Roscoe, J., *The Baganda : An Account of their Native Customs and Beliefs*, Londres, 1911.
Rousseau, J.-J.
(*1*) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres mêlées*, t. II, nouv. éd., Londres, 1776.
(*2*) *Essai sur l'origine des langues*, dans *Œuvres posthumes*, t. II, Londres, 1783.
Russell, B., « The Philosophy of Logical Atomism », *The Monist*, 1918.
Russell, F., « The Pima Indians », *26th Annual Report*, *Bureau of American Ethnology (1904-1905)*, Washington D. C., 1908.
Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960.
Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, 2e éd., Paris, 1922.
Schoolcraft, H. R. *Cf.* Williams.
SEDEIS (Société d'études et de documentation économiques, industrielles et sociales), *Bulletin nº 796*, supplément « Futuribles », nº 2, Paris, 1961.
Sharp, R. Lauriston, « Notes on Northeast Australian Totemism », dans *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*, *Papers of the Peabody Museum*, *Harvard University*, vol. XX, Cambridge, Mass., 1943.
Sébillot, P., *Le Folklore de France*, t. II, « La Mer et les Eaux douces » ; t. III, « La Faune et la Flore », Paris, 1905-1906.
Simpson, G. G., *Principles of Animal Taxonomy*, New York, 1961.
Skinner, A.
(*1*) « Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XIII, Ire partie, New York, 1913.
(*2*) « Observations on the Ethnology of the Sauk Indians », *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. V, nº 1, 1923-1925.
(*3*) « Ethnology of the Ioway Indians », *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. V, nº 4, 1926.
Smith, A. H., « The Culture of Kabira, Southern Ryúkyú Islands », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. CIV, nº 2, Philadelphie, 1960.
Smith Bowen, E., *Le Rire et les Songes* (« *Return to Laughter* »), trad. fr., Paris, 1957.
Speck, F. G.
(*1*) « Reptile Lore of the Northern Indians », *Journal of American Folklore*, vol. XXXVI, nº 141, Boston et New York, 1923.

(*2*) « Penobscot Tales and Religious Beliefs », *Journal of American Folklore*, vol. XLVIII, n° 187, Boston et New York, 1935.
SPENCER, B. et GILLEN, F. J., *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904.
STANNER, W. E. H.
(*1*) « Durmugam, A. Nangiomeri (Australia) », dans J. B. Casagrande éd., *In the Company of Man*, New York, 1960.
(*2*) « On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth », *Oceania*, vol. XXXI, n° 4, 1961.
STEPHEN, A. M., « Hopi Journal », dans E. C. Parsons éd., *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXIII, New York, 1936, 2 vol.
STREHLOW, C., *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, Francfort-sur-le-Main, 1907-1913, 4 vol.
STREHLOW, T. G. H., *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.
STURTEVANT, W. C., « A Seminole Medicine Maker », dans J. B. Casagrande éd., *In the Company of Man*, New York, 1960.
SWANTON, J. R.
(*1*) « Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy », *42nd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1924-1925)*, Washington D. C., 1928.
(*2*) « Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians », *44th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1926-1927)*, Washington, 1928.
TESSMANN, G., *Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines west-afrikanischen Negerstammes*, Berlin, 1913, 2 vol.
THOMAS, N. W., *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.
THOMSON, D. F., « Names and Naming in the Wik Monkan Tribes », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXVI, IIe partie, Londres, 1946.
THURNWALD, R., « Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea », *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. III, n° 3, 1916.
THURSTON, E., *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, 1909, 7 vol.
TOZZER, A. M., « A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones », *Archaeological Institute of America. Report of the Fellow in American Archaeology (1902-1905)*, New York, 1907.
TURNER, G., *Samoa a Hundred Years ago and Long Before...*, Londres, 1884.
TURNER, V. W.
(*1*) « Lunda Rites and Ceremonies », *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, n° 10, Manchester, 1953.
(*2*) « Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques », *The Rhodes-Livingstone Papers*, n° 31, Manchester, 1961.
TYLOR, E. B., *Primitive Culture*, Londres, 1871, 2 vol.
VAN GENNEP, A., *L'État actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
VAN GULIK, R. H.
(*1*) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, Tokyo, 1951, 3 vol.
(*2*) *Sexual Life in Ancient China*, Leyde, 1961.
VANZOLINI, P. E., « Notas sôbre a zoologia dos Indios Canela », *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol. X, São Paulo, 1956-1958.
VENDRYES, J., *Le Langage. Introduction linguistique à l'histoire*, Paris, 1921.
VESTAL, P. A., « Ethnobotany of the Ramah Navaho », *Papers of the*

Peabody Museum, Harvard University, vol. XL, n° 4, Cambridge, Mass., 1952.

VOGT, E. Z., « On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology », *American Anthropologist*, vol. LXII, n° 1, 1960.

VOTH, H. R.

(*1*) « The Oraibi Soyal Ceremony », *Field Columbian Museum, Publ. 55, Anthropological Series*, vol. III, n° 1, Chicago, 1901.

(*2*) « The Oraibi Powamu Ceremony », *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, vol. III, n° 2, Chicago, 1901.

(*3*) « Hopi Proper Names », *Field Columbian Museum, Publ. 100, Anthropological Series*, vol. VI, n° 3, Chicago, 1905.

(*4*) « The Traditions of the Hopi », *Field Columbian Museum, Publ. 96, Anthropological Series*, vol. VIII, Chicago, 1905.

(*5*) « Brief Miscellaneous Hopi Papers », *Field Museum of Natural History, Publ. 157, Anthropological Series*, vol. II, n° 2, Chicago, 1912.

WALKER, A. Raponda et SILLANS, R., *Les Plantes utiles du Gabon*, Paris, 1961.

WALLIS, W. D., « The Canadian Dakota », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XLI, Ire partie, New York, 1947.

WARNER, W. Lloyd, *A Black Civilization*, éd. révisée, New York, 1958.

WATERMAN, T. T., « Yurok Geography », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. XVI, n° 5, Berkeley, 1920.

WHITE, C. M. N.

(*1*) « Elements in Luvale Beliefs and Rituals », *The Rhodes-Livingstone Papers*, n° 32, Manchester, 1961.

(*2*) J. CHINJAVATA et L. E. MUKWATO, « Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual », *African Studies*, Johannesburg, 1958.

WHITE, L. A., « New Material from Acoma », dans *Bulletin n° 136, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1943.

WHITING, A. F., « Ethnobotany of the Hopi », *Bulletin n° 14, Museum of Northern Arizona*, Flagstaff, 1950.

WILLIAMS, M. L. W., *Schoolcraft's Indian Legends*, Michigan U. P., 1956.

WILSON, G. L., « Hidatsa Eagle Trapping », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XXX, IVe partie, New York, 1928.

WIRZ, P., *Die Marind — Anim von Holländisch — Süd — Neu-Guinea*, I Band, vol. II, 1922.

WITKOWSKI, G. J., *Histoire des accouchements chez tous les peuples*, Paris, 1887.

WOENSDREGT, J., « Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes », *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, vol. LXV, n° 3, Batavia, 1925.

WORSLEY, P., « Totemism in a Changing Society », *American Anthropologist*, vol. LVII, n° 4, 1955.

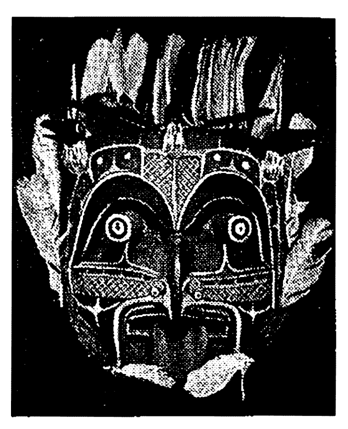
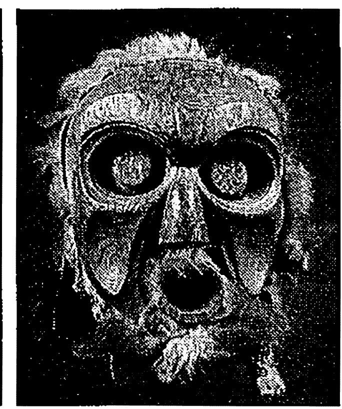
WYMAN, L. C. et HARRIS, S. K., « Navaho Ethnobotany », *University of New Mexico, Bulletin n° 366, Anthropological Series*, vol. III, n° 4, Albuquerque, 1941.

ZAHAN, D., *Sociétés d'initiation bambara*, Paris et La Haye, 1960.

ZEGWAARD, G. A., « Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea », *American Anthropologist*, vol. LXI, n° 6, 1959.

ZELENINE, D., *Le Culte des idoles en Sibérie*, trad. fr., Paris, 1952.

INDEX

LA VOIE DES MASQUES

édition revue, augmentée, et rallongée de

TROIS EXCURSIONS

Au recto :
À gauche, masque xwéxwé représentant
le tremblement de terre ; à droite, masque
de Dzonokwa (Kwakiutl).

Première partie

LA VOIE DES MASQUES

I

« Il est à New York, écrivais-je en 1943[1], un lieu magique où les rêves de l'enfance se sont donné rendez-vous ; où des troncs séculaires chantent et parlent ; où des objets indéfinissables guettent le visiteur avec l'anxieuse fixité de visages ; où des animaux d'une gentillesse surhumaine joignent comme des mains leurs petites pattes, priant pour le privilège de construire à l'élu le palais du castor, de lui servir de guide au royaume des phoques, ou de lui enseigner dans un baiser mystique le langage de la grenouille ou du martin-pêcheur[2]. Ce lieu, auquel des méthodes muséographiques désuètes, mais singulièrement efficaces, confèrent les prestiges supplémentaires du clair-obscur des cavernes et du croulant entassement des trésors perdus, on le visite tous les jours, de 10 heures à 5 heures, à l'American Museum of Natural History : c'est la vaste salle du rez-de-chaussée consacrée aux tribus indiennes de la côte nord du Pacifique qui va depuis l'Alaska jusqu'à la Colombie britannique.

« L'époque n'est pas lointaine, sans doute, où les collections provenant de cette partie du monde quitteront les musées ethnographiques pour prendre place, dans les musées des Beaux-Arts, entre l'Égypte ou la Perse antiques et le Moyen Âge européen. Car cet art n'est pas inégal aux plus grands, et, pendant le siècle et demi qui nous est connu de son histoire, il a témoigné d'une diversité supérieure à la leur et déployé des dons apparemment intarissables de renouvellement.

. . . .

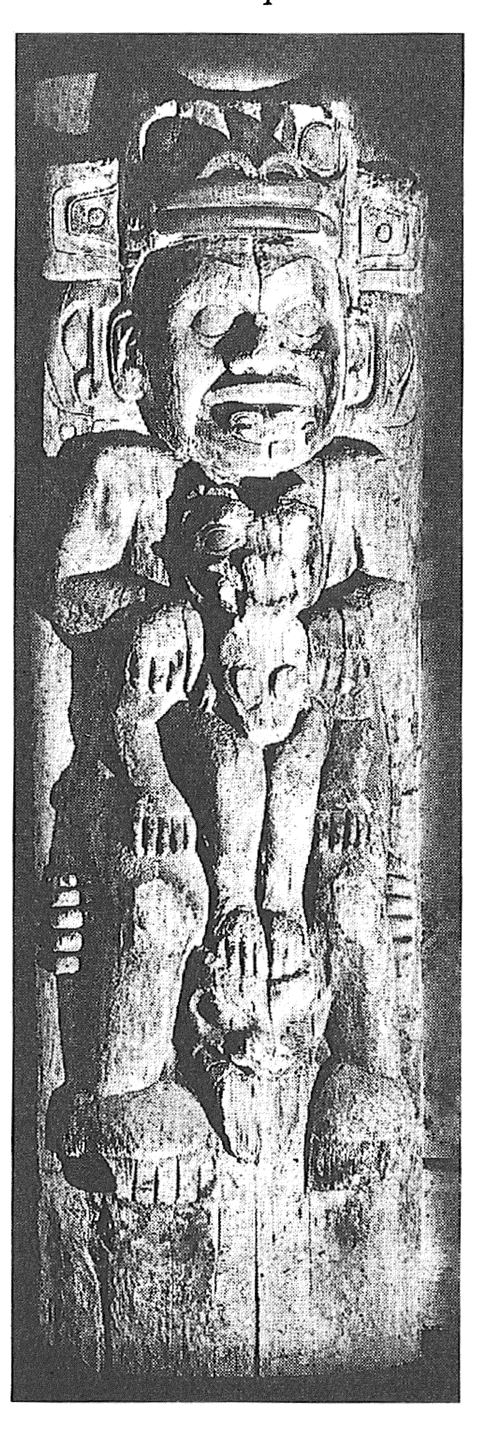
« Ce siècle et demi a vu naître et fleurir non pas une, mais dix formes d'art différentes : depuis les capes en tapisserie des Chilkat, encore inédites au début du XIXe siècle[3], et qui atteignent d'un seul coup à la plus haute perfection du textile avec pour seuls moyens le jaune aigu tiré des mousses, le noir extrait de l'écorce du cèdre et le bleu cuivreux d'oxydes minéraux, jusqu'aux exquises sculptures en argilite, rendue luisante comme l'obsidienne noire[4], qui illustrent la flamboyante décadence, au stade du bibelot, d'un art mis en possession d'outils d'acier et que l'acier aussi détruira ; en passant par la mode folle, qui devait durer quelques années seulement, des coiffures de danse, blasonnées de figures sculptées sur fond de nacre, ceintes de fourrure ou de duvet blanc, d'où descendent en cascade des peaux d'hermine comme des boucles. Ce renouvellement incessant, cette sûreté d'invention qui garantit le succès où qu'elle s'exerce, ce dédain des chemins battus poussant à des improvisations toujours nouvelles qui conduisent infailliblement à des réussites éclatantes, pour s'en faire quelque idée, nos contemporains devaient attendre l'exceptionnel destin d'un Picasso[5]. Avec cette différence, toutefois, que ces exercices périlleux d'un homme seul, qui nous ont coupé le souffle pendant trente ans, une culture indigène tout entière les a pratiqués pendant cent cinquante ans et même davantage ; car nous n'avons pas de raison de douter que cet art multiforme ne se soit développé au même rythme depuis ses plus lointaines origines, qui restent inconnues. Cependant, quelques objets de pierre livrés par les fouilles attestent que cet art d'une individualité puissante, déjà identifiable dans ses productions archaïques, remonte à une époque fort ancienne, en donnant à ce terme la valeur relative qui est de mise quand on l'applique à l'archéologie américaine[6].

« Quoi qu'il en soit, à la fin du XIXe siècle encore, un chapelet de villages s'égrenait sur la côte et dans les îles, depuis le golfe d'Alaska jusqu'au sud de Vancouver. Au moment de leur plus grande prospérité, les tribus de la côte nord-ouest pouvaient rassembler cent à cent cinquante mille âmes : chiffre dérisoire quand on songe à l'expression intense et aux leçons décisives d'un art élaboré tout entier dans cette lointaine province du Nouveau Monde, par une population dont la densité variait, selon les régions, de 0,1 à 0,6 habitant par kilomètre carré[7]. Au nord, c'étaient les Tlingit auxquels on doit des sculptures d'une imagination subtile et poétique,

et de précieux ornements ; puis, vers le sud, les Haida aux œuvres monumentales et pleines de vigueur ; les Tsimshian qui leur sont comparables avec, peut-être, une sensibilité plus humaine ; les Bella Coola dont les masques affectent un style pompeux et où le bleu de cobalt prédomine ; les Kwakiutl, à l'imagination débridée, qui se livrent, en créant leurs masques de danse, à de stupéfiantes débauches de formes et de couleurs ; les Nootka, que freine un réalisme plus sage ; à l'extrême sud, enfin, les Salish, dont le style très simplifié se fait anguleux et schématique, et chez qui s'oblitèrent les influences septentrionales[8].

. . . .

« Pour les spectateurs des rites d'initiation, ces masques de danse qui s'ouvrent soudain en deux volets pour laisser apercevoir un second visage, parfois un troisième derrière le second, tous empreints de mystère et d'austérité, attestaient l'omniprésence du surnaturel et le pullulement des mythes. Bousculant la placidité de la vie quotidienne, ce message primitif reste si violent que l'isolement prophylactique des vitrines ne parvient pas, aujourd'hui encore, à prévenir sa communication. Errez pendant une heure ou deux à travers cette salle encombrée de



Poteau de maison (Tlingit).

"vivants piliers" ; par une autre correspondance, les mots du poète traduisent exactement la locution indigène désignant les poteaux sculptés qui soutenaient les poutres des maisons : poteaux qui sont moins des choses que des êtres "aux regards familiers" puisque, aux jours de doute et de tourment, eux aussi laissent sortir "de confuses paroles", guident l'habitant de la demeure, le conseillent et le réconfortent, et lui montrent une issue hors de ses difficultés[9]. Même à présent, il nous faudrait faire effort pour reconnaître en eux le tronc mort et pour rester sourd à leur voix étouffée ; comme aussi, pour ne pas entrevoir derrière la glace des vitrines et de part et d'autre d'un visage ténébreux, le "Corbeau cannibale" claquant du bec en guise d'ailes, ou le "Maître des marées" commandant le flux et le reflux par un clignement de ses yeux ingénieusement articulés.

« Car presque tous ces masques sont des mécaniques à la fois naïves et véhémentes. Un jeu de cordes, de poulies et de charnières permet aux bouches de railler les terreurs du novice, aux yeux de pleurer sa mort, aux becs de le dévorer. Unique en son genre, cet art réunit dans ses figurations la sérénité contemplative des statues de Chartres ou des tombes égyptiennes, et les artifices du Carnaval. Ces traditions d'une égale grandeur et d'une pareille authenticité, dont les boutiques de foire et les cathédrales préservent aujourd'hui les restes démembrés, règnent ici dans leur primitive unité. Ce don dithyrambique de la synthèse, cette faculté presque monstrueuse pour apercevoir comme semblable ce que les autres hommes conçoivent comme différent constituent sans doute la marque exceptionnelle et géniale de l'art de la Colombie britannique. D'une vitrine à l'autre, d'un objet à son voisin, d'un coin à l'autre d'un même objet parfois, on croirait passer de l'Égypte à notre XIIe siècle, des Sassanides aux carrousels des foires suburbaines, du palais de Versailles (avec son emphase insolente sur les emblèmes et les trophées, son recours presque dévergondé aux métaphores plastiques et aux allégories) à la forêt congolaise. Regardez de près ces boîtes à provisions, sculptées en bas-relief et rehaussées de noir et de rouge : leur ornementation semble purement décorative. Des canons traditionnels veulent cependant qu'y soient représentés un ours, un requin ou un castor, mais sans aucune de ces contraintes qui, ailleurs, brident l'artiste. Car l'animal y paraît à la fois de face, de dos et de profil ; vu en même temps d'en haut

et d'en bas, du dehors et du dedans. Par un extraordinaire mélange de convention et de réalisme, un chirurgien dessinateur l'a dépouillé et désarticulé, vidé même de ses entrailles, pour reconstituer un nouvel être coïncidant par tous les points de son anatomie avec les surfaces parallélépipédiques, et créer un objet qui soit à la fois une boîte et un animal, et, à la fois aussi, un ou plusieurs animaux et un homme. La boîte parle, elle veille efficacement sur les trésors qui lui sont confiés, dans un coin de la maison dont tout proclame qu'elle-même est la carcasse d'un plus gros animal où l'on pénètre par la porte, gueule béante, et à l'intérieur duquel se dressent, en cent apparences aimables ou tragiques, une forêt de symboles humains et non humains. »

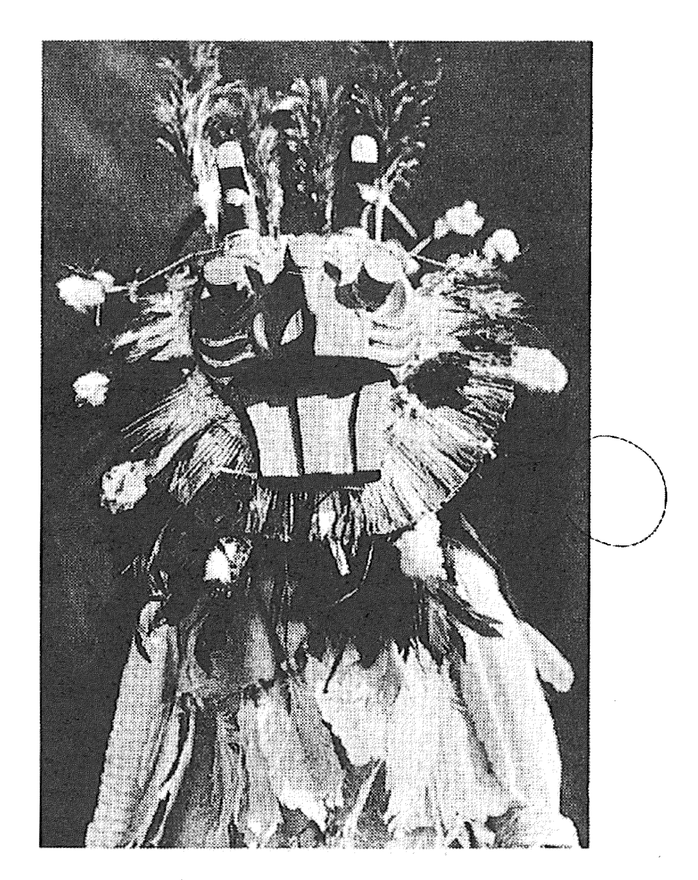
Plus tard, j'ai connu d'autres collections de la côte nord-ouest. Celle de l'American Museum, victime comme beaucoup de l'aberration des conservateurs, a perdu bon nombre d'attraits que la présentation conçue par Franz Boas avait su si bien lui garder[10]. Nous partageant, selon nos disponibilités du moment, les pièces à vendre chez les antiquaires new-yorkais — en un temps qui, lui aussi, semble aujourd'hui mythique, où ces œuvres ne suscitaient guère d'intérêt —, Max Ernst, André Breton, Georges Duthuit et moi avons constitué des collections plus modestes ; je dus vendre en 1951 celle que j'avais rassemblée[11]. Conseiller culturel de l'ambassade, j'avais eu, vers 1947, l'occasion d'acquérir pour la France une célèbre collection qui se trouve maintenant dans un musée de la côte ouest des États-Unis : au lieu de dollars imposables, le vendeur aurait préféré quelques toiles de Matisse et de Picasso. Malgré tous mes efforts, j'échouai à convaincre les responsables de notre politique artistique qui, justement, se trouvaient en visite à New York. Il est vrai qu'à cette époque, les collections nationales n'avaient pas de peinture moderne à revendre, et on qualifia d'utopique mon projet de solliciter directement les deux artistes que j'ai cités, quitte à leur laisser l'usufruit ou même la propriété de ces merveilleux objets : une fois en France, ils auraient bien, un jour ou l'autre, pris le chemin de nos musées[12].

Malgré ces déconvenues, et sans doute en partie à cause d'elles, le lien presque charnel que, dès l'entre-deux-guerres, à la vue des rares objets qui existaient alors dans les collections françaises et chez quelques antiquaires, j'avais noué

avec l'art de la côte nord-ouest, ne s'est jamais relâché[13]. Je le ressentais encore tout récemment près des lieux où cet art naquit et se développa, en visitant les musées de Vancouver et de Victoria, et en le voyant revivre sous le ciseau ou le burin d'habiles sculpteurs et orfèvres indiens dont plusieurs sont dignes de leurs grands devanciers[14].

Pourtant, au cours des années, ce sentiment de vénération restait miné par une inquiétude : cet art me posait un problème que je n'arrivais pas à résoudre. Certains masques, tous du même type, me troublaient par leur facture. Leur style, leur forme étaient étranges ; leur justification plastique m'échappait. Bien que profondément fouillés par le ciseau du sculpteur et munis de pièces rajoutées, en dépit de ces parties saillantes, ils offraient une apparence massive : faits pour être portés devant le visage, sans que l'envers, à peine concave, en épouse vraiment le modelé.

Beaucoup plus larges qu'un visage, ces masques sont arrondis au sommet, mais leurs côtés, d'abord incurvés, se



Masque swaihwé. Cowichan.

rapprochent et deviennent parallèles ou même obliques ; le dernier tiers prend ainsi l'aspect approximatif d'un rectangle, ou d'un trapèze renversé. À l'extrémité inférieure, la petite base est parfaitement horizontale, comme si on avait scié le masque en plein motif, lequel représente une mâchoire inférieure affaissée au milieu de laquelle pend une grosse langue sculptée en bas-relief ou peinte en rouge. Environ au tiers de la hauteur du masque, la mâchoire supérieure fait surplomb. Immédiatement au-dessus, le nez, parfois indiqué de façon schématique ou même absent, est le plus souvent remplacé par une tête d'oiseau très saillante, entrouvrant ou fermant le bec ; deux ou trois têtes semblables se dressent en haut du masque comme des cornes. Ces variations dans la forme du nez, le nombre et la disposition des cornes distinguent divers types de masques appelés Castor, Canard bec-scie, Corbeau et Serpent dans certains groupes ; dans d'autres, Castor, Canard bec-scie, Corbeau, Hibou et Saumon de printemps. Mais, quel que soit le type, la forme générale reste la même, ainsi que celle des yeux, faits de deux cylindres de bois sculptés dans la masse ou rapportés, et saillant puissamment hors des orbites.

En regardant ces masques, je me posais sans cesse les mêmes questions. Pourquoi cette forme inhabituelle et si mal adaptée à leur fonction ? Sans doute les voyais-je incomplets, car ils étaient jadis surmontés d'un diadème de plumes de cygne ou d'aigle des montagnes (les unes entièrement blanches, les autres blanches au sommet) entre lesquelles se dressaient plusieurs fines baguettes ornées de boules de duvet, tremblantes à chaque mouvement du porteur. De plus, le bas du masque reposait sur une grande collerette, jadis de plumes raides et plus récemment en tissu brodé. Mais ces garnitures, visibles sur de vieilles photographies, accentuent plutôt l'étrangeté du masque sans éclairer ses aspects mystérieux : pourquoi cette bouche largement ouverte, cette mâchoire inférieure pendante exhibant une énorme langue ? Pourquoi ces têtes d'oiseaux sans rapport apparent avec le reste, et disposées de la manière la plus incongrue ? Pourquoi ces yeux protubérants qui constituent le trait invariant de tous les types ? Pourquoi, enfin, ce style presque démoniaque à quoi rien d'autre ne ressemble dans les cultures voisines, et même dans celle où il a pris naissance ?

À toutes ces interrogations, je suis resté incapable de répondre avant d'avoir compris que, pas plus que les mythes,

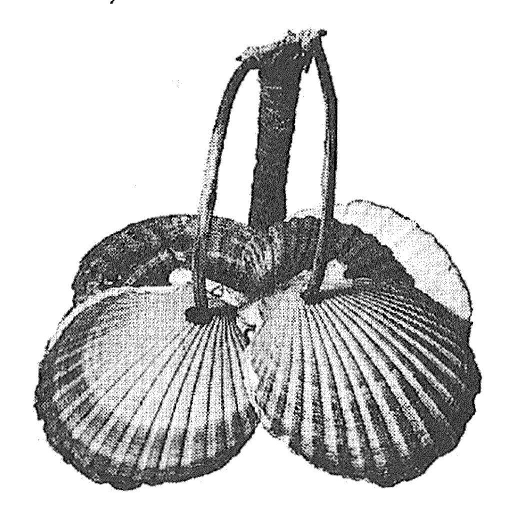
les masques ne peuvent s'interpréter en eux-mêmes et par eux-mêmes, comme des objets séparés. Envisagé au point de vue sémantique, un mythe n'acquiert un sens qu'une fois replacé dans le groupe de ses transformations ; de même, un type de masque, considéré du seul point de vue plastique, réplique à d'autres types dont il transforme le galbe et les couleurs en assumant son individualité. Pour que cette individualité s'oppose à celle d'un autre masque, il faut et il suffit qu'un même rapport prévale entre le message que le premier masque a pour fonction de transmettre ou de connoter, et le message que, dans la même culture ou dans une culture voisine, l'autre masque a charge de véhiculer. Dans cette perspective, par conséquent, on devra constater que les fonctions sociales ou religieuses assignées aux divers types de masques qu'on oppose pour les comparer sont, entre elles, dans le même rapport de transformation que la plastique, le graphisme et le coloris des masques eux-mêmes, envisagés comme des objets matériels. Et puisque à chaque type de masques se rattachent des mythes qui ont pour objet d'expliquer leur origine légendaire ou surnaturelle et de fonder leur rôle dans le rituel, l'économie, la société, une hypothèse consistant à étendre à des œuvres d'art (mais qui ne sont pas seulement cela) une méthode qui a fait ses preuves dans l'étude des mythes (qui sont aussi cela) trouvera sa vérification si, en dernière analyse, nous pouvons déceler, entre les mythes fondateurs de chaque type de masque, des rapports de transformation homologues de ceux qui, du seul point de vue plastique, prévalent entre les masques proprement dits.

Pour remplir ce programme, il importe de considérer d'abord le type de masque qui nous a posé tant d'énigmes, afin de regrouper l'ensemble des informations dont on dispose à son sujet, c'est-à-dire tout ce que l'on connaît sur ses caractères esthétiques, sa technique de fabrication, l'usage auquel il est destiné et les résultats qu'on en attend ; enfin sur les mythes qui rendent compte de son origine, de son apparence et de ses conditions d'emploi. Car c'est seulement une fois constitué ce dossier global qu'on pourra le confronter utilement à d'autres dossiers.

II

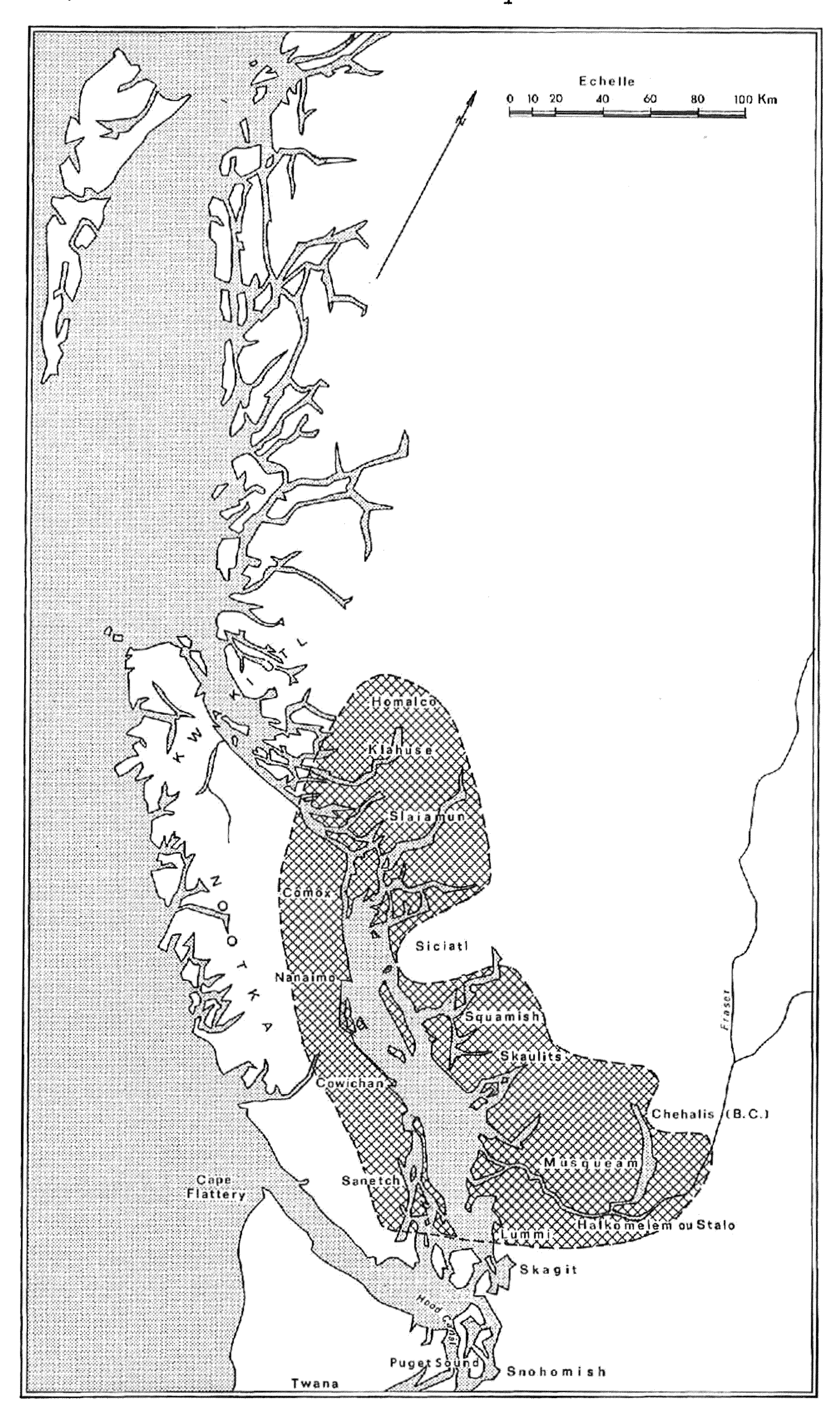
Le type de masque qu'on vient de décrire est propre à une douzaine de groupes indiens membres de la famille linguistique salish. Ces groupes occupaient deux territoires, chacun long d'environ trois cents kilomètres : sur le continent, au nord et au sud de l'estuaire du Fraser, et de l'autre côté du détroit de Georgie, sur la partie orientale de l'île Vancouver. On appelle généralement ces masques swaihwé[1], nom qu'ils portent dans la vallée du Fraser* ; les termes qui les désignent ailleurs sont très voisins, et il semble inutile d'en dresser la liste sinon pour signaler que, dans la région du Puget Sound où le masque est inconnu, un mot presque identique, sqwéqwé, désigne le potlatch, genre de cérémonies au cours desquelles un hôte distribue des richesses aux invités qu'il réunit pour valider, par leur présence, son accession à un nouveau titre ou son passage à un nouveau statut. Nous reviendrons sur ce rapprochement.

Dans le costume des porteurs du masque, la couleur blanche dominait. La collerette déjà mentionnée était faite de plumes de cygne, ainsi que le jupon, les jambières et les brassards — parfois en peau de plongeon — ceints par les danseurs. Au lieu de plumes, certains groupes septentrionaux, Klahuse et Slaiamun, employaient une paille d'espèce brillante, blanche aussi. Les masques tenaient à la main un sistre spécial, formé de coquilles de pecten enfilées sur un cerceau de bois. À l'époque



Sistre du masque swaihwé (Salish).

* Le phonème salish généralement représenté par *h* ou *x* est une fricative uvulaire. Plus exacte au point de vue phonétique serait la transcription : *sxwaixwe.*



Carte de distribution du masque swaihwé.

où Curtis visita les Cowichan de l'île Vancouver[2], ces Indiens comptaient parmi eux sept propriétaires du masque swaihwé, qui se produisaient à l'occasion des potlatch mais étaient absents des rites d'hiver. Quiconque voulait donner un potlatch ou une autre fête profane payait les détenteurs du masque afin de s'assurer leur concours. Ils dansaient en montrant le ciel du doigt pour rappeler que, comme on le verra, leurs ancêtres en étaient descendus. Les Musqueam de l'estuaire du Fraser, qui acquirent le masque de groupes en amont, le préposaient aux potlatch, aux mariages, aux funérailles, et aux danses profanes accompagnant l'initiation. Dans certains groupes de l'estuaire, un clown cérémoniel, portant un masque un peu différent, attaquait les masques swaihwé à coups de lance comme pour leur crever les yeux, et les danseurs faisaient mine de le chasser.

Les masques swaihwé, et le droit de les porter dans les cérémonies, appartenaient exclusivement à quelques lignées de haut rang. Ces privilèges se transmettaient par héritage ou par mariage : une femme, membre d'une lignée propriétaire du masque, passait ce droit aux enfants qu'elle donnait à son mari. Ainsi s'explique qu'à partir d'un point d'origine peut-être unique, le masque se soit répandu depuis le continent jusqu'à l'île Vancouver, et, depuis l'estuaire du Fraser, sur près de deux cents kilomètres au nord et au sud. Dans l'île, chez les Cowichan et leurs voisins nanaimo, la sortie des masques avait un rôle purificateur : elle « lavait » les assistants. Et, dans toute l'aire considérée, les masques portaient chance et favorisaient l'acquisition des richesses.

Bien que cette dernière fonction soit partout présente, et qu'on puisse donc voir en elle un attribut invariant des masques, les mythes relatifs à leur origine diffèrent nettement selon qu'ils proviennent de l'île ou de la côte continentale.

Les versions de l'île relatent qu'aux premiers temps, les ancêtres des masques tombèrent du ciel. Leur visage était en tout point semblable aux masques actuels. Deux personnages arrivèrent d'abord sur la terre ; ils chassèrent le troisième qui les suivait de peu, par crainte que son odeur corporelle, disent les uns, le bruit de son sistre, disent les autres, n'effrayât les saumons. En touchant le sol, le quatrième fit trembler la terre. Ils étaient six en tout, et chacun apportait

un bien particulier : arme, engin de chasse ou de pêche, ustensile domestique, remède magique…

Un homme habitait déjà la région. Il avait une fille, et, comme celle-ci était fainéante, il lui fit épouser un des nouveaux venus réputé bon chasseur. Accompagnée de deux esclaves, la jeune fille parcourut une longue route jusque chez son prétendu à qui elle offrit des saumons séchés. Les voyageurs reçurent de la viande en échange. Mais le mariage tourna mal : les trois enfants auxquels la femme donna le jour moururent en bas âge, et son époux la renvoya chez son père.

Le même ancêtre décida alors d'épouser la fille qu'un de ses compagnons avait eue d'une étrangère. Beaucoup d'enfants leur naquirent. En compagnie de son frère (arrivé du ciel immédiatement après lui), il découvrit un jour le chien, qui les aida à chasser. Mais, en dépit des mises en garde de son aîné, ce frère se rendit coupable d'incontinence sexuelle avec sa femme : comme prévu, le chien disparut. Les deux hommes partirent à sa recherche et arrivèrent près d'une chute que les saumons essayaient de remonter. Cela les fit réfléchir ; ils confectionnèrent des nasses en vannerie et les suspendirent le long de la chute : beaucoup des poissons qui sautaient y retombaient. Ils les firent sécher en quantité, et, chargés de leurs provisions, ils rentrèrent au village.

Plus développée que d'autres qu'on se dispensera de résumer, cette version n'en apparaît que moins cohérente. Les épisodes sont sans lien, et le récit s'achève de façon abrupte sur une partie de pêche qui n'a pas de rôle dans l'intrigue, et ne lui apporte pas une conclusion. Pourtant, on discerne plusieurs parallélismes : le principal ancêtre contracte deux mariages successifs, l'un avec une épouse *antérieure* (elle était sur terre avant lui) et *éloignée* puisque membre d'un peuple différent ; l'autre avec une épouse *postérieure* (née bien après qu'il fut arrivé sur la terre) et *prochaine* (fille d'un de ses compagnons).

homme — femme
viande
poisson
chien — esclaves

À l'occasion de chaque mariage, deux types d'auxiliaires se manifestent : les esclaves de la première femme, qui sont des pêcheurs et vraisemblablement des mâles ; et le chien de chasse découvert peu après le second mariage. Dans la pensée des Salish, le chien est, en effet, une sorte d'esclave : « Même un chien ou un esclave travaillera mieux s'il est bien traité », dit-on du côté du Puget Sound. Nous ignorons si l'animal du mythe est mâle ou femelle, mais les Salish de l'intérieur mettaient en connexion les femmes et les chiens. Un mythe okanagon explique « pourquoi il existe aujourd'hui des femmes et des chiens ». En invoquant rituellement l'âme de l'ours tué à la chasse, on lui promet : « Nulle femme ne mangera ta chair, nul chien ne t'insultera. » Il était interdit aux femmes et aux chiens d'uriner près des étuves réservées aux hommes, et on tuait le chien qui aurait uriné au même endroit qu'une femme. Dans les habitations des Carrier (qui sont des Athapaskan limitrophes des Salish) le côté de la porte était assigné aux femmes et aux chiens. En fait, dans le mythe, le renforcement du lien entre le chasseur et son chien implique, comme on l'a vu, le relâchement de celui entre l'homme et son épouse. En se montrant trop passionné, le mari lèse sa femme, car cette violation des tabous de chasse le prive des services de son chien, et il ne peut donc tuer le gibier dont un mari a pour devoir d'approvisionner son épouse. À cette double faute d'un mari envers sa femme répondent, dans la première partie du mythe, les fautes d'une femme envers son père et envers son mari : faute contre la culture quand la demoiselle paresseuse refuse de coudre les peaux pour faire des vêtements ; et faute contre la nature quand, mariée, elle se montre incapable de procréer des enfants viables. Pour tout le reste, les versions de l'île restent rebelles aux efforts de formalisation. C'est seulement en les comparant aux versions continentales que leur construction pourra s'éclairer. Considérons-les donc maintenant.

Avec de menues différences, tous les groupes du moyen et du bas Fraser font le même récit. Il y avait une fois un jeune garçon atteint d'une sorte de lèpre. Son corps exhalait une odeur puante, et même ses proches le fuyaient. Le malheureux résolut de se suicider en se jetant dans un lac. Il échoua au fond de l'eau, sur le toit d'une demeure gardée par des plongeons (*Gavia* sp.) et dont tous les habitants souf-

fraient d'un mal mystérieux (ou, selon des versions, un bébé ou la fille du chef seulement, atteints de convulsions après que le héros leur a craché sur le dos ou l'estomac). En échange de sa propre guérison, il guérit le ou les malades, obtint la jeune fille en mariage, et vit pour la première fois les masques, les sistres et les costumes des danseurs swaihwé. En suite de quoi il se retrouva miraculeusement transporté à l'endroit d'où il avait plongé ; ou bien le castor et le saumon de l'espèce dite Cohoe — parfois des animaux plus nombreux, *cf.* les noms des masques, *supra*, p. 881 — lui ouvrirent un passage souterrain qui débouchait près de la ville actuelle de Yale.

Le héros envoya ou conduisit sa sœur jusqu'au lac, et il lui ordonna d'y jeter sa ligne de pêche avec ou sans hameçon (avec des plumes en guise d'appât dans une version). Elle captura et amena à la surface les esprits aquatiques. Ceux-ci se dégagèrent, et regagnèrent les profondeurs en abandonnant un masque et un sistre. Les deux jeunes gens placèrent ces précieux objets dans un panier décoré, tressé pour l'occasion ; ou ils les enveloppèrent dans la plus belle couverture que possédait leur mère. Tantôt le héros remet à l'eau le masque original, après en avoir exécuté une copie qu'il charge son cousin de porter en public (parce que, dit le mythe, il n'a pas lui-même les moyens d'assumer cette fonction) ; tantôt, pour le même motif, il donne l'original à son jeune frère. Mais qu'il s'agisse de l'original ou d'une copie, dans presque toutes les versions, le masque passe en dot à la sœur ou à la fille du héros quand elle se marie. Une seule s'écarte de la norme en racontant que le masque tomba aux mains d'ennemis. Il était précieux, en effet ; à son premier possesseur, il conféra le pouvoir de guérir les convulsions et les maladies de peau, et, d'une façon générale, dit la même version du mythe, « tout vient facilement à qui possède le masque ».

Les mythes du continent offrent un autre caractère commun : ils localisent avec précision leur intrigue. Elle se déroule, disent les uns, à Iwawus ou Ewawus, village à trois kilomètres environ en amont de la ville actuelle de Hope. Le lac où le héros cherche la mort est le lac Kaukwé ou Kawkawa, près de l'embouchure de la rivière Coquihalla, affluent de la rive gauche du Fraser où elle se jette à la hauteur de Hope. Après son parcours souterrain, le héros débouche près de Yale, et c'est vers Yale aussi que toute sa famille va pêcher.

Les Indiens Thompson, groupe utamqt, ont une version très proche des précédentes. Ils nomment le village Wau'us et le situent à quatre ou cinq kilomètres à l'est de Hope. Cette version pose tout un problème auquel un chapitre de notre deuxième partie est spécialement consacré (*infra*, p. 982). Une version provenant du bas Fraser donne plus d'importance à la sœur. Au début du récit, elle vit seule avec son frère ; quand elle remonte le masque que les esprits du lac attachent à son hameçon, elle croit d'abord avoir ferré un poisson ; elle prend peur à la vue des plumes et s'enfuit. Son frère la renvoie, elle recommence, se saisit enfin du masque, l'enveloppe dans une couverture et le met dans son panier. Son frère l'exhibe dans certaines danses. Dorénavant, le masque se transmettra par héritage ou par mariage, mais il arrive aussi qu'il soit volé au cours des guerres : accident sans grande conséquence puisque les étrangers ne connaissent pas les chants et les danses qui rendent le masque efficace.

À l'embouchure de la rivière Harrison, aussi sur le bas Fraser, on raconte que le premier ancêtre eut deux fils et deux filles. Celles-ci allaient chaque matin à la pêche. Un jour, elles remontèrent au bout de leur ligne quelque chose de lourd, et virent les yeux protubérants et les plumes du swaihwé (ici nommé sqoâéqoé). Elles appelèrent leur père ; l'être surnaturel disparut, abandonnant son masque et son costume. Les descendants de cette famille prirent femme dans des tribus étrangères, et c'est ainsi que le port du masque se répandit.

Au mois de juillet 1974, j'ai entendu sur le bas Fraser une version un peu différente provenant de Sardis, près de Chilliwack. Le masque aurait été pêché dans le lac Harrison par deux sœurs célibataires, farouchement hostiles au mariage, dont l'unique frère était animé des mêmes sentiments. Le masque avait un bec allongé, et il était orné de plumes auxquelles le frère dut son salut : un jour que des ennemis le poursuivaient, il se sauva à la nage, et on ne devina pas sa présence sous les plumes qui émergeaient seules de l'eau. Cet incident démontra les vertus du masque. Plus tard, un chaman le compléta d'un costume de danse en plumes d'aigle ; les deux sœurs se réformèrent et consentirent à se marier, l'une chez les Squamish, l'autre chez les Sumas[3].

Comme d'autres que nous allons passer en revue, cette version évoque de manière implicite une situation initiale

quasi incestueuse : le frère et les sœurs sont abusivement rapprochés par leur commune hostilité au mariage, qui les incite à vivre ensemble ; mais à la fin et comme ailleurs, l'obtention du masque et son emploi conduisent les femmes au mariage exogame. De son côté, le motif du leurre flottant rappelle un épisode analogue de la version squamish (*infra*, p. 894-895) qui provient précisément de l'un des deux groupes où les héroïnes se marièrent*.

Au sud de la frontière du Canada et des États-Unis, les Lummi de l'État de Washington nomment le masque sxoaxi et lui donnent une forme un peu différente : gros visage à la bouche duquel manquent une ou deux dents de devant, permettant au porteur de voir un peu par l'interstice. Une tête de corbeau au bec pointé vers le bas tient lieu de nez ; elle se continue vers le haut par une forme humaine dont la tête ronde surmonte le masque, hérissé de fines baguettes auxquelles on a collé du duvet de cygne. Le danseur, nu jusqu'à la ceinture, portait un jupon en laine de chèvre sauvage, des jambières faites d'une dépouille de cygne, et il tenait à la main un sistre du type déjà décrit (p. 883). Toute personne usurpant le masque aurait, croyait-on, le visage couvert d'ulcères. Un clown cérémoniel participait aux danses. Il portait un masque rouge d'un côté, noir de l'autre, avec une bouche de travers et des cheveux en désordre. Les spectateurs ne devaient pas rire à sa vue, sinon ils seraient eux aussi atteints d'ulcères, au corps et dans les voies respiratoires. Ce clown pourchassait les danseurs masqués, et cherchait en particulier à leur crever les yeux (*cf. supra*, p. 885) qui, comme ailleurs, sont fortement protubérants.

Les masques sxoaxi se produisaient à l'occasion des cérémonies profanes comme les potlatch. En étaient exclus les danseurs qui avaient gagné la protection d'un esprit gardien, par crainte qu'en se manifestant hors de propos, celui-ci ne fasse perdre son caractère à la cérémonie. Le mythe d'origine mérite une attention spéciale. Le voici.

Un garçon, orphelin de mère, se préparait à l'initiation. Son père le traitait durement, lui infligeait toutes sortes d'épreuves, et lui interdisait même de s'approcher de son unique sœur. Celle-ci, prise de pitié, alla le voir en cachette ;

* Je remercie le chef Malloway, de Sardis, qui a bien voulu me faire ce récit, ainsi que les docteurs W. G. Jilek et L. M. Jilek-Aall qui m'ont ménagé une rencontre avec lui[4].

elle promit à son frère de l'accompagner au cours de sa prochaine épreuve pour l'aider à trouver un peu de nourriture. Elle lui donna des racines de fougères, mais, au retour, le garçon se sentit malade ; soupçonnant quelque désobéissance, son père le chassa et lui promit une mort prochaine.

Le héros partit à l'aventure et son corps se couvrit d'ulcères. Certain qu'il allait mourir, il résolut de marcher si loin qu'on ne retrouverait pas son cadavre. Un jour, épuisé par la fatigue et la maladie, il s'arrêta près d'un ruisseau. Deux hommes peints l'un en rouge, l'autre en noir lui apparurent pendant son sommeil et lui prédirent qu'il trouverait le lendemain deux saumons respectivement rouge et noir. Il devrait les préparer selon les rites, les faire cuire et les déposer sur un lit de choux puants (*Lysichiton*), mais, quelque désir qu'il en eût, s'abstenir de les manger. À cette condition, il ne souffrirait plus la faim. Cette paire bicolore de saumons qui provoquent le héros fait évidemment penser au danseur paré d'un masque rouge d'un côté, noir de l'autre, qui provoque à sa façon les porteurs des masques sxoaxi (*supra*, p. 890). Les indications manquent pour explorer cette piste. Revenons donc au récit mythique.

Le héros observa très exactement les prescriptions de ses visiteurs nocturnes ; des grenouilles sortirent de ses joues et de sa poitrine et sautèrent sur les saumons. La nuit suivante, les deux hommes réapparurent ; ils ordonnèrent à leur protégé de suivre le cours d'un torrent qui s'enfonçait dans les montagnes. Il se laissa porter par le courant jusqu'à une vaste demeure aux murs de laquelle étaient accrochés des costumes de danse. Un vieillard l'accueillit, s'excusa de ne rien pouvoir lui donner sur place : « Retourne à ton village, dit-il, exige qu'on purifie ta maison et qu'on tresse deux paniers. » Le jour suivant, continua l'hôte, la sœur du héros devrait se couper trois longueurs de cheveux, les nouer bout à bout et les immerger comme une ligne de pêche.

La sœur s'exécuta, et retira sa ligne quand elle la sentit lourde. On entendit des rumeurs qui venaient du fond de l'eau ; la jeune fille amena sur la berge un masque, qu'elle trouva hideux, auquel étaient attachés deux sistres. Elle pêcha ensuite un second masque ; son frère les mit chacun dans un panier. La nuit venue, devant le village assemblé, il entonna le chant des masques qu'il fit porter par des garçons robustes choisis entre ses proches parents (*supra*, p. 888).

Par la suite, divers villages l'engagèrent pour qu'il exhibe les masques dans leurs cérémonies, et il devint très riche.

À la différence des versions de l'île, on voit que celles du continent ont une intrigue claire et bien construite. Mais on voit aussi que l'incohérence apparente des premières tient au fait qu'elles se bornent à en inverser tous les épisodes, et qu'il leur faut élaborer une autre intrigue permettant de les remettre bout à bout, quitte à modifier l'ordre dans lequel ils se succèdent, et placer en fin de récit l'image transformée d'un épisode dont la forme originale se trouvait au début.

Cette manipulation transparaît déjà dans l'origine première attribuée aux masques ici et là. Dans les versions du Fraser, il faut les hisser laborieusement de leur séjour subaquatique jusqu'à la surface de la terre ; dans celles de l'île, ils tombent spontanément du ciel sans intervention extérieure. Si le point d'arrivée, c'est-à-dire le sol, reste le même, dans un cas ils proviennent du ciel, donc du haut ; dans l'autre, du monde chthonien que les mythes situent au fond des eaux. Par tous leurs détails, les versions de l'île et celles de la côte continentale maintiennent entre elles le même rapport d'inversion. Les unes mettent au premier plan de l'intrigue la relation entre mari et femme, les autres celle entre frère et sœur. À l'épisode initial des mythes de la côte, relatif au fils malade et inguérissable d'une mère (une version précise que le père est mort), tenu à distance à cause de sa puanteur et qui se jette à l'eau — allant donc du haut vers le bas (axe vertical) —, répondent, dans les versions de l'île, d'une part la fille paresseuse et incapable d'un père (les mythes ne disent rien sur l'ascendant maternel) et qui se déplace au loin pour trouver un mari (axe horizontal), d'autre part, le troisième ancêtre tombé du ciel, tenu à distance de peur que le bruit de son sistre ou que son odeur corporelle ne fasse fuir les poissons. Seule la version lummi adopte la formule père-fils en précisant que la mère est morte, mais au prix d'une inversion qui oppose cette variante du continent à toutes les autres. En effet, le héros y tombe malade *par suite* de sa désobéissance, et celle-ci est la *cause* de l'exil qu'il subit, au lieu qu'ailleurs, il s'exile volontairement *en raison* de sa maladie.

Dans les versions de l'île, la jeune fille paresseuse épouse le premier masque ; mais elle prive celui-ci du moyen de devenir un ancêtre, puisque tous les enfants nés de leur

union meurent en bas âge. Dans celles du continent, au contraire, le jeune homme malade épouse la fille du chef des esprits aquatiques, qui est le premier des masques, et il guérit aussi tous les autres qui, du fait de son mariage et de la santé retrouvée, pourront devenir des ancêtres. En suite de quoi l'héroïne des versions de l'île, le héros de celles du continent sont renvoyés, elle chez son père, lui chez sa mère. Le premier masque des versions de l'île épouse alors une proche parente qui n'est pas une sœur, tandis que, dans les mythes du continent, le héros enrôle sa sœur à laquelle, surtout dans la version lummi, l'unit une intimité de caractère presque incestueux. Cette intimité excessive fait pendant à l'incontinence sexuelle dont, dans les versions de l'île, un des protagonistes se rend coupable avec sa femme, et cela, bien que les deux types de rapprochement eussent été interdits par le père du héros dans un cas et, dans l'autre, par le frère de l'individu concerné.

Dès lors, on comprend la raison d'être de la bizarre partie de pêche sur laquelle s'achèvent abruptement les versions de l'île. Ayant placé l'origine des masques au début au lieu de la fin du récit, et faisant tomber ceux-ci du ciel — contrairement aux versions du continent où ils sont hissés du fond de l'eau —, les versions de l'île ne savent littéralement plus comment finir. Il leur faut une conclusion ; mais, nécessaire à ce titre, celle des versions du continent ne peut plus subsister que sous la forme paradoxale d'une pêche hors eau de poissons qui s'efforcent de remonter une chute, et qui retombent dans des nasses en vannerie. Cette affabulation fait exactement pendant à la pêche de masques qui se trouvent au fond de l'eau, et qu'on dépose dans des paniers confectionnés exprès. Ainsi obtient-on deux conclusions symétriques : l'une où des humains pêchent à la ligne des masques qui sont dans l'eau, pour les mettre dans des paniers ; l'autre où des êtres surnaturels, prototypes des masques, fabriquent des paniers qu'ils suspendent à l'air libre, selon une technique de pêche conçue pour les besoins de la cause, afin d'y capturer des poissons qu'une gymnastique très spéciale a transportés hors de l'eau.

De cette analyse, deux conclusions se dégagent. On constate d'abord qu'il est plus facile de transformer les versions du continent en celles de l'île que d'effectuer la même opération en sens inverse. Car les versions du continent sont logiquement construites, alors que celles de l'île ne le sont

pas, mais acquièrent une logique dérivée de l'autre si, et seulement si, on les interprète comme le résultat d'une transformation dont les premières illustrent l'état initial. Il en découle que les versions continentales doivent être tenues pour primitives, et celles de l'île dérivées, confirmant l'opinion des spécialistes de cette région du monde qui placent sur le moyen Fraser l'origine et le centre de diffusion des masques swaihwé, mais en faisant valoir des arguments assez vagues, moins convaincants que ceux tirés de la comparaison à laquelle nous venons de procéder. Loin, donc, de tourner le dos à l'histoire, l'analyse structurale lui apporte une contribution.

Cela étant, on notera le caractère hybride d'une version squamish, qui semble avoir pour objet principal de rendre compte d'une ancienne migration depuis la côte jusqu'aux îles.

Aux premiers temps, quand il y avait encore très peu de gens sur la terre, deux frères entendirent du bruit sur le toit de leur maison. C'était un homme qui dansait, portant un masque sxaixai (le mot squamish pour swaihwé). Ils l'invitèrent à descendre, mais l'homme refusa et continua à danser. Finalement, il consentit et affirma aussitôt être l'aîné. « Non, dirent les frères, tu es le plus jeune, nous étions là avant toi. » Sur ce, l'homme se remit à danser sans vouloir s'arrêter. Les frères, excédés, le chassèrent vers l'aval jusqu'à une baie. Là, l'inconnu épousa une femme trouvée on ne sait où, et ils eurent une nombreuse descendance dotée d'un tempérament vif et énergique. Les phoques visitaient parfois un récif proche de leur village. Quand ces animaux aboyaient, les habitants du village primitif, plus éloigné de la côte, accouraient ; mais en pure perte, car leurs rivaux, qui étaient à pied d'œuvre, avaient déjà tout tué. Cet état de choses ne fit qu'empirer, et la famine régna chez les premiers habitants.

Il y avait chez eux un sorcier qui conçut un stratagème. Il passa des mois, des années peut-être, à fabriquer un phoque artificiel. Quand il apparut sur le fleuve, les gens de l'amont firent semblant de se mettre en chasse. Ceux de l'aval, alertés par le branle-bas, voulurent harponner en premier le faux gibier qui les attira plus en amont. Puis il redescendit vers l'aval, entraînant les hommes accrochés à la corde du harpon, et, à leur suite, les femmes et les enfants qui avaient plié

bagage et embarqué. Le phoque de bois se dirigea vers la grande île. Quelques familles, dont les hommes avaient lâché la corde en cours de route, abordèrent à l'île Kuper (toute proche de l'île Vancouver, en face de l'estuaire du Fraser). Ceux qui tinrent bon arrivèrent à Nanoose (un peu plus au nord et sur la côte de l'île Vancouver). C'est pourquoi les Squamish de la côte continentale sont amis des gens qui vivent de l'autre côté du détroit.

Cette version confirme notre interprétation. Car, se déroulant entre le continent et l'île, elle adopte toujours des partis intermédiaires. Au lieu de tomber du ciel ou d'émerger du fond d'un lac, le premier masque surgit sur le toit d'une maison : à mi-hauteur entre le haut et le bas, et là même où, dans les versions « aquatiques », atterrit le héros rendant une visite involontaire aux esprits du lac (*supra*, p. 887-888). Il est accueilli par deux frères formant une paire non marquée, en qui se neutralise l'opposition marquée soit d'un mari et d'une femme, soit d'un frère et d'une sœur. Bien que d'origine encore relativement céleste, ce masque n'est pas le premier ancêtre, puisque les frères et leurs concitoyens habitaient déjà la terre, et qu'ils jouent un rôle plus important que celui, très effacé, attribué par les versions de l'île à un seul individu reconnu comme premier occupant. Enfin, l'opposition entre l'axe horizontal et l'axe vertical est elle aussi neutralisée, puisque le masque descend seulement du toit d'une maison, et qu'une chasse au phoque, qui se déroule entièrement à la surface de la mer, remplace une pêche à la ligne dans des abîmes chthoniens.

Venons maintenant au second point. On a vu qu'en passant des versions continentales à celles de l'île, l'épisode final remplace les masques par des poissons (*supra*, p. 893). Poissons, ils l'étaient sans doute déjà dans les versions du continent, non pas au sens propre, certes, mais au sens figuré, puisqu'on les pêche à la ligne. Et n'est-ce pas parce que les masques sont assimilés à des poissons, au propre et au figuré, qu'ils ont une langue fortement pendante ? Un mythe cœur d'alêne, donc aussi salish mais provenant de l'intérieur, parle d'un esprit des eaux pêché par une femme qui a pris sa langue pour un poisson. Inversant cette analogie — mais la comparaison de mythes plus ou moins éloignés vérifie souvent ce genre de transformation —, les Chinook Clackamas du bas Columbia connaissent un ogre nommé « Langue » d'après sa langue de feu, dévoratrice, que

tranchent des poissons à nageoire coupante. Ces poissons sont sans doute des scorpénidés, qu'on retrouvera plus loin (*infra*, p. 907-908). Des Salish de l'île Vancouver provient une sculpture représentant un masque swaihwé dont la partie ailleurs occupée par la langue porte en relief l'effigie d'un poisson ; tandis que, des Lilloet aux Shuswap, prévaut, dans l'intérieur, une croyance en des esprits aquatiques à moitié humains et à moitié poissons. Toutes ces indications suggèrent une double affinité des masques swaihwé avec les poissons : métaphorique, puisque la grosse langue pendante, qui est un de leurs attributs caractéristiques, ressemble à un poisson avec quoi on peut la confondre ; et métonymique pour autant qu'on les pêche, et que c'est par la langue qu'on attrape les poissons : « Le monstre aquatique femelle, conte un autre mythe cœur d'alêne, resta là, avec l'hameçon dans la bouche… »



Sculpture représentant le swaihwé avec, à la partie inférieure du masque, une effigie en forme de poisson.

Entre autres Salish de l'intérieur, nous venons de citer les Lilloet. On ne peut affirmer catégoriquement que leurs masques appelés säinnux correspondaient aux masques swaihwé de leurs voisins du Fraser, car aucun exemplaire n'est parvenu jusqu'à nous. Cela semble toutefois probable, compte tenu, d'une part, des poteaux sculptés trouvés en territoire lilloet où l'on reconnaît sans peine des masques swaihwé et, d'autre part, du fait que, comme ces derniers masques, ceux dits säinnux étaient le privilège de lignées particulières qui les portaient à l'occasion des potlatch, et qu'ils représentaient des êtres mi-humains, mi-poissons. On y reviendra dans la deuxième partie (*infra*, p. 1031-1032). Le mythe d'ori-

gine diffère pourtant, malgré certaines analogies : visite à des êtres surnaturels, habitants d'un monde souterrain, amis de l'eau et puissants magiciens. Mais, au lieu que le héros, qui leur fait une visite involontaire, les rende malades puis les guérisse et reçoive en remerciement une épouse, ce sont ici les esprits aquatiques qui font périr de maladie les jeunes hommes venus dans l'espoir d'épouser leurs filles. L'un de ceux-ci, doté de pouvoirs magiques, réussit enfin à se concilier ses hôtes et à séduire deux sœurs grâce à sa peau lumineuse et douce au toucher. C'est donc le contraire d'un lépreux, bien qu'ensuite il se change en vieillard infirme qu'une de ses deux épouses, la seule restée fidèle, transporte dans un panier.

D'autres aspects des mythes d'origine des masques swaihwé se retrouvent intacts chez les Lilloet, mais à propos de l'origine du cuivre. On sait que les peuples de cette partie du monde prisaient fort ce métal qu'ils obtenaient jadis par troc de tribus septentrionales, lesquelles se le procuraient auprès d'Indiens de la famille linguistique athapaskan qui l'extrayaient à l'état natif. Aux temps historiques, les navigateurs et trafiquants introduisirent le cuivre feuillard qui supplanta rapidement l'autre.

Une grand-mère et son petit-fils, content les Lilloet, survivaient seuls à une épidémie. Comme l'enfant ne cessait de pleurer, la vieille, pour le distraire, lui fabriqua une ligne de pêche avec ses cheveux, et elle mit une pelote de cheveux sur l'hameçon en guise d'appât. Ainsi équipé, le jeune héros pêcha le premier cuivre, talisman qui le rendit bon chasseur. Sa grand-mère sécha la viande, tanna et cousit les peaux ; ils devinrent riches. Le héros décida de voyager. Il fit la connaissance des Squamish, les invita ainsi que d'autres tribus. Devant ses hôtes, il chanta, dansa, exhiba son cuivre et distribua les richesses accumulées. Deux chefs lui offrirent leurs filles en mariage ; ils reçurent en échange des morceaux de cuivre. Le jeune homme et sa femme eurent beaucoup d'enfants, surtout des fils auxquels d'autres chefs accordèrent leurs filles, non sans recevoir du cuivre à leur tour. C'est ainsi que le métal se répandit dans toutes les tribus. Ceux qui en possédaient le tenaient pour un bien très précieux dont ils ne voulaient pas se dessaisir, tant cette matière rare leur conférait de prestige.

Ce mythe attribue donc au cuivre la même origine aquatique que d'autres mythes prêtent au masque swaihwé. L'un

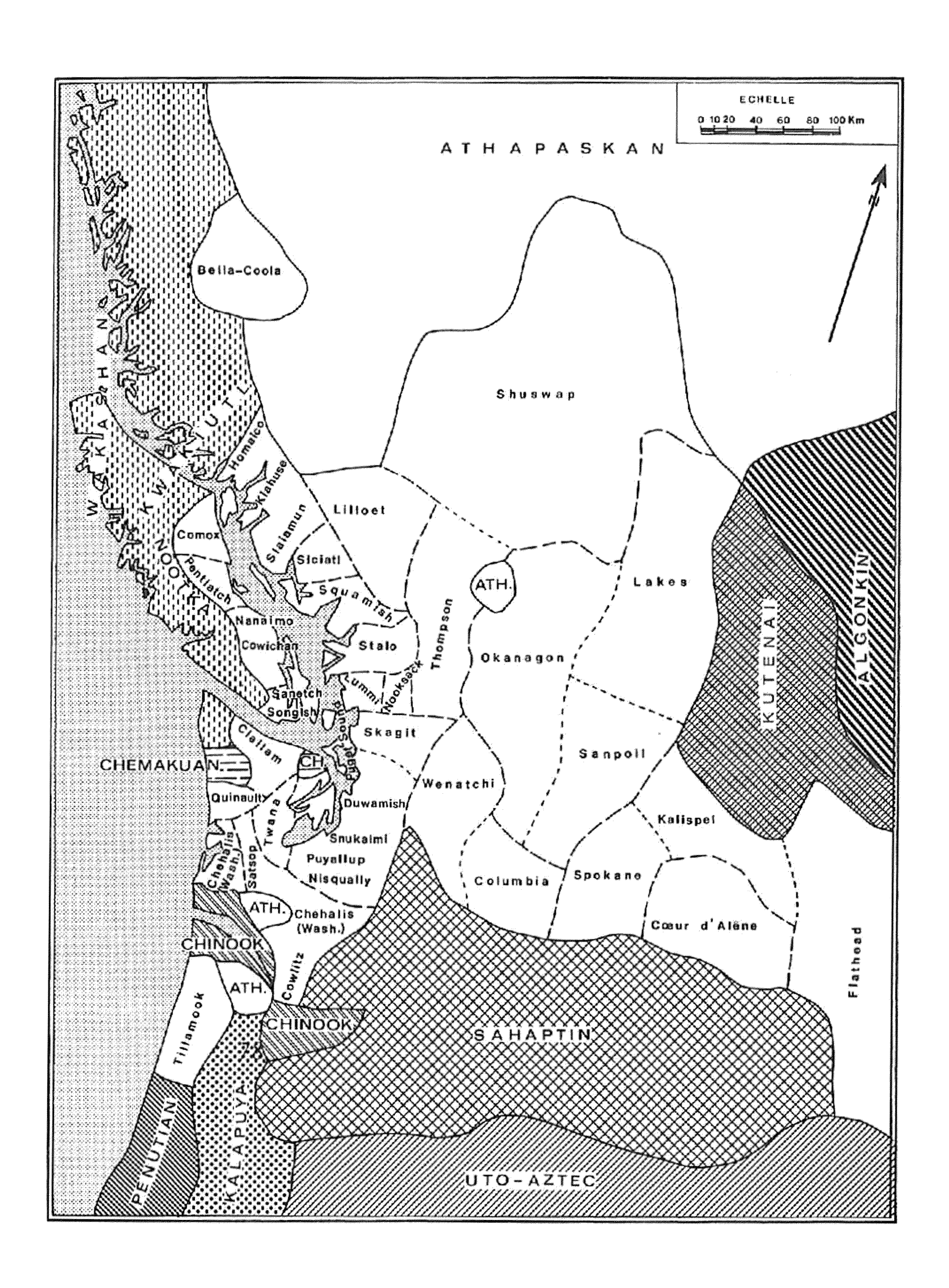
est pêché comme l'autre, et leur possession procure pareillement la richesse. Cuivre et masque se répandent aussi par la voie de mariages contractés dans des groupes étrangers, avec cette différence que le sens de circulation n'est pas le même : le masque swaihwé va de la femme au mari et à leurs descendants, tandis que le cuivre va du mari au père de la femme, donc à un ascendant. On dirait qu'en passant des tribus du Fraser aux Lilloet, le mythe sur l'origine des masques swaihwé subit une sorte de fission : on le retrouve en partie dans le mythe d'origine des masques säinnux, qui sont probablement la même chose que le swaihwé ; et, pour l'autre partie, dans le mythe d'origine du cuivre, substance métallique sans rapport apparent avec les masques bien que, sous l'angle économique et sociologique, elle remplisse la même fonction sous réserve du sens dans lequel circulent les prestations.

Un mythe skagit raconte la même histoire que les mythes du Fraser sur le swaihwé, sauf que les esprits surnaturels qui résident au fond des eaux accordent à leur visiteur non les masques, mais les « richesses des quatre points cardinaux », biens comparables à ceux que procure ailleurs soit le masque, soit le cuivre. À l'autre extrémité de l'aire de diffusion des masques swaihwé, les Kwakiutl ont un mythe sur un garçon nommé He'kîn. Toujours malade, la peau couverte d'ulcères, il se réfugie au sommet d'une montagne pour attendre la mort. Une crapaude qui se trouve là le guérit avec un onguent magique, lui donne une plaque de cuivre ouvragée (ces étranges objets que les Kwakiutl et leurs voisins tenaient pour leurs biens les plus précieux, et qui jouaient un rôle considérable dans les transactions sociales, économiques et rituelles), et elle lui confère le nom de Faiseur-de-Cuivres, Laqwagila. Le héros retourne chez les siens, sa sœur l'accueille et le félicite de sa nouvelle apparence. Il lui fait présent du cuivre « pour qu'elle l'apporte en dot à son futur mari ».

Nonobstant l'inversion du lieu où le héros cherche la mort (sommet d'une montagne au lieu de lac profond), ce mythe affecte à l'origine du cuivre la même intrigue et plusieurs des détails qui nous sont apparus significatifs dans les mythes d'origine du swaihwé, en particulier le rôle imparti à la sœur. Même la crapaude secourable était déjà présente dans ces mythes, sous la forme des grenouilles qui, dans la

version lummi, s'échappent du corps du héros et le délivrent de sa maladie. Ce batracien joue aussi un rôle dans une version du bas Fraser déjà utilisée (*supra*, p. 891), bien qu'on n'ait pas fait un sort à cet épisode : quand le héros s'arrête au bord du lac où il veut se noyer, il pêche d'abord un saumon et le rôtit ; mais, au moment de le manger, il trouve à sa place une grenouille. Ce coup du sort le pousse à bout, et il met son projet à exécution. Comme il fallait qu'il se jetât à l'eau pour rencontrer les esprits guérisseurs et donateurs des masques, on peut dire que la grenouille, substituée au saumon, est la cause indirecte de sa bonne chance. De même, dans la version lummi, les grenouilles le délivrent de leur présence maléfique en échange, pourrait-on dire, de sa renonciation aux deux saumons sur lesquels sautent les batraciens, comme pour s'y incorporer ou se substituer à eux (*supra*, p. 891). Le mythe kwakiutl et ceux des Salish instituent le même rapport de corrélation et d'opposition entre crapaude (ou grenouille) et saumon, et ils donnent au batracien un rôle identique, dans une intrigue relative à l'acquisition soit du cuivre, soit du swaihwé.

De tout ce qui précède, quelques conclusions provisoires se dégagent. On a mis en évidence certains traits invariants des masques swaihwé envisagés tant sous leur aspect plastique que sous celui de leurs mythes d'origine. Ces invariants plastiques incluent la couleur blanche du costume, due à l'emploi fréquent de plumes de cygne et de duvet ; la langue pendante et les yeux protubérants des masques ; enfin, les têtes d'oiseaux remplaçant parfois le nez ou surmontant la tête. Si l'on se place maintenant au point de vue sociologique, on relève que la possession ou le concours des masques favorisaient l'acquisition des richesses ; qu'ils comparaissaient dans les potlatch et autres cérémonies profanes, mais étaient exclus des rites sacrés de l'hiver ; qu'ils appartenaient en propre à quelques lignées nobles et se transmettaient seulement par héritage ou par mariage. D'un point de vue sémantique, enfin, les mythes font ressortir une double affinité des masques swaihwé : avec les poissons d'une part, et avec le cuivre d'autre part. Est-il possible de comprendre la raison d'être de ces traits dispersés et de les articuler en système ? Tel est, au point où nous en sommes, le double problème que posent les masques swaihwé.



Carte de distribution tribale.

III

Dans l'île Vancouver, les groupes de langue salish voisinaient avec les Nootka à l'ouest, et avec les Kwakiutl au nord*. Cette proximité explique que les deux peuples aient emprunté aux Salish les masques swaihwé, et même leur nom qui se dit en kwakiutl xwéxwé ou kwékwé. D'une facture plus réaliste, les masques nootka et kwakiutl représentent un visage animé d'une expression violente, mais ils préservent tous les caractères que nous avons reconnus au swaihwé. Ils sont ornés de duvet d'oie sauvage. Certains exemplaires provenant des Kwakiutl, peints en blanc, portent, à la partie supérieure, des motifs stylisés rappelant les plumes qui garnissent les mêmes masques chez les Salish. Et tous les masques xwéxwé, tant nootka que kwakiutl, ont la langue pendante, les yeux protubérants, et des appendices en forme de têtes d'oiseaux — celles-ci, parfois, plus capricieusement réparties. Les danseurs portaient un sistre identique à celui du swaihwé. On ne saurait douter qu'il s'agisse du même masque, transposé dans un style moins hiératique, plus lyrique et plus véhément.

Les Kwakiutl associaient les masques xwéxwé aux séismes : « Leurs danses, écrit Boas, étaient censées faire trembler la terre, moyen certain de ramener le hamatsa », c'est-à-dire le nouvel initié dans la confrérie la plus haute, celle des « cannibales[1] ». Au cours de l'initiation, le novice devenu féroce et sauvage s'enfuyait dans les bois, et il fallait obtenir qu'il revînt pour le réintégrer dans la communauté du village. Cette association entre xwéxwé (ou swaihwé) et séisme ressortait déjà des mythes salish (*supra*, p. 885, 891), et elle jette un jour curieux sur le symbolisme des sistres dont sont munis les danseurs, ainsi, d'ailleurs, que sur celui des hampes tremblantes, ornées de boules de duvet, qui surmontent les

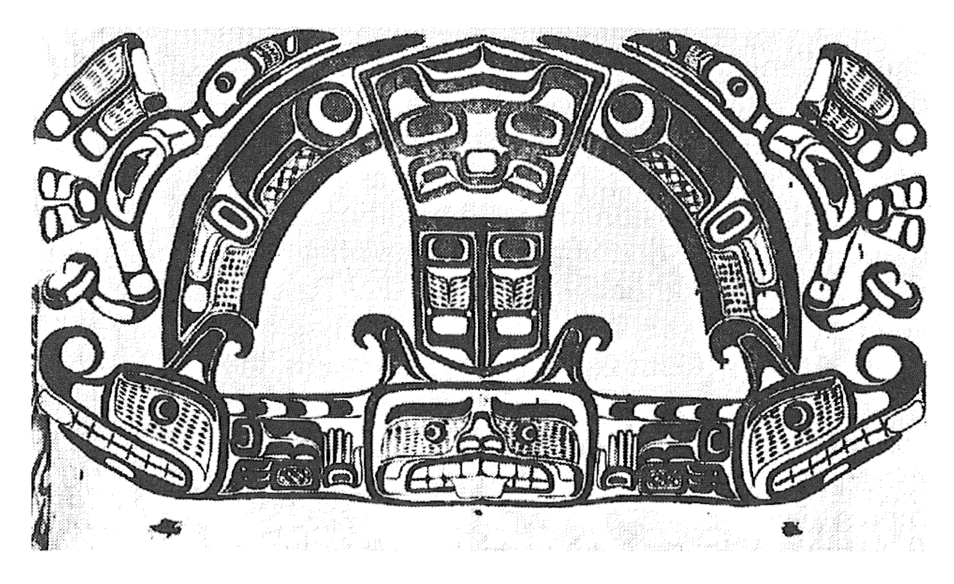
* Ces noms de peuples, comme les autres employés dans ce livre, sont ceux d'usage traditionnel dans la littérature ethnologique. Mais maintenant, ces peuples (qui se disent eux-mêmes nations) proclament les uns après les autres le nom, tiré de leurs langues respectives, que chacun entend officiellement porter. Kwakwaka'wakw remplace Kwakiutl, Nuu-chah-nulth remplace Nootka, Inuit remplace Eskimo, etc. (Note de 2005-2006.)

masques chez les Salish. Dans *Du miel aux cendres*, nous avons attiré l'attention sur la façon dont Plutarque explique le rôle des sistres chez les anciens Égyptiens[2] : « Le sistre [...] donne à entendre qu'il faut que les choses se secouent et ne cessent jamais de remuer, et quasi s'éveillent et se croulent, comme si elles s'endormaient et languissaient. » Le sistre était un symbole du dieu aux cuisses soudées, « de sorte que de honte il se tenait en solitude, mais [...] Isis les lui coupa et les divisa ensemble, tellement qu'elle le fit marcher droit et à son aise ». On pense au héros que la maladie rend infirme dans les mythes d'origine du swaihwé, et aussi, comme nous le soulignions en son temps, au démiurge des Indiens Karaja, ligoté pour éviter que, libre de ses mouvements, il ne détruise la terre. Selon le témoignage de Mme Gloria Cranmer Webster, alors conservateur au musée d'Anthropologie de Vancouver et kwakiutl de naissance, les masques xwéxwé, après avoir commencé leur danse, ne voulaient plus s'arrêter[3] ; il fallait physiquement les contraindre (*cf. supra*, p. 894). Ils empêchaient aussi les enfants de s'emparer des présents (pièces de monnaie à une époque récente) qu'on lançait à la volée pendant le spectacle. On reviendra sur ce détail (*infra*, p. 906), d'autant plus intéressant qu'à l'autre extrémité de l'aire de diffusion du swaihwé, les Lummi choisissaient, pour porter le masque, les hommes les plus robustes dans l'espoir qu'ils danseraient très longtemps. Ces athlètes cédaient finalement la place à la personne en l'honneur de qui on donnait la fête, et elle distribuait des présents à la ronde, sous l'œil attentif des plus jeunes assistants qui guettaient l'occasion d'une mêlée pour s'en saisir.

Pour rendre compte de l'origine des masques, les Kwakiutl avaient deux types de récits : les uns franchement mythiques, les autres de caractère plutôt légendaire. Conformes en gros à la vérité historique, ces derniers récits se rapportent à des alliances conclues avec les Comox, peuple salish limitrophe des Kwakiutl méridionaux dans l'île Vancouver. L'un d'eux commence au moment où un chef de la région de Fort Rupert, territoire du sous-groupe Kwagiutl, fait annoncer par son héraut qu'il veut épouser la fille du chef comox. Aussitôt après cette proclamation, il prit la mer avec une troupe nombreuse. Les Comox leur firent bon accueil, acceptèrent les cadeaux de mariage qui remplissaient deux embarcations, et la fiancée prépara ses bagages. On entendit alors comme un

bruit de tonnerre tandis que sonnaient les sistres de coquillages ; quatre personnages masqués parurent et se mirent à danser. Pendant le banquet qui suivit, les Kwakiutl goûtèrent pour la première fois aux camas (des liliacées à bulbe comestible[4]). Le chef comox ordonna qu'on « pacifie » les masques, puis il les remit en cadeau à son gendre. Celui-ci reçut aussi un nouveau nom et vingt caisses de camas dont, au retour, il régala les siens. Il fit ensuite danser les swaihwé. Sa femme lui donna trois enfants, mais, après la naissance du quatrième, les époux divorcèrent ; la femme retourna dans son village natal avec deux des enfants et le droit, pour les Comox, d'exécuter quelques danses kwakiutl du cérémonial d'hiver. Les deux enfants portaient des noms kwakiutl qui, par leur intermédiaire, « entrèrent » pour la première fois chez les Comox.

Un autre récit légendaire concerne deux Comox qui allèrent chez les Kwakiutl dans l'espoir d'obtenir une femme pour leur petit-fils et fils. Le prétendant fut agréé, reçut un nouveau nom (celui du grand-père paternel de la jeune fille), offrit un potlatch à ses nouveaux alliés, et obtint en cadeau le masque du Sisiul[5], serpent à deux têtes, dont il put ainsi exécuter la danse devant ses parents comox qui ne l'avaient jamais vue. Il s'établit lui-même chez les Kwakiutl, mais son père se chargea de rapporter le Sisiul aux Comox. C'est



Tenture cérémonielle représentant, en bas, le Sisiul et, au-dessus, un cuivre entouré d'un arc-en-ciel et flanqué de deux corbeaux, coton peint (Kwakiutl), par Charlie James (v. 1867-1938), peintre et sculpteur kwakiutl.

depuis cette époque que ces Indiens célèbrent le cérémonial d'hiver, dont la danse du Sisiul fait partie.

Un troisième récit met en scène, à part les Comox, deux groupes kwakiutl alliés par mariage : les Nimkish de l'île et, juste en face sur le continent, les Koeksotenok. Le chef nimkish habitait à Xulk, sur la côte orientale de l'île. Un jour, il entreprit son gendre sur la « bonne danse » des Comox, c'est-à-dire le swaihwé. Ce gendre avait un frère qu'il persuada de faire la guerre aux Comox pour s'emparer de la danse. Le jeune homme embarqua avec cent vigoureux guerriers. Arrivés en vue du pays comox, ils entendirent un bruit de tonnerre : c'étaient les étrangers qui « chantaient pour le xwéxwé ». Toute la troupe débarqua à l'autre extrémité de la baie, d'où l'on apercevait les danseurs et des nuages de duvet d'aigle qui s'élevaient jusqu'au ciel. Après la danse, la moitié de l'équipage s'approcha ; les Comox les firent asseoir et leur offrirent un festin. De nouveau, le tonnerre gronda et quatre masques parurent, peints à l'ocre, couverts de plumes, et tenant à la main des sistres faits de pectens enfilés. Le chef comox harangua ses visiteurs et leur donna le droit d'exécuter la danse, ainsi qu'un coffre contenant les masques avec leurs accessoires.

Entre les Salish de l'île et les Kwakiutl, tant de l'île que du continent, existait donc un réseau de rapports ambigus pouvant aller de l'alliance matrimoniale à la guerre. Dans les deux cas, les masques, les privilèges qui leur sont attachés étaient l'enjeu des rivalités et des échanges au même titre que les femmes, les noms de personnes et les produits alimentaires. Le masque swaihwé ou xwéxwé, exclu des rites sacrés de l'hiver, passe, dans ces récits, des Salish aux Kwakiutl à l'occasion d'une expédition guerrière ou d'un mariage ; dans ce dernier cas, le transfert a lieu dans le même sens que celui de la femme épousée. Partie intégrante du cérémonial d'hiver, le masque sisiul passe au contraire des Kwakiutl aux Comox, donc dans le sens inverse, qui est aussi celui suivi par le jeune mari comox en s'installant chez ses beaux-parents. De tels récits évoquent sans doute des usages qui furent réels. D'autres relèvent franchement de la mythologie.

Telle l'histoire de cet Indien Kwakiutl, groupe nimkish, qui, de la ville de Xulk, déjà citée, où il vivait, voulut se rendre à la pointe du cap Scott, à l'extrémité nord de l'île, pour visiter

un lieu rendu célèbre par un événement mythique*. Il arriva le soir à Gwegwakawalis, petite baie au pied du cap, se construisit un abri, alluma un feu, dîna, mais ne put trouver le sommeil. Pendant la nuit, il entendit un grondement, et le sol trembla comme dans un séisme. Il sortit, s'assit, perçut une rumeur de conversations qui semblaient provenir d'Axdem, sur la rive opposée du cap. Il regagna sa couche et s'endormit. Un homme lui apparut en rêve, qui lui ordonna de se purifier, d'aller à Axdem, et là, quand la terre aurait tremblé quatre fois, d'entrer dans une maison cérémonielle qu'il verrait, de s'y asseoir et d'attendre les événements. La même vision revint la nuit suivante. Pendant ces deux jours, le héros se baigna, jeûna, puis se mit en route pour Axdem.

Il y parvint à la nuit tombante, vit une grande maison où il entra. Un feu s'alluma tout seul au milieu ; bientôt, une troupe d'hommes et de femmes parurent, et un orateur adressa une invocation aux esprits. À quatre reprises, les femmes se changèrent en gros poissons rouges, animés de mouvements convulsifs qui étaient la cause des grondements entendus par le héros ; en suite de quoi elles reprenaient leur aspect humain. Quatre personnages porteurs de masques xwéxwé dansaient devant elles en agitant des sistres de coquillages. Pendant ce temps, des officiants chantaient :

*Allez-vous-en les affreux (*bis*)*
*les affreux à la langue pendante (*bis*)*
*les affreux aux yeux protubérants (*bis*)*

À chaque sortie des danseurs, les poissons redevenaient des femmes.

L'orateur salua le héros, lui conféra le nom Poisson-Rouge et lui fit cadeau « des trésors surnaturels de cette grande cérémonie ». Le héros demanda que la maison cérémonielle fût livrée à domicile. On lui dit de rentrer chez lui, et que la maison et les accessoires suivraient. Notre homme retourna donc à Xulk, garda le lit pendant quatre jours, puis

* Deux aigles et leur petit descendirent un jour du ciel. Ils atterrirent à Qum'qaté, près du cap Scott, se débarrassèrent de leurs plumes et devinrent des humains, premiers habitants de la région. Si c'était là l'événement auquel fait allusion le mythe, on devrait tenir pour significatif qu'il préserve le code des mythes salish de l'île sur l'origine du swaihwé, dont le message seul subsiste, sous forme inversée, dans le présent mythe qui le transpose en termes de code non plus céleste, mais aquatique.

convoqua toute la population qu'il pria de se purifier auparavant. Le soir, des murmures d'êtres invisibles lui apprirent que sa maison était arrivée. Il y entra avec ses invités. On entendit des grondements, la terre trembla quatre fois, les masques parurent et dansèrent. Le héros fit voir à tous les présents reçus des poissons : les quatre poteaux sculptés de la maison, les quatre masques xwéxwé, les quatre tambours de bois et les bâtons en dents de scie qu'on frotte contre leur caisse pour produire des grondements, enfin les quatre sistres de coquillages. « Tout cela fut placé dans la salle, car il n'y avait ni provisions de nourriture, ni richesses d'aucune sorte que le héros eût obtenues des poissons rouges en fait de trésor. C'est la raison pour laquelle on dit que ces poissons sont avaricieux. »

Moralité déconcertante, si l'on oubliait que, chez les Salish, les masques swaihwé possèdent la nature opposée : ils enrichissent ceux qui les détiennent ou qui se sont assuré leur concours. Qu'un masque emprunté par une population à sa voisine voie, au cours de ce transfert, ses attributs s'inverser, c'est là un fait riche d'enseignements qui retiendra plus loin toute notre attention. D'autant plus que, dans une version salish déjà citée (*supra*, p. 889), les deux sœurs et leur frère, qui vivent repliés sur eux-mêmes et refusent de se marier, c'est-à-dire de s'ouvrir vers le dehors, sont dits avoir un « estomac de pierre » ; or, les docteurs W. G. Jilek et L. M. Jilek-Aall, grands connaisseurs de la culture salish, ont bien voulu nous préciser que cette locution figure aussi dans les chants du swaihwé tel qu'on le célèbre actuellement, et qu'elle s'applique à l'égoïste, celui ou celle qui ne pense qu'à soi-même, refuse d'agir en faveur des autres et de communiquer avec eux[6]. C'est donc le même caractère, attribué par les Kwakiutl à leur masque xwéxwé, que les Salish prêtent à des humains jusqu'à ce que le masque — auquel s'attache alors la vertu opposée — leur permette de s'en délivrer. On se souvient que les masques xwéxwé des Kwakiutl manifestent d'une autre façon leur caractère sordide, en empêchant les enfants de ramasser les pièces qu'on leur jette à la volée (*supra*, p. 902).

En revanche, les masques salish et kwakiutl conservent un trait commun, car les convulsions qui saisissent les poissons — mises en rapport avec les rumeurs souterraines et les séismes — renvoient directement à celles dont souffrent les esprits aquatiques des mythes salish, infectés par la salive du

héros, et au pouvoir, reconnu aux masques qui les représentent, de guérir les convulsions (*supra*, p. 888). Mais, avant de chercher un biais par où aborder ces problèmes (puisque les informations directes dont on dispose n'apportent pas de lumières), il convient de préciser l'identité des poissons dont parle le mythe, et de découvrir leur fonction sémantique.

Communément appelés en anglais *Red Cod* ou *Red Snapper*, ces poissons de roche et d'eau profonde appartiennent à l'espèce *Sebastodes ruberrimus*, famille des scorpénidés. Comme leur nom scientifique l'indique, ils sont rouges, mais la même famille inclut des espèces noires ou autrement colorées. Celle qui nous intéresse comprend des sujets de forte taille pouvant dépasser un mètre. Elle est notable par des nageoires et des écailles épineuses qui peuvent blesser les pêcheurs. Rien d'étonnant, donc, si les mythes de cette région font de fréquentes mentions aux villages des scorpénidés rouges, créatures effrayantes à cause de leur nageoire coupante et des épines qui se dressent sur leur corps (*cf. supra*, p. 895-896). D'un point de vue plus trivial, ces poissons ont une chair maigre et sèche, qui demande à être arrosée copieusement d'huile, avec des inconvénients digestifs dont les mythes font aussi état et sur lesquels nous ne nous étendrons pas ici. Il en sera question ailleurs (*infra*, p. 1026-1027). Selon les Nootka, le Scorpénidé rouge était un magicien puissant et redoutable qui fit un jour cuire au four de terre ses douze filles vierges pour nourrir son hôte le Corbeau, et les ressuscita tout de suite après. Le Corbeau voulut faire de même quand il rendit l'invitation, mais ses filles moururent et le Scorpénidé se dit incapable de les ramener à la vie.

Un mythe des Tsimshian (voisins au nord des Kwakiutl continentaux) associe le Scorpénidé rouge à l'origine du cuivre. Une nuit, un prince d'origine céleste, « vêtu de lumière », apparut à la fille, jalousement gardée, d'un chef, qui se languissait de ne pas avoir de mari. La nuit suivante, il envoya son esclave la chercher, mais elle fit une erreur sur la personne et se donna à lui. Le prince se rabattit sur la sœur cadette, boiteuse, et qu'il guérit de son infirmité. Il prit ensuite sa revanche en réussissant seul à s'emparer du cuivre : le précieux métal se trouvait au sommet d'une montagne inaccessible, dont le prince le décrocha d'un coup de fronde. Le cuivre glissa lentement dans la vallée où il se divisa pour donner naissance aux gisements connus. Le prince et son esclave se querellèrent ensuite pendant une partie de

pêche. Le premier changea le second en scorpénidé rouge, dont l'estomac sort de la bouche chaque fois qu'il lève la tête. Les experts confirment qu'un organe interne de ce poisson remonte jusqu'à sa gueule quand on le tire hors de l'eau : le Scorpénidé rouge, disent les Squamish, « se retourne dedans dehors ». Le prince changea aussi sa belle-sœur en scorpénidé, de l'espèce dite Flancs-Bleus : « le plus joli de tous les poissons, car ce fut une princesse » ; puis il regagna le ciel avec son épouse, laissant sur terre leurs deux filles qui s'étaient mariées entre-temps. Un jour, l'aînée informa son mari du gisement de cuivre créé par son père sur le haut Skeena. Le couple organisa une expédition pour s'en emparer, mais le projet n'aboutit pas : on préféra s'arrêter en cours de route, pour abattre et débiter « l'arbre aux odeurs suaves ». La fille du prince et son mari en firent commerce et s'enrichirent.

Quant à la cadette, elle engagea son mari dans la quête du saumon qui se change en cuivre. Il réussit, mais les exhalaisons de ce « cuivre vivant » l'empoisonnèrent ; il mourut. On décida de brûler le cuivre, et on découvrit à cette occasion ce qui semble difficile à interpréter sinon comme l'art de la fonte. L'épisode est d'autant plus mystérieux qu'on refuse généralement la connaissance de cet art aux Indiens de la côte du Pacifique qui, avant l'introduction du cuivre feuillard par les navigateurs et les commerçants, se bornaient à scier et à marteler le métal natif. Quoi qu'il en soit, le prince redescendit sur terre et ressuscita son gendre. Il fit savoir que le « cuivre vivant » est dangereux et prohiba son emploi, sauf au mari de sa fille et à leurs descendants qui, dit-il, sauront seuls « tuer le cuivre vivant et le transformer en objets précieux ». Il leur enseigna en effet les moyens de se protéger contre les fumées délétères. Grâce à ce savoir, le couple s'enrichit de manière fabuleuse.

Ce mythe, fondateur de privilèges revendiqués par une lignée touchant la connaissance et le travail du cuivre, repose sur une série d'oppositions et de parallélismes. Les personnages se répartissent en deux groupes selon leur destination dernière, céleste ou aquatique. À cet égard, les deux filles, protagonistes de la seconde partie, reproduisent les deux sœurs, protagonistes de la première, car l'aînée des filles découvre une richesse aérienne, les parfums de l'arbre, la cadette une richesse aquatique, le saumon de cuivre. D'une génération à l'autre, par conséquent, les affinités respectives

de la cadette et de l'aînée se croisent. On relève aussi d'autres oppositions : entre le prince et son esclave, la belle princesse et sa sœur infirme, le cuivre « mort » au sommet de la montagne et le cuivre « vivant » dans l'eau, la douce odeur de l'arbre et la puanteur mortelle du cuivre, l'une et l'autre sources de richesse, etc.

Métamorphose d'un personnage perfide et accapareur — l'esclave —, le Scorpénidé rouge est mis, ici aussi, du côté de l'avarice ; ce poisson s'oppose au saumon, cuivre vivant qui enrichit généreusement ses détenteurs à condition qu'ils sachent se prémunir contre son danger. Bien que les Tsimshian ignorent les masques swaihwé ou xwéxwé, ils associent donc, au sein d'un couple d'opposition, le Scorpénidé rouge — dont les Kwakiutl font le donateur des masques — et le cuivre que les Salish mettent en rapport direct avec ceux-ci.

D'ailleurs, le même mythe, mais raconté à l'envers, existe chez les Squamish (de la côte continentale, au nord du Fraser), qui possédaient le masque sous le nom de sxaixai. Les deux filles d'un chaman allaient souvent près d'un lac pour se chercher un mari. Le Scorpénidé noir répondit d'abord à leurs appels ; elles le refusèrent à cause de ses yeux protubérants. Le Scorpénidé rouge parut ensuite, créature étincelante aux reflets de flamme, qui faisait briller l'eau comme si un feu brûlait en dessous. Elles n'en voulurent pas non plus, parce qu'il avait une trop grande bouche et des gros yeux. En réalité, les jeunes filles souhaitaient faire venir le « fils du jour lumineux », en qui l'on reconnaît un *alter ego* du prince « vêtu de lumière » descendu du ciel dans le mythe tsimshian, alors qu'ici, il remonte du fond des eaux. Il se montra enfin, « doré, clair et brillant comme le soleil », et consentit à épouser la cadette. Mais, comme les esprits aquatiques du mythe lilloet sur les masques säinnux (*supra*, p. 896-897), le vieux chaman, père des deux sœurs, se servait de ses filles pour attirer leurs prétendants et leur imposer des épreuves censées mortelles. Le héros sut déjouer tous les pièges, et il transforma la maison en rocher enchanté où il emprisonna son beau-père. Ce rocher existe ; si on l'insulte, une tempête se déclenche et le coupable sombre avec son bateau.

Ici aussi, par conséquent, un héros, auquel on est ailleurs redevable du cuivre, et qui se signale par son éclat solaire et métallique, se trouve mis en corrélation et opposition avec les scorpénidés. Nous approfondirons dans la deuxième

partie le rôle dévolu à ces poissons (*infra*, p. 1026-1027). Les indications qui précèdent suffisent pour nous convaincre que leur intervention dans le mythe kwakiutl sur l'origine des masques n'est pas fortuite, et qu'elle s'explique par une incompatibilité entre les masques xwéxwé et les richesses, dont le cuivre est tout à la fois la matière par excellence et le symbole. Toutefois, ces indications partielles et fragmentaires ne suffisent pas pour comprendre que, comme nous l'avons constaté, les masques swaihwé soient mis par les Salish en corrélation directe avec l'acquisition des richesses, tandis que, directement chez les Kwakiutl et indirectement chez les Tsimshian, les scorpénidés rouges — associés aux masques par les Kwakiutl — remplissent une fonction opposée. Et cela, bien que, partout où les masques existent, leurs caractères plastiques restent les mêmes, et que la même affinité s'observe entre eux et les tremblements de terre. Si nous refusons de clore le dossier sur ce constat d'incertitudes, il nous faut infléchir notre méthode et découvrir une voie originale pour sortir de l'impasse où nous sommes provisoirement bloqué.

IV

Tout mythe ou séquence de mythe resterait incompréhensible si chaque mythe n'était opposable à d'autres versions du même mythe ou à des mythes en apparence différents, chaque séquence à d'autres séquences du même ou d'autres mythes, et surtout à ceux ou celles dont l'armature logique et le contenu concret, considéré dans les plus infimes détails, semblent prendre leur contre-pied[1]. Est-il concevable qu'on puisse appliquer cette méthode aux œuvres plastiques ? Il faudrait pour cela que chacune, par son galbe, son décor et ses couleurs, s'oppose à d'autres dont les mêmes éléments, différemment traités, contredisent les siens propres pour servir de support à un message particulier. Si c'était vrai des masques, on devrait reconnaître que, comme les mots du langage, chacun ne contient pas en soi toute sa signification. Celle-ci résulte à la fois du sens que le terme choisi inclut, et des sens, exclus par ce choix même, de tous les autres termes qu'on pourrait lui substituer.

Admettons donc, à titre d'hypothèse de travail, que la forme, la couleur, les aspects qui nous ont paru caractéristiques des masques swaihwé n'ont pas de signification propre, ou que cette signification prise à part est incomplète. Tout effort pour les interpréter isolément serait donc vain. Admettons ensuite que cette forme, ces couleurs et ces aspects sont indissociables d'autres auxquels ils s'opposent, parce que choisis pour caractériser un type de masque dont une des raisons d'être fut de contredire le premier. Dans cette hypothèse, seule une comparaison des deux types permettra de définir un champ sémantique au sein duquel les fonctions respectives de chaque type se compléteront mutuellement. C'est au niveau de ce champ sémantique global qu'il faut essayer de nous placer.

À supposer qu'un type de masque existe, en rapport d'opposition et de corrélation avec le swaihwé, on devra donc, connaissant celui-ci, pouvoir déduire ses aspects distinctifs à partir de ceux qui nous ont servi à décrire le premier. Tentons l'expérience. Par ses accessoires et par le costume qui l'accompagne, le masque swaihwé manifeste une affinité avec la couleur blanche*. L'autre sera donc noir, ou manifestera une affinité avec les teintes sombres. Le swaihwé et son costume sont ornés de plumes ; si l'autre masque comporte des garnitures d'origine animale, elles devront être de la nature de poils. Le masque swaihwé possède des yeux protubérants ; les yeux de l'autre masque auront l'aspect contraire. Le masque swaihwé a la bouche grande ouverte, la mâchoire inférieure pendante, et il exhibe une énorme langue ; il faudra que, dans l'autre type, la forme de la bouche interdise à cet organe de s'étaler. Enfin, on devra s'attendre à ce que les mythes d'origine, les connotations religieuses, sociales et économiques respectives des deux types offrent entre elles les mêmes rapports dialectiques — de symétrie, de contrariété ou de contradiction — que ceux déjà relevés sous le seul angle plastique. Si l'on peut vérifier ce parallélisme, il confirmera définitivement l'hypothèse initiale selon laquelle, dans un domaine tel que celui des masques — qui conjugue des données mythiques, des fonctions sociales et religieuses et des

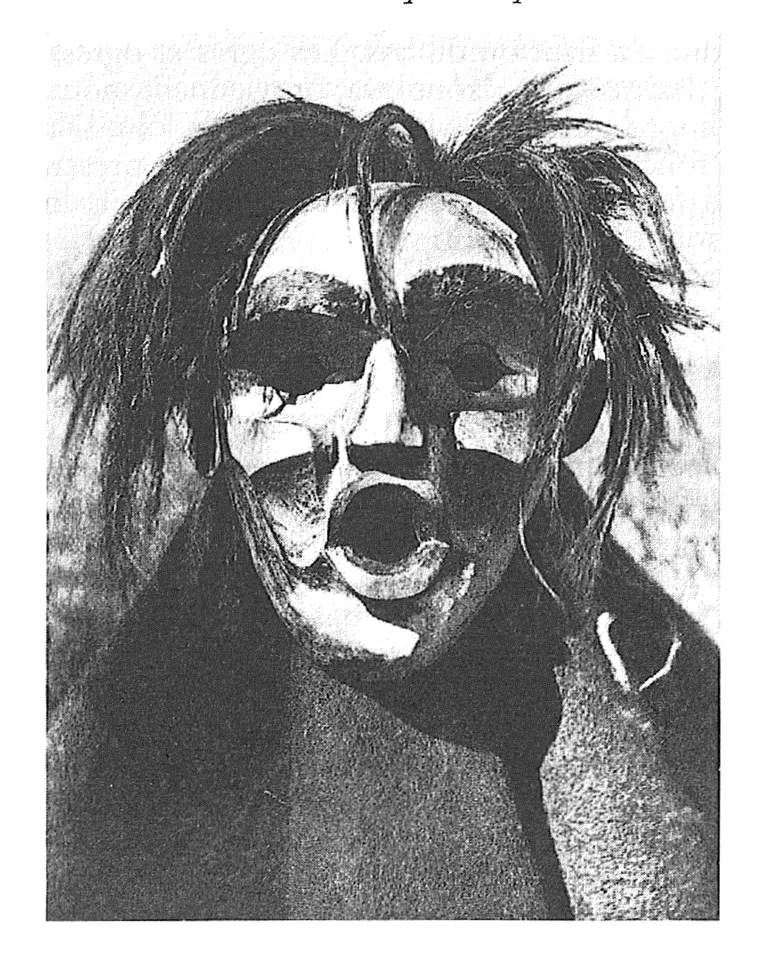
* Encore en 1986, au cours d'un potlatch célébré le 21 juin à Campbell River, les masques xwéxwé sont blancs et leurs porteurs enveloppés d'un drap blanc. Diapositives (don Wolfgang Jilek) à la photothèque du Laboratoire d'anthropologie sociale. (Note de 2005-2006.)

expressions plastiques — ces trois ordres de phénomènes, si hétérogènes qu'ils paraissent, sont fonctionnellement liés. De ce fait, ils deviendront justiciables du même traitement.

Or, il suffit d'avoir énoncé *a priori* les conditions auxquelles devrait satisfaire ce masque idéal pour reconnaître son existence réelle. À partir d'exigences purement formelles, nous n'avons rien fait d'autre, en effet, que décrire et restituer, avec tous ses caractères plastiques, le masque dit dzonokwa que possèdent les Kwakiutl, en même temps que beaucoup d'autres au nombre desquels figure, ne l'oublions pas, sous le nom de xwéxwé, le masque swaihwé emprunté aux Salish. D'ailleurs, les récits kwakiutl à tournure légendaire établissent une connexion entre les deux types : le héros d'un de ces récits, qui réussira la conquête pacifique des masques xwéxwé, est le fils de l'être surnaturel Dzonokwa ; et son pouvoir magique tient surtout à la faculté qu'il a de crier comme son ascendant.

D'une façon générale, le terme Dzonokwa désigne une classe d'êtres surnaturels, le plus souvent femelles, mais, quel que soit leur sexe, dotés de fortes mamelles. Nous emploierons donc surtout le mot au féminin. Les Dzonokwa vivent au plus profond des bois ; ce sont des géantes farouches, aussi ogresses, qui ravissent les enfants des Indiens pour les manger. Pourtant, elles entretiennent avec les humains des relations ambiguës, tantôt hostiles, tantôt empreintes d'une certaine complicité. La statuaire kwakiutl se plaît à représenter la Dzonokwa ; on en connaît de très nombreux masques que leurs traits caractéristiques permettent facilement d'identifier.

Ces masques sont noirs, ou bien, dans leur décor, la couleur noire prédomine. Ils ont le plus souvent une garniture de poils noirs figurant les cheveux, la barbe, la moustache (dont s'ornent même les exemplaires féminins) et leurs porteurs s'enveloppaient d'une couverture noire ou d'une fourrure d'ours au pelage sombre. Au lieu de protubérants et écarquillés comme ceux des masques swaihwé, les yeux sont percés au fond d'orbites creuses, ou mi-clos. En fait, l'aspect concave ne se limite pas aux yeux : les joues aussi sont creuses, et d'autres parties du corps quand on représente Dzonokwa en pied. Un mythe kwakiutl met en scène un héros qui « vit dans un cours d'eau un rocher creusé de cuvettes [...]. Il vit que les trous étaient les yeux d'une Dzonokwa [...]. Il plongea dans l'eau, dans les yeux de Dzono-



Danseur masqué, personnifiant Dzonokwa (Kwakiutl).

kwa ». Selon un autre mythe, le crâne d'une Dzonokwa servit de baignoire. Des plats cérémoniels, parfois énormes, représentent l'ogresse. Le plat principal est creusé dans le ventre du personnage couché sur le dos, jambes repliées. Il s'accompagne d'un véritable service de table dont les pièces creuses figurent respectivement le visage, les seins, l'ombilic et les rotules.

La bouche des masques et des autres effigies n'est pas grande ouverte, mais, au contraire, froncée par la moue que fait le monstre en émettant son cri caractéristique « uh ! uh ! ». Cette position des lèvres exclut que la langue sorte ou soit même visible ; mais, à défaut de langue pendante, toutes les statues qui représentent Dzonokwa lui prêtent des seins fortement pendants, jusqu'à terre dit-on parfois tant ils sont gros.

On se souvient que, d'après les Salish, les prototypes des masques swaihwé proviennent du ciel ou du fond de l'eau,

c'est-à-dire du haut ou du bas. Les ogres et ogresses, prototypes des masques dzonokwa, proviennent, nous l'avons dit, des montagnes ou de la forêt, donc du loin. D'un point de vue fonctionnel, les masques swaihwé représentent les ancêtres fondateurs des plus hauts lignages : ils incarnent l'ordre social, en opposition avec les Dzonokwa qui sont des esprits asociaux, et non pas des ancêtres — par définition, auteurs des générations qui les suivent —, mais des ravisseurs ou des ravisseuses d'enfants, qui mettent en péril cette continuité. Au cours des danses, un personnage masqué cherche à aveugler les swaihwé à coups de lance (*supra*, p. 885, 890). Comme on l'expliquera plus bas, Dzonokwa est aveugle ou affligée d'une vue déficiente (*infra*, p. 929), et elle cherche elle-même à aveugler, en leur collant les paupières avec de la résine, les enfants qu'elle ravit et porte dans sa hotte — alors que les masques swaihwé sont transportés dans des paniers. Enfin, si les masques swaihwé ne paraissent jamais au cours des rites sacrés de l'hiver, les masques dzonokwa y participent de droit.

C'est le lieu de rappeler que les Kwakiutl divisaient l'année en deux moitiés. Le système des clans prévalait pendant celle dite *bakus*, comprenant le printemps et l'été. Après un carnaval de quatre jours appelé *klasila* et au cours duquel se produisaient les masques ancestraux, s'ouvrait la période *tsetseka*, qui occupait l'automne et l'hiver. D'une période à l'autre, les noms propres, les chants et même leur style musical changeaient. L'organisation clanique profane cédait la place aux confréries religieuses. Un système social particulier entrait en vigueur, défini par les rapports que les individus étaient censés entretenir avec le surnaturel. Pendant cette période hivernale, entièrement consacrée aux rites, chaque confrérie procédait à l'initiation de ceux que leur naissance et leur rang qualifiaient pour y postuler.

Le village se scindait alors en deux groupes. Les non-initiés formaient un public auquel les initiés se donnaient en spectacle. Encore faut-il distinguer deux catégories principales parmi ces derniers. La classe supérieure comprenait les confréries des Phoques et des Cannibales, et chacune se subdivisait en trois grades qu'on mettait douze ans à parcourir. Un peu en dessous des deux grandes confréries se situait celle de l'esprit de la guerre. Les Pinsons ou Passereaux, qui constituaient la classe inférieure et comprenaient peut-être aussi d'anciens initiés rendus à l'inactivité, se sub-

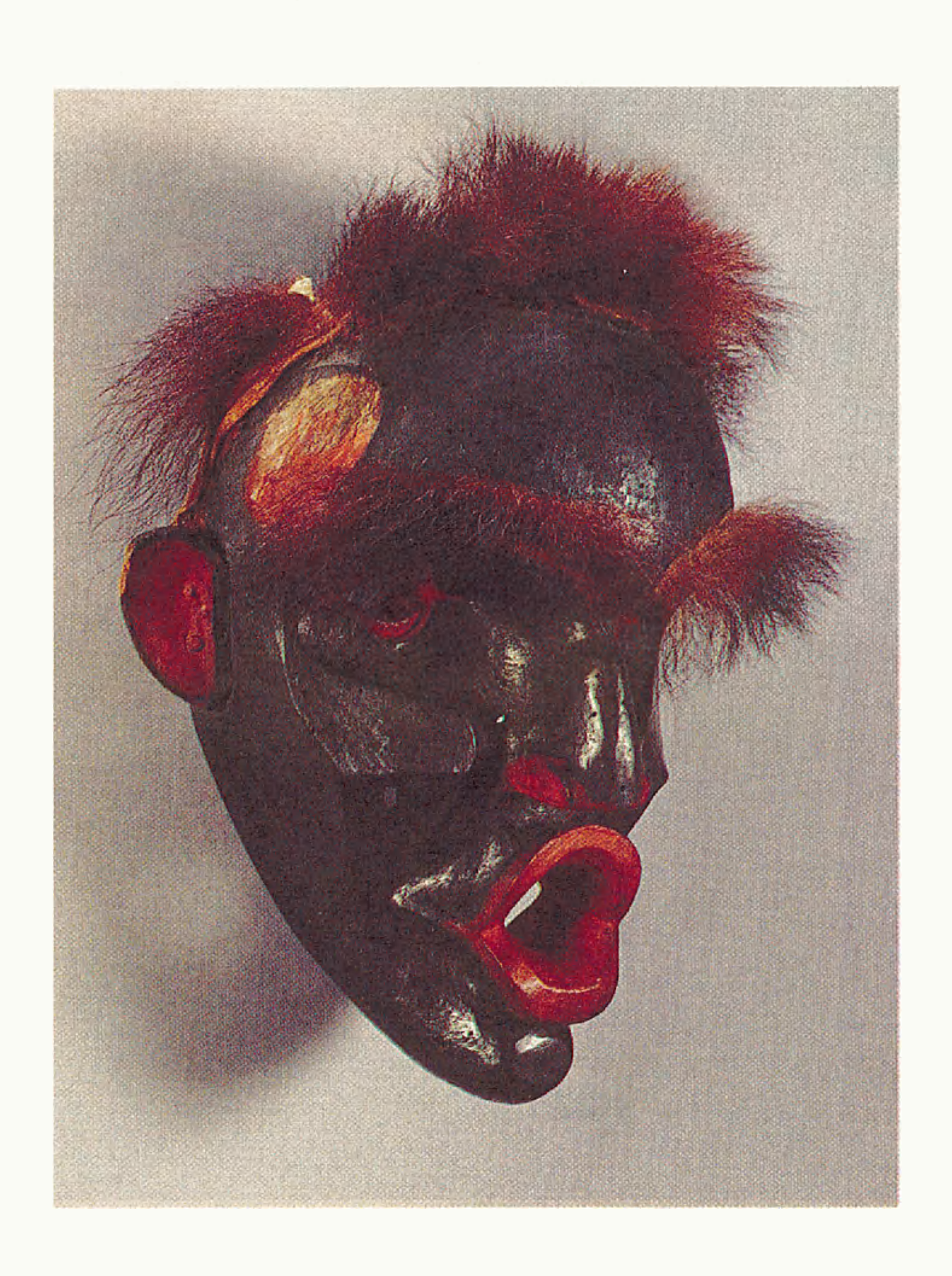
divisaient eux-mêmes, par ordre d'âge, en Macareux, Canards malards, Épaulards et Baleines. Des confréries parallèles regroupaient les femmes. Aux deux bouts de l'échelle, entre les Pinsons et les Phoques, un esprit de rivalité, d'hostilité même, régnait. Les rites d'initiation offraient un aspect théâtral : représentations tantôt dramatiques, tantôt proches du cirque, et qui exigeaient une savante mise en scène comportant des truquages, des acrobaties et des tours de prestidigitation.

Dans ce système complexe dont on s'est borné à esquisser les grandes lignes, le masque dzonokwa, qui appartenait à la confrérie des Phoques, jouait un rôle mineur mais prescrit. Le danseur qui le portait feignait d'être endormi ou tout au moins somnolent. Une corde, tendue depuis son siège jusqu'à la porte, lui permettait de se déplacer à tâtons. Aussi ce personnage arrivait-il toujours un peu en retard pour assister au carnage auquel le nouvel initié dans la confrérie des Cannibales faisait mine de se livrer. Les chants rituels glorifient la puissance de l'ogresse : « Voici la grande Dzonokwa qui ravit les humains dans ses bras, qui provoque les cauchemars et les évanouissements. Grande porteuse de cauchemars ! Grande dame qui nous fait évanouir ! Terrible Dzonokwa ! » Et pourtant, elle est trop assoupie pour danser, se trompe d'itinéraire en contournant le foyer et trébuche ; il faut la reconduire à son siège où elle s'endort aussitôt. Chaque fois qu'éveillée elle ne participe pas activement à la cérémonie et qu'on pointe le doigt vers elle, elle retombe dans son sommeil. On ne saurait imaginer une conduite plus contraire à celle des danseurs swaihwé (ou xwéxwé) qui, chez les Salish, pointent eux-mêmes le doigt vers le ciel pour montrer d'où ils viennent (au lieu qu'un tiers pointe le doigt vers la Dzonokwa là où elle est, et d'où elle ne veut pas bouger), et qui, chez les Kwakiutl mêmes, ne veulent pas, une fois lancés, s'arrêter de danser à moins qu'on ne les refrène (*supra*, p. 902 ; *cf.* aussi p. 894).

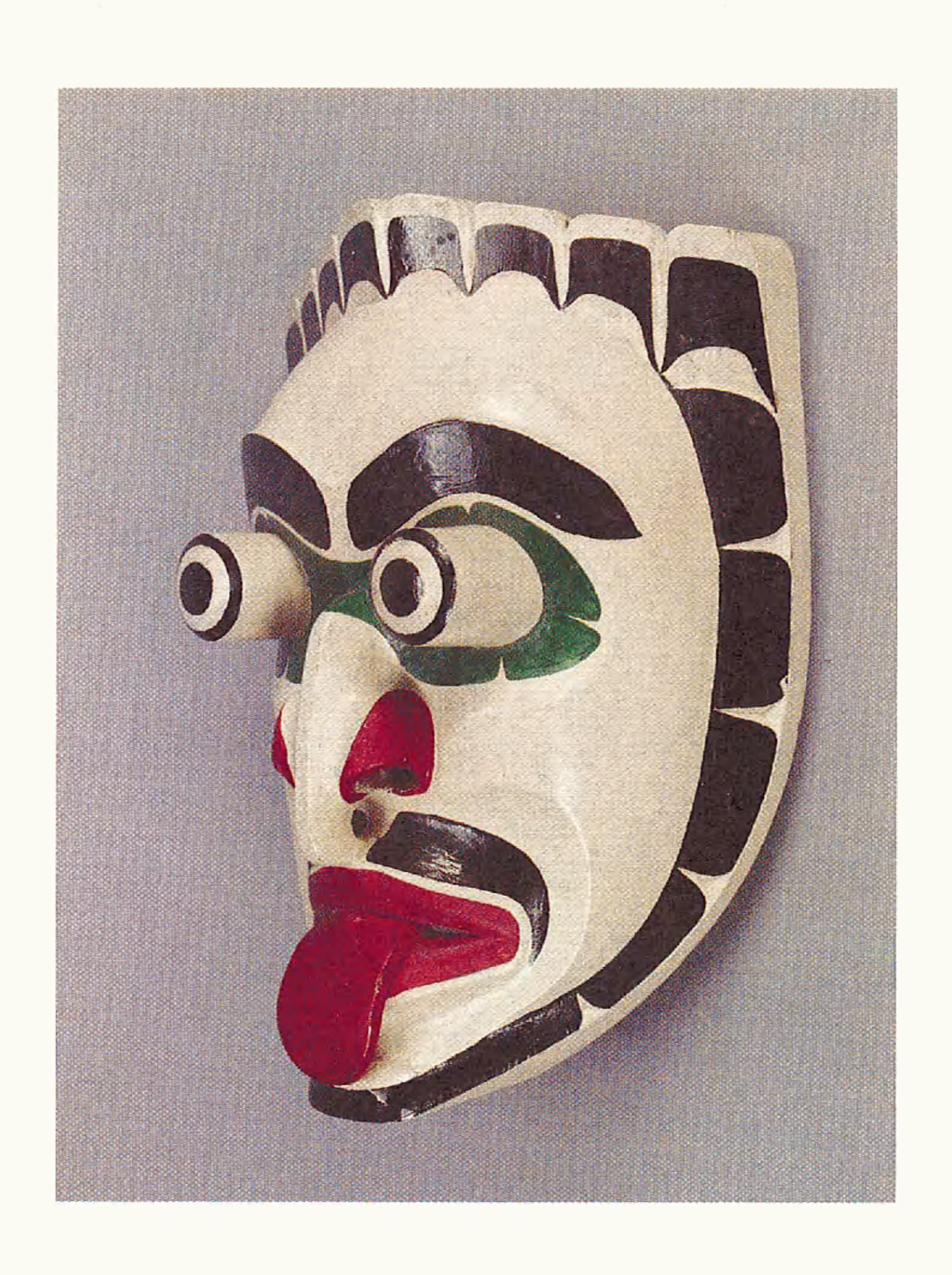
Si les Kwakiutl ont emprunté le masque swaihwé aux Salish, ceux-ci partagent avec ceux-là le personnage de Dzonokwa ou son équivalent. Les groupes du Fraser et les Comox de l'île l'appellent Sasquatch ou Tsanaq : noire géante aux sourcils broussailleux, aux yeux profondément enfoncés dans les orbites, avec une chevelure longue et épaisse, une bouche froncée aux grosses lèvres, des joues creuses tel un cadavre. Le porteur du masque s'enveloppait dans une



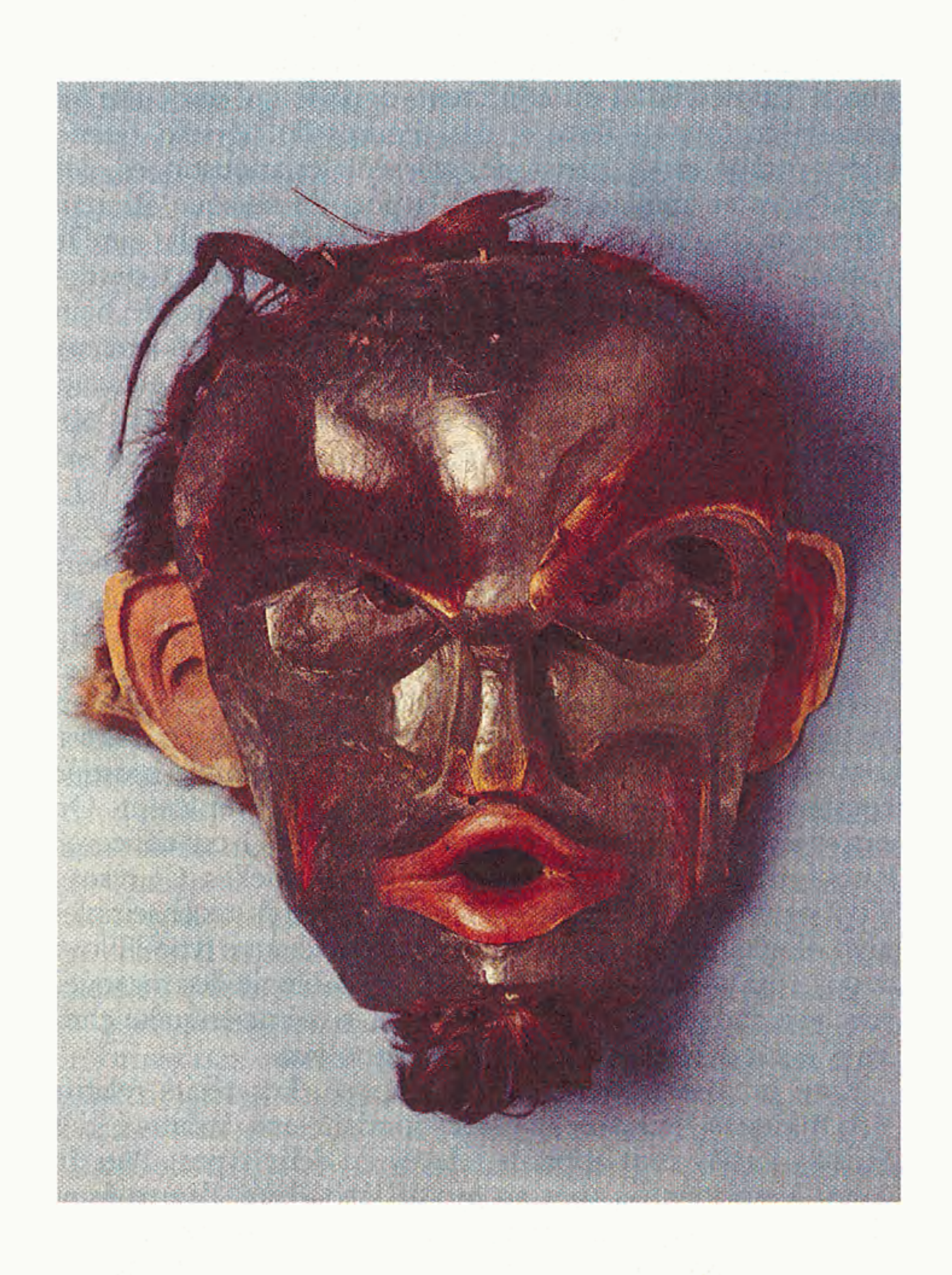
Masque swaihwé (Salish).



Masque de Dzonokwa (Kwakiutl).



Masque xwéxwé (Kwakiutl), par Willie Seaweed (v. 1873-1967), sculpteur kwakiutl.



Masque de Dzonokwa du type geekumhl (cf. *p. 931*).

couverture noire et chancelait près de la porte, comme s'il n'arrivait pas à lutter contre le sommeil. C'est évidemment le même personnage que la Tzualuch des Lummi, ogresse géante qui rôde pour enlever les enfants dans sa hotte ; et que la Tal de l'île et du continent, ogresse qui fait cuire les enfants au four de terre et des cendres de laquelle, quand elle y tombe et s'y consume, naissent les moustiques, ces cannibales en miniature. Or, si le port du masque donnait naissance à un privilège héréditaire, n'importe quelle famille pouvait l'acheter pourvu qu'elle en eût les moyens. Contrairement au swaihwé, privilège de quelques lignées de haut rang, l'achat du masque tal constituait pour des « nouveaux riches » un moyen onéreux, mais à tous autres égards facile, d'acquérir un statut social[2]. Les deux types de masques s'opposent donc aussi sous ce rapport.

V

Envisagés sous le seul angle plastique, le masque swaihwé, qu'on pourrait dire tout en saillies, et le masque dzonokwa, tout en creux, s'opposent ; mais en même temps, presque comme le moule et son empreinte, ils se complètent. On entrevoit qu'il en est peut-être de même pour ce qui concerne leurs fonctions sociales, économiques et rituelles. Ce réseau d'oppositions et de correspondances s'étend-il aux ensembles mythologiques respectivement associés à chaque type ? Nous avons déjà analysé et commenté la mythologie des masques swaihwé chez les Salish. Poursuivons la même enquête chez les Kwakiutl au sujet du masque dzonokwa.

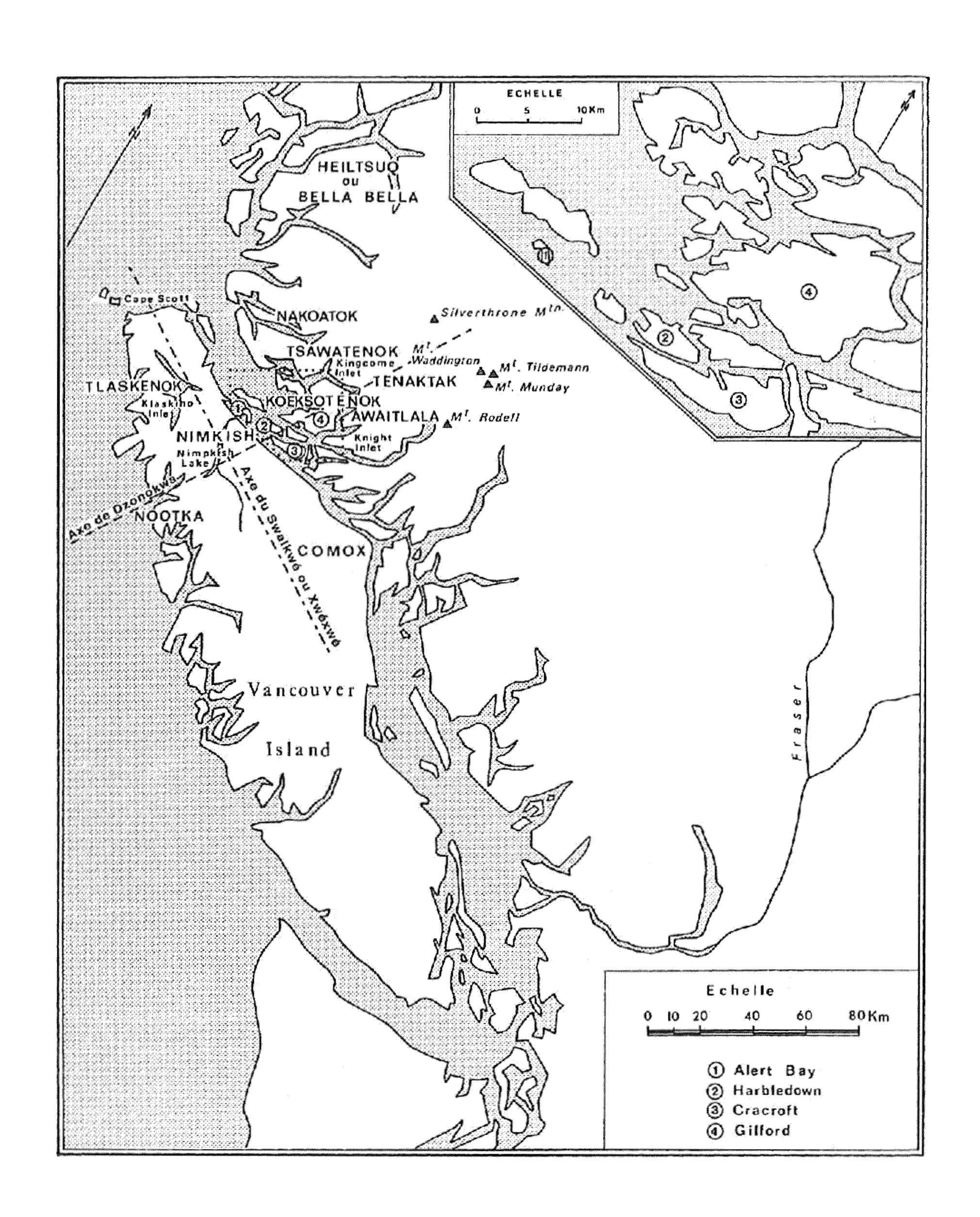
Une première constatation s'impose. Les récits relatifs aux masques xwéxwé — correspondant aux swaihwé des Salish — nous sont apparus relever de deux types : l'un du genre historique ou tout au moins légendaire, l'autre franchement mythique. Le premier type met en scène, pour ce qui est des Kwakiutl, les sous-groupes nimkish et koeksotenok ; et les Comox pour les Salish. En se plaçant au point de vue de ceux qui les racontent, ces histoires ont donc pour théâtre une zone centrale de l'île et de la côte continentale, et la partie de l'île située immédiatement au sud. Dans le cas des récits offrant le caractère de mythe, c'est le contraire : ils

se déroulent entre le pays nimkish et le cap Scott, c'est-à-dire entre la même zone centrale de l'île et sa partie la plus au nord. En regroupant ces deux remarques, on peut dire que les mythes d'origine des masques xwéxwé se déroulent entièrement sur un axe nord-sud.

En revanche, les mythes où figurent les Dzonokwa proviennent surtout de groupes kwakiutl approximativement distribués sur un axe est-ouest : Nakoaktok, Tsawatenok, Tenaktak, Awaitlala, Nimkish, Tlaskenok, auxquels il faut ajouter les Nootka septentrionaux. Plusieurs des noms de lieux recueillis par Boas font allusion au personnage de Dzonokwa ou se réfèrent directement à lui. Or, tous ces lieux-dits — un îlot en face de la rivière Nimkish, un site au fond de Seymour Inlet, diverses localités dans Knight Inlet où se déroulent les mythes qu'on va examiner — offrent une distribution analogue. En fait, le centre de gravité, si l'on peut dire, des mythes « à Dzonokwa » se situe dans Knight Inlet et ses alentours. Knight Inlet est le fjord le plus profond du pays kwakiutl ; il s'enfonce dans un massif montagneux dont les sommets culminent entre trois mille et quatre mille mètres, parfois plus haut : Silverthrone Mountain, et les monts Waddington, Tildemann, Munday, Rodell. Très loin vers l'est, c'est la région la plus redoutable et la plus difficile d'accès. Si donc les mythes du xwéxwé s'échelonnent entre deux pôles : le pays comox, c'est-à-dire le monde des étrangers, sinon même des ennemis, et le grand large qui est celui de l'inconnu, les pôles de l'axe transversal au précédent, sur lequel s'échelonnent les mythes de Dzonokwa, correspondent, d'une part, à la mer et, d'autre part, à la terre ferme dans ce qu'elle a de moins abordable et de plus effrayant.

Sans doute ces remarques sont sujettes à caution. Nos informations sur les Kwakiutl, pour riches qu'elles apparaissent quand on les compare à d'autres, sont loin d'être exhaustives, et on ne saurait exclure que, dans la réalité, la distribution des mythes et des noms géographiques soit moins tranchée. Mais, même en n'accordant aux enquêtes de Boas et à celles de ses continuateurs qu'une valeur de sondage, il n'en est pas moins significatif qu'elles permettent de répartir les mythes se rapportant aux deux types de masques sur des axes aux orientations contrastées.

La mythologie proprement dite des masques xwéxwé nous a paru assez pauvre. Celle des masques dzonokwa est très riche, et, pour nous guider dans ce dédale, un classement



Carte du pays kwakiutl avec les « axes » respectifs des mythes à Dzonokwa et à Xwéxwé.

préliminaire s'impose. Les mythes recensés se distribuent entre deux types extrêmes, qu'en donnant aux mots un sens tout relatif on peut qualifier de faible et de fort. Commençons par illustrer le premier type.

Les Nimkish racontent que, pour faire taire un enfant qui pleurait sans discontinuer, on le menaça de l'ogresse. En pleine nuit, l'enfant se sauva et Dzonokwa le ravit. Elle l'entraîna sous la terre ; on l'entendait crier, mais on ne pouvait pas le rejoindre. Après de vains efforts, on abandonna les recherches. L'ogresse emmena l'enfant loin dans l'intérieur du pays. Mais la petite victime était rusée : sous prétexte d'administrer à sa gardienne un traitement magique destiné à l'embellir, l'enfant la tua et la fit brûler sur un bûcher. De retour au village, il raconta son aventure. On se rendit chez Dzonokwa et on s'empara de toutes ses richesses : baies en conserve, viande séchée, fourrures... Le père du jeune héros les distribua au cours d'un potlatch.

Un mythe des Awaitlala, qui vivaient loin dans l'intérieur, sur la rive droite de Knight Inlet, débute à Hanwati, vers le bas du fjord qu'une famille décida de remonter en bateau pour pêcher. Mais les saumons mis à sécher disparaissaient les uns après les autres. Les parents reprochèrent aigrement sa paresse à leur jeune fils : s'il s'était imposé les épreuves prescrites aux garçons de son âge, il aurait peut-être obtenu la protection d'un esprit qui aiderait les siens à défendre le fruit de leur labeur.

Piqué au vif, le garçon prit des bains rituels. Un esprit lui apparut et l'éduqua. Il lui donna aussi des pierres rondes, avec lesquelles le jeune garçon, devenu robuste, réussit à tuer les voleurs de poissons qui n'étaient autres qu'une bande de Dzonokwa. Dans leur demeure, le héros et son père découvrirent deux ogresses encore fillettes et des richesses amoncelées : viande, fourrures d'ours et de chèvres sauvages, baies séchées, plus tous les saumons volés. Ils transportèrent ce butin, ainsi que les petites Dzonokwa, jusqu'à un village qui semble être celui d'un groupe kwakiutl sur la côte orientale de l'île Vancouver, au-delà du territoire des Awaitlala. Le père prit Dzonokwa comme nom cérémoniel ; il invita « toutes les tribus », leur offrit un banquet, et, quand l'animation fut à son comble, produisit les Dzonokwa qu'il avait tenues cachées. Toute l'assistance se sentit comme intoxiquée par leur présence ; le jeune homme mit cette condition à profit et tua beaucoup de gens. Aux quelques survivants,

il distribua peaux et fourrures. De retour au pays, il érigea devant sa maison quatre statues de Dzonokwa pour commémorer ses hauts faits.

C'est aussi à Hanwati que se déroule un mythe des Tenaktak, voisins des Awaitlala au fond de Knight Inlet. Un chasseur et sa femme, qui campaient pour pêcher à l'entrée du fjord, entendirent et virent pendant la nuit une forme indistincte qui découvrait la toiture de leur abri pour voler les poissons mis à sécher au-dessous. L'homme prit son arc et tira. Touchée, la créature tomba dans les buissons, mais elle réussit à s'enfuir.

Le lendemain matin, le chasseur suivit ses traces et découvrit le cadavre d'un être bizarre pourvu de gros seins pendants et d'une bouche arrondie aux lèvres lippues. C'était un Dzonokwa mâle (sur cette bizarrerie anatomique, *cf. supra*, p. 912). Les époux remontèrent le fjord jusqu'à leur village. Le jour suivant, des Indiens qui se dirigeaient en sens inverse aperçurent sur la rive rocheuse une grande Dzonokwa femelle tout en larmes. Ils retournèrent au village, racontèrent ce qu'ils avaient vu, et le chasseur comprit que la créature pleurait son congénère disparu. Les jeunes hommes, très excités, voulurent tout de suite aller à sa recherche, mais les témoins firent de leur mieux pour les en dissuader : « Ses yeux sont énormes, expliquèrent-ils ; on dirait qu'un feu y brûle. Sa tête est aussi grosse qu'un coffre à provisions. » Les jeunes hommes partirent cependant, trouvèrent la Dzonokwa, la questionnèrent ; elle leur dit qu'elle avait perdu son fils. Craignant sa vengeance, les garçons se sauvèrent.

Au village vivait un jeune homme physiquement disgracié, modeste, silencieux. Il écouta le rapport de ses camarades, se leva sans mot dire et partit dans sa petite pirogue. À son tour, il interrogea la Dzonokwa qui promit d'enrichir celui qui lui rendrait son fils. Il la conduisit à l'abri du chasseur, et suivit la piste jusqu'au cadavre que la Dzonokwa emporta dans sa demeure, accompagnée du héros.

La maison était très vaste, remplie de provisions dont la géante fit don à son protégé. C'étaient des peaux tannées, de la viande de chèvre séchée, et un masque qui la représentait. Elle ressuscita le cadavre de son fils avec une eau magique puisée dans un bassin, et en aspergea le héros disgracié qui devint beau garçon. Mais il était triste, dit-il à sa protectrice, d'avoir perdu ses parents. Elle lui promit qu'il saurait leur rendre la vie. Le héros revint au village avec toutes ses

richesses, célébra le premier rituel d'hiver, ressuscita son père et sa mère avec l'eau magique de la géante. Le lendemain, devant tout le village, il exécuta la danse de la Dzonokwa dont les richesses lui permirent de fêter ses invités et de les couvrir de cadeaux. À ce moment, le chasseur du début de l'histoire intervint ; il revendiqua la danse, conquise, affirma-t-il, au prix du sang versé. « Non pas, répliqua le héros, c'est à moi seul que Dzonokwa l'a donnée. Elle ne m'a pas dit de la remettre au meurtrier de son fils. » Depuis, l'inimitié et la jalousie règnent entre les descendants des deux hommes.

Les Awaitlala et les Tenaktak racontent aussi, et presque dans les mêmes termes, qu'autrefois une femme vivait seule avec son fils. Nuit après nuit, leurs provisions de saumon disparaissaient. La femme se fit un arc et des flèches à pointe barbelée, se mit en embuscade, vit Dzonokwa qui soulevait la toiture ; elle tira et la blessa aux seins. La géante s'enfuit, poursuivie par l'héroïne qui la trouva morte dans sa maison et trancha la tête du cadavre. Elle préleva le crâne, y baigna son fils comme dans une cuvette. Ce traitement lui donna une vigueur peu commune. Plus tard, le garçon triompha de monstres divers, dont une Dzonokwa qu'il changea en pierre.

Autre groupe kwakiutl, les Tsawatenok habitaient au nord de Kingcome Inlet. Un de leurs mythes met en scène une princesse qui, peu après la puberté, aimait courir les bois au risque d'être enlevée par « Dzonokwa de la forêt ». En effet, elle rencontra un jour une grande et forte femme qui l'invita chez elle en bégayant, car elle était affligée d'un trouble d'élocution. La géante admira les sourcils épilés de la jeune fille. Celle-ci lui promit de la rendre aussi belle et reçut, pour prix anticipé de ce service, les vêtements magiques de l'ogresse qui n'étaient autre que ses habits de puberté. La princesse amena Dzonokwa à son village où, sous prétexte de la confier au barbier, on appela un guerrier qui la tua avec un marteau et un ciseau de pierre. Sur ordre de la princesse, on décapita et brûla le cadavre. Tout le village se rendit à la demeure de l'ogresse, remplie de richesses telles que peaux, fourrures, viande séchée et graisse. Le père de l'héroïne s'appropria un masque à visage humain surmonté d'un aigle dans son aire, nommé « masque au nid de la donneuse de cauchemars » (*cf. supra*, p. 915). Ces événements s'étaient déroulés pendant la saison profane. On distribua les provisions de la Dzonokwa, et le clan, auteur de ces largesses, devint le premier de rang. C'est depuis cette époque qu'au

temps de leur puberté, les jeunes filles revêtent les parures en laine de chèvre de la Dzonokwa. Nous reviendrons sur cette conclusion.

Les Nakoaktok de la côte continentale, en face de la partie nord de l'île, racontent que douze enfants jouaient sur la plage en mangeant des moules. Ils repoussèrent durement une fillette qu'ils méprisaient parce qu'elle était affligée d'un bec-de-lièvre*. La petite aperçut une Dzonokwa qui s'approchait, portant sa hotte. Certaine d'être capturée la première, elle s'arma d'une coquille de moule, s'en servit pour fendre la hotte au fond de laquelle elle se trouvait, et se laissa tomber à terre, suivie de cinq autres enfants.

Rentrée chez elle, Dzonokwa se prépara à faire cuire les six victimes qui restaient. Une jolie femme, enracinée jusqu'à la taille dans un coin de la cabane, leur enseigna un chant magique pour endormir l'ogresse ; les enfants n'auraient plus qu'à la pousser dans le feu. C'est ce qui se passa en effet. Quand les enfants de Dzonokwa rentrèrent, la jolie personne leur dit de se mettre à table. Les autres enfants, qui s'étaient cachés, les raillèrent de manger le corps de leur mère, et les petits ogres s'enfuirent. Les rescapés déterrèrent leur protectrice surnaturelle et la ramenèrent au village.

Terminons cette revue des formes faibles par les Heiltsuq ou Bella Bella, proches des Kwakiutl par la langue et la culture, établis sur la côte continentale entre Rivers Inlet et Douglas Channel, face à la partie sud des îles de la reine Charlotte[1]. Ils disent qu'une fillette, qui pleurait sans arrêt, avait été confiée à sa grand-mère dans l'espoir que celle-ci saurait la calmer. Une Dzonokwa prit l'apparence de la vieille et ravit l'enfant. En chemin, la fillette arracha et laissa tomber les franges de sa robe. On suivit la piste jusqu'au sommet d'une haute montagne où habitait l'ogresse. Elle était absente, on délivra la fillette. De retour, Dzonokwa constata sa disparition et se mit à sa poursuite. Elle rejoignit la troupe des libérateurs ; pour la neutraliser ils se mordirent la langue et crachèrent le sang dans sa direction. Elle protesta qu'elle aimait l'enfant et souhaitait rester auprès d'elle. Comme gage de ses bonnes intentions elle donna ses danses au chef. On réussit non sans peine à la chasser.

* Sur le sens de cette infirmité, *cf.* notre article : « Une préfiguration anatomique de la gémellité », *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 1978, p. 369-376.

D'autres mythes heiltsuq mettent en scène Dzonokwa sous un autre nom : celui de Kawâka, qu'elle porte parfois dans ce dialecte. Profitant d'une épidémie meurtrière, cette ogresse volait les cadavres, et même les hommes valides qu'elle paralysait en projetant sur eux des étincelles jaillies de ses yeux. Ceux-ci étaient comme des trous. Un Indien voulut identifier les voleurs. Il se laissa enlever par l'ogresse et réussit à s'enfuir. Le village fit la guerre aux Kawâka. On les tua tous et toutes et on brûla leurs corps, tandis que le héros s'emparait de leurs trésors consistant en plaques de cuivre, fourrures et viande séchée. Ainsi enrichi, il devint un grand chef. Les Heiltsuq connaissent aussi des versions peu différentes des mythes précédemment examinés. Nous les avons discutées ailleurs et, de toute façon, elles n'ajouteraient pas grand-chose au présent dossier. Passons donc aux versions fortes, qui proviennent surtout de l'île Vancouver.

Limitrophes des Nootka, les Tlaskenok habitaient au nord de l'île, sur la côte occidentale. Un de leurs mythes relate la visite d'une famille à un village situé sur la rive de Klaskino Inlet opposée à celle où elle résidait. Une ogresse ravit tous ses enfants, qu'elle avait d'abord aveuglés en collant leurs paupières avec de la résine. La mère des petits disparus pleura si fort que la morve coula de son nez jusqu'à terre ; un enfant en naquit. Devenu grand, il partit à la recherche de ses frères, rencontra une dame enracinée (*supra*, p. 926) qui lui apprit où, pour se rendre invulnérable, l'ogresse avait caché son cœur. Le héros la tua sous prétexte de l'embellir (*supra*, p. 925), mais elle ressuscita aussitôt après. Il la fit enfin mourir pour de bon, ressuscita ses frères et monta au ciel.

Toujours dans l'île, les Nimkish ont un mythe relatif à la descendance du premier homme qui vécut sur terre après le déluge. Son fils réussit à épouser celle qu'il aimait, en surmontant les épreuves censées mortelles que son futur beau-père lui imposait. Ils eurent un fils nommé Géant, maître des masques dzonokwa, et marié pour un temps à la fille du Soleil. Leur fils préside aux remous qui agitent l'océan.

Ces mythes des Kwakiutl de l'île ont des affinités certaines avec ceux de leurs voisins nootka, dont on possède des versions plus cohérentes. Chez ces Indiens, l'ogresse s'appelle Malâhas. Elle vola et tua, dit-on, les enfants d'une femme en les fumant au-dessus du foyer ; leur mère acquit

un autre fils né de sa morve, qui se mit en quête de l'ogresse. Un jour qu'il avait grimpé dans un arbre, celle-ci vit son reflet dans l'eau, s'en éprit, découvrit la cachette du jeune homme, voulut l'épouser. À plusieurs reprises, il la tua sous prétexte de l'embellir, mais elle ressuscita chaque fois, tant qu'il n'eut pas découvert et transpercé son cœur logé à l'extérieur de son corps. Le héros ressuscita ses frères en urinant sur leurs cadavres. Puis il monta au ciel afin, dit-il, d'y rencontrer son père. Là, il rendit d'abord la vue à deux vieilles aveugles en échange d'un itinéraire, arriva à destination, séjourna un temps chez son père et redescendit sur terre pour y introduire les poissons et mettre le monde en bon ordre. Il atterrit à Dza'wadé, « lieu des poissons-chandelles », quelque part du côté de Knight Inlet, libéra les poissons emprisonnés, et épousa la fille du chef local qui le mit en garde contre son père. Celui-ci chercha, en effet, à faire mourir son gendre en le soumettant à toutes sortes d'épreuves. Mais le jeune homme eut le dessus, tua son persécuteur, et abandonna sa femme pour entreprendre une longue pérégrination au cours de laquelle il triompha d'adversaires, les transforma en animaux divers, et donna une anatomie normale à un couple d'humains incapables de procréer parce qu'ils portaient leurs organes sexuels sur le front. Il anima enfin des figurines de bois, origine de l'humanité actuelle.

Pour le comparatiste, ces formes fortes offrent un intérêt d'autant plus grand qu'on les retrouve à peine modifiées en Amérique du Sud. Elles semblent donc appartenir à une strate très archaïque de la mythologie du Nouveau Monde. Ce n'est pas ici notre problème, qui est plutôt de justifier la répartition des mythes à Dzonokwa en deux groupes. Nous avons appelé faibles les versions qui traitent exclusivement de démêlés avec l'ogresse, fortes celles qui les font suivre d'une visite du héros au ciel où, de façon expresse ou implicite, un conflit l'oppose à son beau-père, le plus souvent identifié au Soleil. Que le mythe l'affirme ou le sous-entende, c'est en effet pour épouser la fille du Soleil que le héros entreprend son ascension. Dans ces versions, il a donc affaire à deux protagonistes féminins : d'abord l'ogresse, créature chthonienne ou ayant une affinité avec le monde souterrain, que sa cécité ou sa vue déficiente met du côté de la nuit ; ensuite la fille du Soleil, créature céleste que son domicile et son ascendance placent du côté du jour. Cela étant admis,

on prêtera attention, chez les Tenaktak déjà cités (*supra*, p. 924-925), à un mythe dont les variantes opèrent une synthèse remarquable de ces deux aspects.

Il y avait autrefois un jeune garçon couvert de croûtes et d'ulcères. Comme son mal était contagieux, son père, chef du village, décida de l'abandonner pour le bien des autres habitants. Sa grand-mère, prise de pitié, lui laissa un peu de feu et quelques provisions. Le malheureux resta seul. Soudain, un petit enfant lui sortit de l'estomac, révéla qu'il était la cause de son infirmité, et demanda à son « père » de le nommer Croûte-de-Plaie. L'enfant miraculeux créa les poissons à partir d'aiguilles de conifère ramassées sur les tombes de ses tantes. Mais, bientôt, tous les poissons disparurent. Croûte-de-Plaie se mit en embuscade, vit la voleuse qui n'était autre que Dzonokwa. Il tira des flèches dans ses gros seins pendants, la prit en chasse, rencontra la fillette de l'ogresse qui le conduisit jusqu'à sa demeure. Dzonokwa était là, grièvement blessée. Le héros consentit à la soigner et à la guérir non sans l'avoir d'abord tourmentée, et il reçut en remerciement la fillette comme épouse, de l'eau magique et des richesses en quantité.

De retour au village après une absence qu'il croyait courte mais qui avait duré quatre ans, il trouva les ossements de son père mort depuis. Sa femme Dzonokwa ne pouvait les voir, « car ces créatures ont les yeux profondément enfoncés dans les orbites », ce qui les rend pratiquement aveugles*. Il lui fallut donc chercher le squelette à tâtons ; elle le ressuscita par contact. Croûte-de-Plaie se lassa bientôt de sa femme ; des canards garrots le transportèrent sur sa demande au ciel. Il arriva chez Soleil et Lune qui lui donnèrent leur fille en mariage. Plus tard, il redescendit sur terre avec son épouse céleste, y retrouva son père et sa première femme, naturellement jalouse de sa rivale. La mésentente régna d'abord entre les deux femmes, puis elles se réconcilièrent. Malgré cela, le héros voulut retourner au ciel avec sa seconde épouse, mais il s'endormit pendant le vol et se tua en tombant. Restèrent seuls ensemble sur terre son père et la bru de celui-ci, la femme Dzonokwa.

* Raison pour laquelle les figurations traditionnelles de Dzonokwa ont les orbites creuses ou les yeux mi-clos (*supra*, p. 912-913). Les sculpteurs contemporains semblent avoir perdu tout intérêt pour ce caractère essentiel de l'ogresse. Ils la représentent avec les yeux grands ouverts, sans doute pour accentuer son aspect méchant[2].

On connaît deux autres versions de ce mythe, recueillies, aussi par Boas, d'un même informateur mais à trente-deux ans d'intervalle[3]. Selon la plus ancienne, après que le héros fut retombé du ciel et eut péri, sa femme Dzonokwa le ressuscita ; ils vécurent sur terre comme de bons époux. Dans l'autre version, où l'enfant malade et abandonné par les siens est une fille (ce qui rend un peu plus plausible qu'un rejeton lui sorte des entrailles), les deux femmes de Croûte-de-Plaie, qui se détestaient, le quittèrent. Il se tua en cherchant à rejoindre au ciel celle qu'il préférait. Son beau-père le Soleil le ressuscita, et il reprit la vie conjugale avec son épouse céleste.

Ainsi, le problème de la médiation impossible entre des pôles trop éloignés — représentés respectivement par l'épouse terrestre et nocturne, et par l'épouse céleste et lumineuse — reçoit, dans chaque version, une solution différente. Médiateur inefficace, le héros se trouve finalement disjoint des deux pôles qu'il avait cru pouvoir unir et il meurt (version 1) ; ou bien il se disjoint définitivement d'un des pôles et reste conjoint à l'autre qui est, selon les cas, le pôle terrestre (version 2) ou le pôle céleste (version 3). Irréalisable, l'union simultanée avec des épouses trop distantes l'une de l'autre contraste de façon frappante avec le mariage à bonne distance d'une femme, rendu possible, dans les mythes salish du Fraser, par le masque swaihwé reçu en dot de son frère. Ce mariage réussi met fin à une intimité presque incestueuse entre les germains, comme ici le mariage rompu entraîne, dans une version, une intimité presque incestueuse entre le beau-père et sa bru. J'ai souligné ailleurs l'analogie qu'offre l'histoire de Croûte-de-Plaie avec les mythes grecs d'Adonis, tels que M. Marcel Detienne les a réinterprétés[4]. Mais c'est sur une autre analogie, interne cette fois aux mythes américains, qu'il convient d'insister ici. Car, dans tous ceux analysés depuis le début de ce livre, le héros puant, décrit couvert d'ulcères dans la vallée du Fraser aussi bien qu'au nord de Knight Inlet, l'enfant criard, l'adolescent laid ou indolent jusqu'à la fainéantise, ou bien encore vif mais désobéissant, et qui donc, pour des raisons diverses ici et là, se montre insupportable aux siens, c'est toujours le même personnage dont seule change l'apparence, puisque les mythes se contentent de transposer tantôt au physique, tantôt au moral, la tare, signe inversé de son élection.

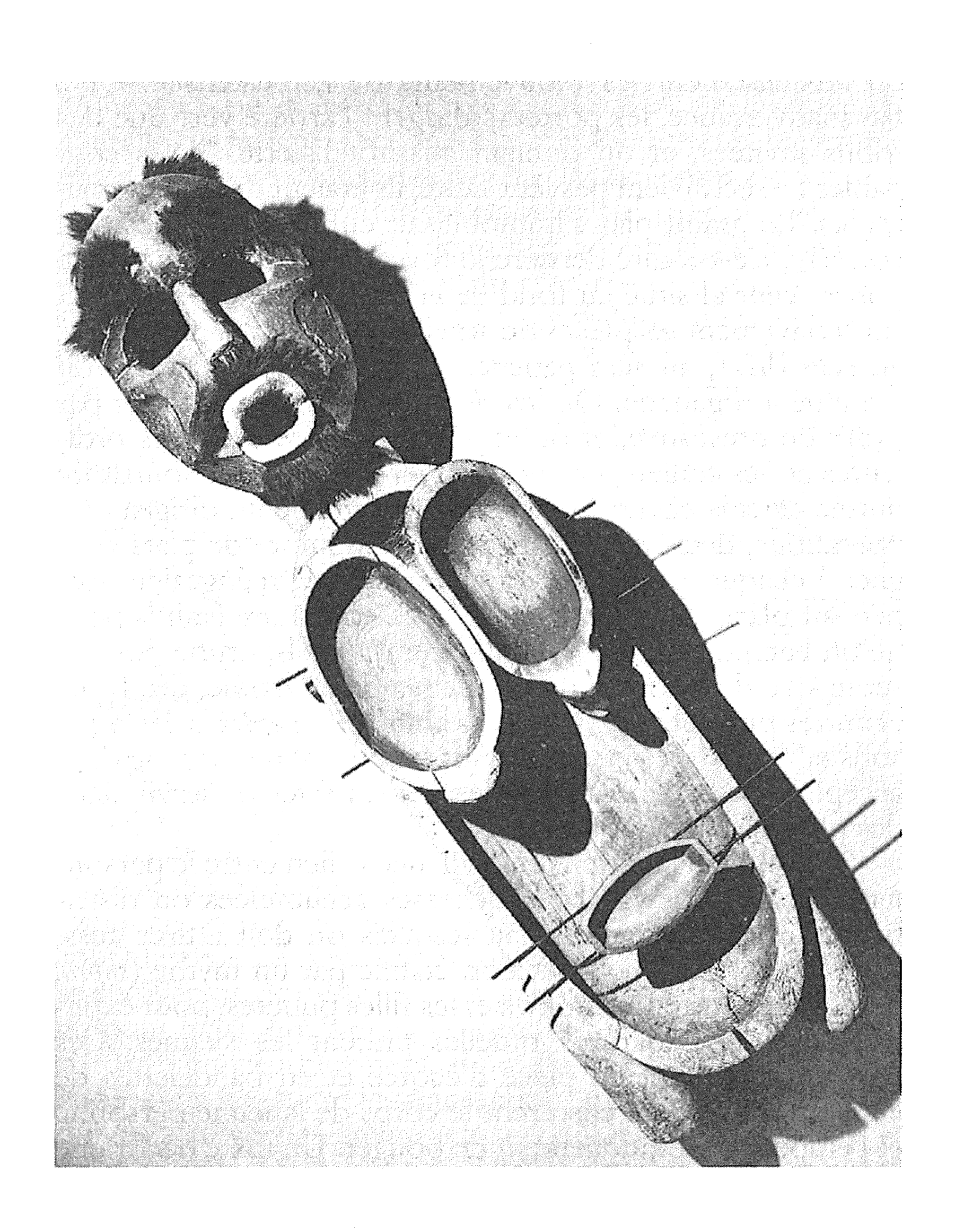
VI

Chez les Kwakiutl méridionaux, Dzonokwa paraît aussi dans les potlatch. Le figurant qui la représente porte une hotte où sont entassées des plaques de cuivre ouvragées d'un type qui sera décrit plus tard (*infra*, p. 971-972), et que nous appellerons désormais simplement « cuivres ». Il les remet au chef au fur et à mesure des besoins de celui-ci. Au moment le plus solennel, le chef revêt lui-même un masque de Dzonokwa dit geekumhl[1]. L'exécution en eﬆ plus soignée ; elle prête à la géante, au lieu de son expression ﬆupide habituelle, un visage ferme et plein d'autorité. Le chef portant le masque incarne Dzonokwa ; c'eﬆ donc elle qui met en vente ou donne les cuivres entiers, ou qui les découpe préalablement en morceaux avec un ciseau de bois dur dont, souvent, le pommeau sculpté la représente aussi.

En effet, tous les mythes relatifs à Dzonokwa font d'elle la détentrice de richesses fabuleuses qu'elle offre spontanément à ses protégés, ou dont les humains s'emparent après l'avoir tuée ou mise en fuite. Il exiﬆe une autre façon de les obtenir : Dzonokwa a un bébé, qui ne pleure jamais, prétend-elle avec orgueil (à la différence des enfants qu'elle ravit). Quiconque réussirait à la surprendre avec son rejeton, et à faire crier celui-ci en le pinçant, recevrait de l'ogresse des présents merveilleux : pirogue magique, eau de jouvence et rayon de mort. Quand on visite Dzonokwa à l'improviﬆe, on la trouve souvent occupée à creuser une pirogue dans un tronc d'arbre ; mais, en raison de sa cécité ou de sa mauvaise vue, elle troue immanquablement son ouvrage. Cette maladresse surprend d'autant moins que le personnage semble lié à la terre : si Dzonokwa vole à chaque occasion les poissons des Indiens, c'eﬆ qu'elle eﬆ elle-même démunie des produits de l'eau. Telles que les mythes les décrivent, ses richesses semblent exclusivement d'origine terreﬆre : cuivres, fourrures, peaux tannées, graisse et viande de quadrupèdes, baies séchées : « Oh, que de richesses on voyait là ! Mais pas de nourriture provenant des fleuves et des rivières [...] car tout ce qu'elle avait, c'était de la viande séchée pour offrir à ses invités. » Pourtant, il eﬆ fait parfois mention d'une

« Dzonokwa de la mer » ; un plat cérémoniel la figure à côté de trois autres représentant des poissons, dans une maison dont l'esprit ancestral, peint sur la façade, est une baleine. Mais les textes mentionnent aussi une « Baleine de la forêt ». Dans les deux cas, l'assignation paradoxale d'un être terrien ou marin à la région naturelle opposée semble se référer, moins à la terre ou à la mer prises absolument, qu'à un monde souterrain dont nous verrons que l'entrée s'ouvre loin vers le nord, au plus profond de l'océan.

Il existe des sculptures monumentales à l'image de Dzonokwa. Une statue haute de plus de sept mètres la montre les bras grands ouverts, pour recevoir les présents de mariage dus par la famille de la femme. Nous avons déjà mentionné les plats gigantesques, creusés dans l'abdomen d'une ogresse haute de deux mètres ou plus, représentée couchée sur le dos, genoux fléchis. Des plats plus petits occupent l'emplacement du visage, des seins et des rotules. Toutes ces parties du corps, normalement convexes, deviennent donc autant de concavités (*supra*, p. 912-913). Un texte admirable et peu cité de Barrett précise qu'on n'aime pas être servi dans de tels plats[2]. Quand ils savent que leurs hôtes les sortiront, les invités se préparent à toutes les éventualités. Chacun se pare d'ornements et de peintures corporelles qui lui donnent un aspect effrayant, s'assied selon son rang et guette l'arrivée du plat avec des sentiments mélangés, faits pour partie d'appréhension, pour partie d'hostilité. Vient le moment où les jeunes hommes du clan de l'hôte, poussant des exclamations rituelles, soulèvent le plat qui était resté caché au-dehors et l'introduisent dans la maison ; la tête, dont le fils du chef chevauche le cou, apparaît dans l'ouverture de la porte. Aussitôt, l'orateur de la tribu du rang le plus élevé exige que les porteurs fassent halte. En chantant, il promet une fête : « pour que la tête de Dzonokwa soit pointée dans notre direction, car nous sommes la tribu la plus haute de rang ». Les jeunes hommes soulèvent à nouveau le plat, reprennent leur progression, et l'orateur de la seconde tribu les arrête à son tour, en promettant lui aussi une fête. Le même incident se répète jusqu'à ce que toutes les tribus invitées aient parlé. On dépose alors le plat avec la partie arrière vers la porte, sauf si l'une des tribus est trop pauvre pour s'engager. En ce cas, on pointe l'arrière dans sa direction. Une bagarre s'ensuit entre les hôtes et leurs invités qu'ils ont ainsi déshonorés. Les offensés essayent de jeter au feu un des



Ensemble de plats cérémoniels représentant Dzonokwa, longueur 259 cm (Kwakiutl).

plats accessoires, ou bien les adversaires cherchent à se faire tomber les uns les autres dans le plat principal : injure suprême qui frappe à jamais d'indignité celui ou ceux « qui furent lavés dans le plat de cérémonie ». Aussi surveillait-on anxieusement les mouvements de cet ustensile. Que, par inadvertance, les porteurs dirigent l'arrière vers une des tribus invitées, et on donnait aussitôt l'alerte. Si les coupables ne rectifiaient pas leur faute, ils étaient durement maltraités. Le grand plat s'immobilisait enfin dans la position correcte, c'est-à-dire derrière le foyer, la tête pointée vers le poteau central situé au fond de la maison. Le chef frappait successivement les pièces du service correspondant à la tête, au sein droit, au sein gauche, à l'ombilic, au genou droit et au genou gauche. On les répartissait entre les tribus par ordre de préséance, et on apportait ensuite des plats ordinaires et des cuillers, pour distribuer à la ronde la nourriture puisée dans la cavité abdominale. Un intendant dirigeait les opérations, décidant et annonçant le nombre de plats assignés à chaque groupe de convives. Ceux-ci mangeaient très peu sur place, la majeure partie de la nourriture était là pour qu'on l'emporte. Dans les plats cérémoniels, on ne pouvait servir que du phoque, de la baleine, de la graisse, des fruits et autres produits végétaux. Les animaux terrestres, les poissons et coquillages étaient exclus comme aliments vulgaires, acceptables seulement dans les petites fêtes et servis dans des plats d'usage quotidien.

Tous ces faits mettent en évidence le lien entre le personnage de Dzonokwa et les richesses accumulées ou distribuées. Il en est d'autres, sur lesquels on doit attirer aussi l'attention. Ainsi, la connexion établie par un mythe (*supra*, p. 925-926) entre Dzonokwa et les filles pubères, pour expliquer que leurs parures rituelles imitent les siennes. Ces parures consistent en pièce d'écorce et en bandelettes de laine de chèvre, qui enserrent le corps de la jeune personne et l'empêchent pratiquement de bouger. Un texte décrit une princesse dans cette condition ; elle porte alors un nom de circonstance dont le sens est : « Assise-Immobile-dans-la-Maison ». En effet, elle se tient accroupie, immobile, les genoux pressés contre la poitrine. Son repas quotidien se réduit à quatre petits morceaux de saumon séchés, humectés avec un peu d'huile, que la femme chaman qui prend soin d'elle lui glisse entre les lèvres ; sa boisson consiste en un peu d'eau aspirée au moyen d'un tube d'os. Pour garder la

bouche petite elle doit l'ouvrir le moins possible et, quand elle boit, se contenter de quatre succions pour ne pas prendre d'embonpoint ; ensuite seulement, on lui permet de manger en mastiquant avec lenteur. Tant que dure sa réclusion, elle ne peut se laver qu'un jour sur quatre. Au bout d'un mois, on la libère de ses bandelettes, on lui épile les sourcils (*supra*, p. 925) et on lui coupe les cheveux. La femme chaman dépose les bandelettes sur les branches d'un if.

Si le père de la princesse possède un cuivre, il place ce précieux objet à la droite de sa fille pour que, plus tard, elle obtienne facilement ceux qu'elle apportera sur son dos à son futur mari. Le chant rituel de la jeune fille pubère s'adresse à ses futurs prétendants : « Tenez-vous prêts, ô vous, les fils des chefs de toutes les tribus ! Me voici ; mon père fera de mon mari un grand chef, car je suis moi-même maîtresse [...] Moi, la maîtresse, je viens pour être votre épouse, ô princes des chefs des tribus ! Je suis assise sur des cuivres, et je possède maints titres et privilèges qui seront conférés par mon père à mon futur époux... »

Chez les Kwakiutl, en effet, le mariage, comme l'a montré Boas, constituait une sorte d'achat conduit selon les mêmes principes et les mêmes règles que celui d'un cuivre. Toutefois, ajoute cet auteur, il ne faudrait pas en conclure que le mari achète seulement sa femme. Le clan de celle-ci achète aussi son droit sur les enfants à naître de l'union qui va être célébrée, et le gendre n'acquiert rien pour lui-même, mais pour ceux-ci. Quand ils naissent, la famille de la femme offre au mari des paiements plus considérables que ceux qu'elle a reçus en livrant la jeune épousée. Ces contre-prestations sont destinées à « racheter » la femme ; de telle sorte que, si elle décide de rester avec son mari, ce soit de plein gré et, pour ainsi dire, gratis. Le gendre réplique donc souvent par un nouveau paiement, pour s'assurer un droit sur son épouse. Le lien entre les transactions matrimoniales et celles qui portent sur les cuivres ressort aussi du fait qu'avant et après le mariage, la femme s'efforce d'amasser des cuivres ; elle en attache quatre au sommet d'un bâton qu'elle offre à son mari.

Ces usages éclairent la raison pour laquelle Dzonokwa donne aux filles pubères le costume rituel qui fut d'abord le sien. Mythes et rites nous ont révélé deux aspects de la personnalité de l'ogresse. C'est d'abord une ravisseuse d'enfants, mais c'est aussi la détentrice et la donatrice des

moyens du potlatch, au premier rang desquels figurent les cuivres. Un masque articulé en trois parties dévoile, quand on les écarte par un jeu de ficelles, un fond de cuivre qui apparaît ainsi comme l'essence intime de l'ogresse.

Or, en atteignant la nubilité, c'est-à-dire l'âge du mariage, la jeune fille devient comparable à Dzonokwa, et cela à un double titre. Elle offre les cuivres à son futur mari, et elle lui ravit par anticipation les enfants à naître de leur union. Du point de vue de la famille de l'épousée, tout se passera, en effet, comme si les enfants devaient appartenir au groupe de la femme plutôt qu'à celui du mari. Vue dans une certaine perspective, l'opposition entre les deux rôles remplis par l'ogresse souligne son caractère asocial ; mais, dans une autre perspective, la jeune fille remplit donc un rôle social et une fonction économique qui la font apparaître comme une Dzonokwa *apprivoisée* : en entrant dans l'état conjugal, elle se conduit vis-à-vis des siens à la façon de Dzonokwa, tout en inversant le sens des échanges à leur profit. L'ogresse ravit leurs enfants aux humains et, de bon ou de mauvais gré, elle leur cède les cuivres ; au contraire, la jeune épousée enlève les cuivres à sa famille, et lui apporte les enfants.

Cette présentation des faits explique l'affinité postulée par les mythes entre Dzonokwa et la jeune fille en âge de se marier, mais, en mettant l'accent sur le droit maternel, elle paraît contredire les vues qui prévalent actuellement sur l'organisation sociale des Kwakiutl. La plupart des auteurs estiment, en effet, que ces Indiens avaient une règle de descendance indifférenciée, infléchie par une orientation patrilinéaire nettement marquée. Nous croyons toutefois que la véritable nature des institutions kwakiutl n'a pas été comprise par les observateurs et les analystes, et que les deux principes, matrilinéaire et patrilinéaire, y sont en concurrence active, à tous les niveaux. Le problème est trop vaste pour qu'on le traite ici, et nous préférons reporter à plus tard sa discussion approfondie. Elle fait l'objet du chapitre II de la deuxième partie (*infra*, p. 990). Si notre interprétation est exacte, c'est plutôt vis-à-vis de ses alliés que la femme se conduit en Dzonokwa véritable : ravissant à son mari les enfants à naître, et lui donnant en échange les richesses matérielles et immatérielles dont les cuivres sont à la fois la substance et le symbole.

De même, chez les Salish, les masques swaihwé, source et symbole de richesse, étaient transmis par la femme à son

mari. C'est de cette façon, on l'a vu (*supra*, p. 885 et *cf. infra*, p. 989-990), que le masque s'est répandu des groupes de la vallée du Fraser jusqu'aux Musqueam de l'estuaire, puis le long de la côte au nord et au sud et, en face, dans l'île Vancouver. Par le même mécanisme, les gens de l'île l'ont transmis aux Kwakiutl méridionaux.

En revanche, le lien entre swaihwé et richesses, si manifeste chez les Salish, s'inverse chez les Kwakiutl qui prêtent à leur masque xwéxwé une fonction diamétralement opposée. Ces masques sont, en effet, avares ; et ils empêchent les spectateurs de s'enrichir au lieu de les y aider (*supra*, p. 902, 906). Après les considérations qui précèdent et qui nous ont permis de voir en Dzonokwa le principe de toutes les richesses, un rapport de corrélation et d'opposition apparaît donc entre les deux types de masques et les fonctions respectives que les deux groupes leur assignent. La formule canonique de ce rapport peut être énoncée comme suit[3] :

Quand, d'un groupe à l'autre, la forme plastique se maintient, la fonction sémantique s'inverse. En revanche, quand la fonction sémantique se maintient, c'est la forme plastique qui s'inverse.

Récapitulons, en effet. Sous la seule réserve des différences stylistiques, tous les caractères plastiques des masques swaihwé se retrouvent dans les masques xwéxwé des Kwakiutl, mais ceux-ci fonctionnent à l'opposé des autres, étant, au lieu de généreux, avares. Au contraire, le masque dzonokwa, dispensateur de richesses comme le swaihwé, et qui, comme lui, transfère ces richesses de la famille de la femme à celle du mari, offre des caractères plastiques qui, jusqu'aux moindres détails, constituent une inversion systématique de ceux des masques swaihwé (*supra*, p. 911).

La preuve est ainsi faite que des êtres en apparence aussi différents que le swaihwé salish et la dzonokwa kwakiutl, que nul n'aurait songé à comparer, ne sont pas interprétables chacun pour son compte et considérés à l'état isolé. Ce sont les pièces d'un système au sein duquel ils se transforment mutuellement. Comme il est vrai des mythes, les masques, avec les mythes qui fondent leur origine et les rites où ils comparaissent, ne deviennent intelligibles qu'à travers les rapports qui les unissent. La couleur blanche des parures du swaihwé, la couleur noire du masque dzonokwa, les yeux protubérants de l'un et concaves de l'autre, la langue pen-

dante et la bouche aux lèvres froncées signifient moins chacun pris à part, qu'ils n'ont un sens, pourrait-on dire, diacritique. L'attribution de chaque trait à tel ou tel être surnaturel est fonction de la façon dont, au sein d'un panthéon, ces êtres s'opposent les uns aux autres pour mieux assumer des rôles complémentaires.

Ici pourrait s'arrêter l'analyse, puisqu'elle n'avait d'autre objet que cette démonstration. Il est cependant permis d'élargir le paradigme et, en prolongeant la recherche, d'atteindre un ensemble encore plus vaste au sein duquel prend place celui qu'on vient de délimiter.

VII

Dzonokwa possède le cuivre, et les mythes racontent comment les humains l'obtinrent d'elle et purent ainsi donner les premiers potlatch. Mais d'où vient le précieux métal ? D'autres mythes le précisent en révélant le lieu où certains individus favorisés du sort purent accéder, y recevoir le cuivre, et d'où ils le rapportèrent à leurs concitoyens sans passer par l'intermédiaire de l'ogresse.

Les Kwakiutl se représentaient la mer comme un fleuve immense coulant vers le nord. C'est aussi au nord (d'autres textes disent à l'ouest ; en tout cas, au grand large) que s'ouvre l'entrée du monde souterrain où les âmes des morts rejoignent les esprits surnaturels. Quand la marée baisse, la mer emplit le monde souterrain ; elle le vide quand elle remonte. Sur ce monde à la fois aquatique et chthonien, peuplé de monstres et d'animaux marins, règne une divinité puissante : Komogwa, maître de toutes les richesses. Son palais est entièrement fait de cuivre ainsi que le mobilier, entre autres le canapé sur lequel il allonge sa forme corpulente (la plupart des mythes le décrivent comme un gros invalide) et son bateau. Il a des plongeons pour gardiens, des phoques pour serviteurs, et il possède des provisions inépuisables.

Une princesse aveugle, perdue en mer par ses esclaves, accosta un jour chez lui après une navigation périlleuse au gré des flots. Le fils du dieu l'épousa et lui rendit la vue grâce à une eau miraculeuse. Quatre fils leur naquirent. Devenus

grands, ils retournèrent dans leur famille maternelle, transportés par un bateau magique fait de cuivre et qui se déplaçait tout seul, comblés de cuivres et d'autres présents.

Selon un autre mythe, une princesse fut accordée par ses parents à un étranger de fière allure, qui se révéla être un ours. Une prisonnière de ce Barbe-Bleue la mit en garde : qu'elle s'abstienne de consommer la nourriture de son époux, et surtout, qu'elle se refuse à lui. Mais un jour, vaincue par le sommeil, la princesse se laissa prendre un baiser ; aussitôt une barbe lui poussa jusqu'à la poitrine. La malheureuse réussit à se sauver dans l'unique bateau de l'ogre. Le courant l'entraîna jusqu'à la côte, en face de celle où demeurait son ravisseur. Il y avait là une maison ; elle y entra. Un personnage couché sur le dos l'accueillit, l'épousa et la débarrassa de ses poils superflus. C'était Komogwa, dont la demeure s'appelle Maison-du-Bonheur. La jeune femme commença, en effet, par y être heureuse, et elle donna à son mari quatre enfants, alternativement garçons et filles. Mais elle finit par se languir des siens ; compatissant, Komogwa la renvoya à son village avec des cuivres précieux, d'énormes provisions de bouche, des plats de cérémonie et divers présents. Les mythes kwakiutl relatent d'autres visites à Komogwa dont le héros est un chaman en quête de pouvoirs surnaturels, ou un jeune homme qui cherche la mort parce qu'on l'a humilié. Dans les deux cas, il se laisse glisser ou entraîner au fond des eaux, et il arrive chez Komogwa rendu infirme par une blessure que le visiteur seul parvient à guérir. Il reçoit en récompense des richesses et des dons magiques, et s'en retourne chez lui.

Revenons un moment à la princesse barbue du second mythe. Ses aventures se déroulent sur un axe horizontal avec, d'un côté, la terre ferme où la retient son mari ours, de l'autre le grand large où l'accueille le dieu marin. À cette histoire d'une femme entre deux hommes, une autre fait pendant, relative à un homme entre deux femmes, et qui se déroule sur un axe vertical, entre la terre (et même le ciel puisqu'elle met en scène un oiseau) et le monde chthonien. Le chef d'un village côtier captura un jour un mystérieux cygne blanc qui exhalait une forte odeur de cuivre. Quand l'oiseau se transforma en femme, il l'épousa bien qu'elle se refusât à dire qui elle était et d'où elle venait. Un jour, elle entraîna son mari loin dans l'intérieur des terres, sous prétexte de lui faire épouser une seconde femme, fille d'un per-

sonnage chthonien. Par l'orifice lui servant à communiquer avec l'extérieur, celui-ci tendit au visiteur un bébé et un pot de chambre plein d'urine. Le héros, rebuté par la perspective de devoir transporter pendant des mois sur son dos cette fiancée infantile, déclina poliment l'offre. Mal lui en prit, car il lui eût suffi d'asperger le bébé avec le contenu du pot pour le transformer en gracieuse demoiselle. La première femme réprimanda son mari, mais en fait, elle se souciait moins d'obtenir une co-épouse que de s'assurer la possession des peaux de caribou constituant la dot, prestement mises en lieu sûr. Elle s'en servit pour transformer le bateau de son mari en sous-marin ; ce qui lui permit de conduire son mari chez Komogwa, qu'on apprend alors être son père. Elle lui apportait les biens terrestres dont il est dépourvu : perches de sapin, racines et radicelles, rameaux de conifères*... En effet, Komogwa possède les saumons, mais non les matières ligneuses indispensables pour construire des barrages de pêche. Le héros séjourna chez son beau-père, puis s'en retourna chez les siens avec sa femme et son fils, chargé de somptueux présents.

Trois aspects de ces mythes retiendront surtout l'attention. Une des princesses accueillies chez Komogwa était frappée de cécité ; et l'on nous dit aussi que Komogwa se nourrit d'yeux humains dont les premiers propriétaires, peut-on supposer, devinrent aveugles de ce fait. Les mythes de la côte du Pacifique parlent souvent d'un enfant surnaturel qui, chaque nuit, arrache pour les manger les yeux des habitants du village où il se trouve. Selon les Tsimshian, voisins des Kwakiutl, cet enfant était le fils d'un prince et d'une divinité lacustre. Ses manœuvres criminelles firent périr toute la population, sauf son père et la sœur de celui-ci. Accablée de reproches par le prince son mari, la Dame du lac lui promit de le rendre très riche, et elle transforma sa belle-sœur en Dame Richesse, personnage dont nous reparlerons bientôt ; tous ceux, dit-elle, qui entendront pleurer son enfant deviendront riches. Le frère et la sœur se séparèrent, allant lui vers le nord, elle vers le sud. Quant à la Dame du lac, changée en sirène, elle élut domicile au fond des mers.

* Comparer au Japon le mythe où le dragon marin Ryûgpu remercie le héros de lui avoir apporté du bois ou des branches de pin (A. Rocher, *Les Figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, thèse, université Stendhal-Grenoble III, 1988, vol. I, p. 572). (Note de 2005-2006.)

On connaît un mât sculpté haida qui se dressait à Tanu, et dont une copie, de facture indigène, orne l'entrée du musée de Victoria[1]. Entre autres figures mythiques, il représente un « chef de mer » aux yeux pendants : ses yeux lui sortaient chaque nuit des orbites ; à l'heure des repas, ses amis les remettaient en place pour qu'il puisse voir ce qu'il mangeait. Tels que le sculpteur les imagine, les yeux inutilisables, figurés par de petits visages, tombent jusqu'aux pieds du personnage au bout de longs pédoncules. Rien ne peut mieux contraster avec les yeux ardents des masques swaihwé, solidement fixés sur leur base cylindrique comme pour souligner qu'à l'inverse des yeux humains qu'on arrache ou des yeux du « chef de mer » qui se décrochent, ils sont, eux, inamovibles. Or, les masques swaihwé constituent, pour un frère, le moyen de bien marier sa sœur (*supra*, p. 888-889) ; entendons, de la marier de façon raisonnable, dans un groupe étranger, mais voisin.

En revanche, tous les mythes construits directement ou indirectement sur le thème des villageois aux yeux désorbités semblent se référer à un mariage trop éloigné, que ce soit avec Komogwa qui vit au bout du monde, ou avec la Dame du lac qui réside au fond des eaux. Ces mariages risqués peuvent tourner à l'avantage ou au détriment de celui ou de celle qui les contracte ; mais nous ne sommes sans doute pas les seuls à concevoir la Fortune comme une déesse aveugle ou qui rend aveugle. Même si l'on juge ce rapprochement hasardeux, il n'en reste pas moins que la même inversion, déjà notée quand on passe des Salish aux Kwakiutl, se maintient entre ces deux peuples quand on l'envisage sous un autre angle : les Salish associent l'exogamie mesurée et l'enrichissement sage à la bonne vue, les Kwakiutl l'exogamie démesurée et l'enrichissement extravagant à la mauvaise*.

L'autre princesse n'est pas aveugle ; mais, mariée à un ours (ce qui est une autre forme d'exogamie outrée), elle y gagne une barbe, signe avant-coureur de son éventuelle transformation en Dzonokwa, personnage notable par sa pilosité. Quand le bateau de son mari accoste, elle ne peut

* On allongerait aisément la liste. Pour les Kwakiutl, Komogwa habite au fond des eaux ; leurs voisins immédiats, Comox, de la famille Salish, logent leur Kōmōkoaē en haut d'une montagne. Komogwa débarrasse une femme de sa barbe ; son homologue comox rend sa chevelure à une femme chauve, etc. (Note de 2005-2006.)

gravir la berge trop abrupte. Il la prend alors sur son dos, comme Dzonokwa les enfants qu'elle ravit, mais comme le héros du mythe suivant se refusa à le faire pour son épouse infantile. Puis le mari ours, portant sa femme, se hisse le long d'une puissante racine de conifère dégagée par le ravinement, et qui descend jusqu'à la mer (alors que, dans l'autre mythe, les racines sont précisément ce qui manque aux richesses de Komogwa). Toutes ces indications suggèrent que Komogwa, Dzonokwa et les humains forment système. Chaque terme s'y définit par la possession de deux types de richesses et la carence d'un troisième. Komogwa a le cuivre et les poissons, mais pas les produits forestiers. Dzonokwa a ceux-ci et le cuivre, mais elle est privée des poissons qu'elle doit voler aux humains. Enfin, les humains ont les poissons et les produits forestiers, mais, jusqu'à ce qu'ils l'obtiennent de Komogwa ou de Dzonokwa, ils n'ont pas le cuivre :

	Cuivre	*Produits forestiers*	*Poissons*
Komogwa	+	–	+
Dzonokwa	+	+	–
Humains	–	+	+

Ce système triangulaire, associant et opposant à l'humanité deux types d'êtres surnaturels, explique probablement les affinités qu'on relève entre Komogwa et Dzonokwa. L'un et l'autre sont des cannibales, et il existe une Dzonokwa de la mer, bien que le personnage soit d'essence terrestre ; mais, même logée au sommet d'une montagne, elle y vit dans un lac très profond en compagnie d'otaries et de loutres de mer. En vérité, Dzonokwa fait surtout figure de personnage chthonien, et on peut en dire autant de Komogwa, décrit comme un esprit qui réside au fond de la mer, mais parfois aussi, comme Dzonokwa, au fond des montagnes. D'ailleurs, une grande statue de Dzonokwa se dresse devant sa maison, dont les poteaux soutiennent des poutres sculptées représentant des otaries. À un Indien qu'il a accueilli, Komogwa donne, en le congédiant, des cuivres, un masque et un récipient, tous deux à l'image de Dzonokwa ; ou encore, selon une autre version, un mât sculpté représentant Dzonokwa dans sa partie inférieure.

Le dernier des trois aspects signalés plus haut nous retiendra davantage. Un mythe déjà résumé (*supra*, p. 939-940)



Dzonokwa de la mer, peinture sur papier, vers 1950, par Mungo Martin (1880-1962), artiste kwakiutl.

attribue à Komogwa une fille : princesse qui se présente d'abord sous la forme d'un cygne sentant le cuivre et qui, plus tard, ayant repris son apparence humaine, met au monde des jumeaux de sexes opposés.

La fillette meurt en enfance, et le garçon exhale la même odeur que sa mère. Cette princesse se confond-elle ou non avec la fille que d'autres traditions prêtent à Komogwa, il est difficile de le savoir. Que ce soit la même ou une autre, elle se nomme alors Kominâga, « la Riche Dame », épouse et complice de Baxbakwalanuxsiwaé, « le Cannibale qui vit à l'extrémité du monde septentrional ». À ce titre, elle joue un rôle important lors de l'initiation dans la confrérie des Cannibales qui est, on s'en souvient (*supra*, p. 914) la plus haute des sociétés secrètes chez les Kwakiutl.

L'odeur de cuivre, marque distinctive de la fille et du petit-fils de Komogwa, est dite en kwakiutl *kîlpala*, terme aussi appliqué à l'odeur du saumon. On retrouve par ce biais la relation d'équivalence entre cuivre et saumon qui ressortait déjà des mythes salish (*supra*, p. 898-899), mais il y a plus à tirer de ce rapprochement. Les mythes salish de l'île sur

l'origine des masques swaihwé assimilent l'odeur caractéristique d'un des protagonistes et le bruit du sistre qu'il porte : en effet, selon les versions, cette odeur ou ce bruit risquent d'effrayer les saumons (*supra*, p. 885). Quant aux mythes salish du Fraser et de la côte, ils ont pour héros un garçon atteint d'une lèpre malodorante : celui-ci pêche un saumon qui se change en grenouille, mettant ainsi le comble à son désarroi. Ou bien, c'est la maladie même qui s'échappe de son corps sous forme de grenouilles ; tandis que les Kwakiutl, dans un récit très semblable, font intervenir une crapaude guérisseuse et dispensatrice de cuivre (*supra*, p. 898). Ici, donc, un système quadripartite met en étroit rapport une odeur (partout décrite comme difficilement supportable, même quand elle émane d'une matière aussi recherchée que le cuivre : du gendre de Komogwa, il est dit qu'« il ne pouvait supporter la puissante odeur de son fils, car celui-ci empestait le cuivre »), le cuivre lui-même, les grenouilles, et les saumons. On reviendra bientôt sur cette association.

Que Kominâga soit la même fille de Komogwa que celle dont il est ailleurs question ou une autre, force est de constater qu'on ne sait pas grand-chose sur cette Riche Dame. Voisins et proches parents des Kwakiutl, les Heiltsuq ou Bella Bella l'appellent du même nom et sont un peu plus explicites. Ils racontent qu'une jeune femme marcha un jour dans des excréments d'ours. Dégoûtée, elle lança des injures à l'adresse de l'animal. Celui-ci parut aussitôt, et lui demanda quel genre d'excréments elle faisait elle-même pour oser critiquer les siens. Elle répondit avec aplomb que c'était de la nacre et du cuivre. Sommée d'en faire la démonstration, elle s'accroupit, prétendit déféquer et glissa sous elle un de ses bracelets. L'ours enthousiasmé l'épousa, et l'amena dans sa demeure dont les poteaux sculptés représentaient l'Oiseau-Tonnerre perché sur la tête d'une Kawâka (équivalent bella bella de Dzonokwa, *supra*, p. 927). La femme accoucha bientôt d'un ourson. Plus tard, ses frères réussirent à la délivrer et à s'emparer des accessoires servant à la « danse de l'ours cannibale ». De retour au village, l'aîné des frères et la sœur disparurent peu après ; puis ils revinrent, lui comme danseur cannibale, elle comme Kominâga.

Le mariage d'une femme surnaturelle avec le Cannibale-du-bout-du-monde ou celui d'une humaine avec un ours offrent, à des degrés divers, l'exemple d'une exogamie démesurée. Les Tlingit, qui possèdent le même mythe que les

Bella Bella (il est d'ailleurs connu de tous les peuples de la côte), ajoutent en guise de commentaire que, depuis lors, quand les femmes aperçoivent les traces de l'ours, elles le couvrent de louanges et le supplient de ne pas les ravir. À cette forme extrême d'exogamie s'oppose ce qu'on peut considérer comme sa limite inférieure : le rapprochement trop étroit d'un frère et d'une sœur, que les Bella Bella illustrent dans la phase finale de leur mythe. Les Bella Coola, qui sont des Salish isolés entre les Kwakiutl et les Bella Bella, ont une variante qui confirme cette interprétation. Selon eux, l'épouse de l'ours se transforma elle-même en une ourse meurtrière de tous les siens sauf son frère et sa sœur, qui réussirent à la tuer et devinrent des conjoints incestueux. En poursuivant l'enquête, nous retombons donc toujours sur le même thème : celui de l'arbitrage entre mariage trop proche et mariage trop lointain.

Si une certaine obscurité recouvre la fille de Komogwa ou « Riche Dame » des Kwakiutl, on est mieux renseigné sur le personnage de Dame Richesse qui lui correspond chez leurs voisins haida et tlingit. Les premiers l'appellent Djilaqons, principale des créatures surnaturelles qui hantent les sources des fleuves côtiers et qui sont les maîtresses des poissons. L'origine du clan haida des Aigles remonte à un ancêtre qui captura Djilaqons et l'épousa. Bien plus tard, des pêcheurs trouvèrent un jour dans le fleuve une grenouille à peau de cuivre ; ils la martyrisèrent, essayèrent vainement de la brûler, mais ce furent eux qui périrent. Djilaqons, portant une canne, parut alors. Comme les Kwakiutl le disent de Dzonokwa, elle bégayait : affligée donc d'un trouble de la communication acoustique, parallèle au trouble de la communication visuelle (ou qui le redouble dans le cas de Dzonokwa) connoté par une vue déficiente (*supra*, p. 914 et 929). Djilaqons fit tomber une pluie de feu qui détruisit le village des coupables et tous ses habitants. Sa fille, seule épargnée, recueillit dans les cendres des cuivres en quantité* ; cette riche dot lui permit d'épouser un prince avec qui elle alla s'établir en pays tsimshian (sur le continent, en face des îles de la reine Charlotte où vivent les Haida). Elle

* Il est notable que, dans les dialectes salish du bas Fraser (Halkomelem), le mot pour cuivre : *sqwal*, se rattache à une racine dont le sens est « cuit » ou « brûlé ».

contracta donc un mariage en pays étranger, certes, mais à bonne distance, comme ceux que, dans la réalité, les familles nobles recherchaient.

Djilaqons porte aussi le nom Skîl-dja'a-dai, « Dame-aux-Propriétés », et le mot *skîl* désigne par ailleurs un oiseau surnaturel. Nul ne l'a jamais vu, mais quiconque entend son bruit, semblable à celui d'une cloche ou de plaques de métal heurtées l'une contre l'autre, devient riche. La fortune est pareillement promise à celui qui voit Djilaqons, surtout s'il réussit à saisir un pan de son manteau ou s'il entend pleurer son enfant. Les Kwakiutl disent la même chose de Dzonokwa, quand on fait pleurer son enfant en le pinçant bien que sa mère prétende qu'il ne pleure jamais (*supra*, p. 931). Il semble donc que, chez ces Indiens, plusieurs des attributs habituels de Dame Richesse soient pris en charge par Dzonokwa — Dame Richesse au petit pied, dirait-on volontiers si ce n'était une géante —, et que la moindre importance accordée par eux à la Riche Dame s'explique de ce fait.

Les Haida et les Tlingit ont un équivalent de Komogwa, que les premiers nomment Qonoqada et les seconds Gonaqadet. Le statut du monstre marin appelé Wasgo par les Haida est moins net, bien que, comme le Gonaqadet, il meure pris au piège dans un arbre fendu. Le mot Gonaqadet a deux acceptions : il désigne d'abord un monstre marin qui procure d'immenses richesses à ceux qui l'aperçoivent, et dont les filles, homologues des Djilaqons haida, sont, selon les Tlingit, maîtresses des fleuves côtiers. On se souvient que, chez les Kwakiutl, Kominâga, la Riche Dame, est aussi la fille de Komogwa. D'autre part, les Tlingit appellent Gonaqadet les étrangers conviés à une fête. En effet, ils devront bientôt rendre l'invitation de façon encore plus somptueuse, et leur visite, comme celle du Gonaqadet, présage toutes sortes de largesses*. Cette assimilation remet en mémoire la grande statue de Dzonokwa photographiée par Curtis en pays kwakiutl, dont les bras grands ouverts accueillent les présents espérés dus par la famille de la femme, en retour de ceux déjà donnés par la famille du mari[2] (*supra*, p. 932).

* Même lien entre le cuivre et l'ours en Sibérie orientale : à l'ours qu'ils viennent de tuer, les Ket promettent de grandes réserves de cuivre (E. A. Krejnovič, « La Fête de l'ours chez les Ket », *L'Homme*, XI, 4, 1971). Voir aussi *infra* sur Kōmōkoaē, p. 949. (Note de 2005-2006.)

La Dame Richesse des Tlingit, Lenaxxidek, figure dans une intrigue très semblable à celle d'un mythe tsimshian dont nous avons déjà fait état (*supra*, p. 940). Un Indien ravit un jour un bébé de sexe féminin à sa mère, qui était une divinité aquatique. Mais, chaque nuit, le bébé arrachait et mangeait les yeux des habitants du village. Malade et isolée, une femme réussit seule à échapper avec son enfant au petit ogre qu'elle tua avec sa canne (attribut de la Dame Richesse haida, *supra*, p. 945-946). Elle devint la Lenaxxidek. Quiconque entend pleurer son enfant et s'en empare ne doit consentir à le rendre qu'en échange des cuivres qu'elle possède. Elle blesse au dos le ravisseur avec ses ongles de cuivre, et l'avertit que ceux qui recevront en présent une croûte de ses plaies, lentes à cicatriser, deviendront riches, ce qui se produit en effet.

Il existe d'ailleurs un signe du passage de Dame Richesse : elle a la curieuse habitude d'empiler soigneusement les unes dans les autres les coquilles des moules qu'elle mange. Une canne cérémonielle kwakiutl, garnie de petits cuivres superposés, illustre une légende relative à des coquillages ramassés sur la grève et changés en cuivres. Dans d'autres mythes de la région, des croûtes de plaie, ou de la morve, placées dans des coquillages de taille croissante, grandissent et deviennent un enfant promis à de hautes destinées. De leur côté, les Tlingit prohibaient qu'on ramassât les coquilles abandonnées sur la grève. Contrevenir à cette défense provoquerait la tempête*. Il semble donc que les coquilles vides offrent une valeur mystique, peut-être parce qu'elles apparaissent comme des contreparties naturelles des cuivres dont, selon les mythes, les croûtes de plaie sont elles-mêmes des équivalents anatomiques. Plus précisément, coquilles vides, croûtes de plaies et cuivres paraissent unis par une double relation : métaphorique, puisque les coquilles vides ressemblent aux cuivres et que les croûtes sont comme les coquilles de la personne ; et métonymique, pour autant que les mythes font des coquilles et des croûtes deux moyens pour se procurer les cuivres.

* Comparer avec l'Australie : « Il est tabou de compter les coquillages qu'on cherche dans la vase, et même de dire "En voici un" ou "Voici un autre" car on pourrait être attaqué par un être de la mangrove » (D. M. McKnight, *People, Countries, and the Rainbow Serpent*, Oxford University Press, 1999, p. 195). (Note de 2005-2006.)

VIII

Les esprits surnaturels pourvus d'un bébé qui pleure ou qu'il faut faire pleurer, ou bien qui crient eux-mêmes comme des petits enfants, sont fort répandus en Amérique, et l'on peut supposer qu'ils constituent un thème assez archaïque pour s'être diffusé dans les deux hémisphères. Les anciens Mexicains voyaient dans la Loutre — *auitzol* en nahuatl — une incarnation maléfique du dieu Tlaloc, et lui prêtaient un cri pareil à celui d'un enfant qui pleure ; mais malheur à celui qui, plein de compassion, irait à sa recherche : il serait capturé et noyé. La croyance est d'autant plus intéressante pour nous que les Kwakiutl inversaient de négative en positive la valeur attribuée aux loutres par les Mexicains ; ils faisaient en effet des loutres marines les dispensatrices de grandes richesses. Chez eux, par conséquent, la fonction des loutres redouble celle de Dame Richesse. Or, pour leurs voisins Tsimshian, celle-ci était une créature aquatique qui fit don d'un « habit de richesse » à la sœur de son mari humain ; et, selon les Haida et les Tlingit, Dame Richesse rend riche quiconque entend pleurer son bébé.

Des croyances semblables existent en Amérique du Sud. Dans toute l'aire guyano-amazonienne, on parle d'esprits aquatiques qui pleurent comme des petits enfants. Un de ces esprits se présente sous l'aspect d'une femme merveilleusement belle, meurtrière des garçons qu'elle séduit. Les Arawak de la Guyane se rapprochent encore plus des Indiens de la côte nord du Pacifique, car ils croient en une « Dame de l'eau » qui, surprise par un humain, abandonne sur la berge son peigne d'argent.

Contigus aux Tlingit au nord et à l'est, les Tagish connaissaient eux aussi une Dame Richesse qu'ils dépeignaient sous l'aspect d'une femme-grenouille. Celui ou celle qui, entendant pleurer son enfant, réussirait à s'en emparer, devrait refuser de le rendre jusqu'à ce que la femme-grenouille ait excrété de l'or : cette association de la grenouille et des métaux précieux nous est déjà apparue plus au sud (*supra*, p. 944). En effet, selon les Kwakiutl, la grenouille peut voir ce qu'il y a au fond de l'eau, et ce talent naturel lui permit

d'y découvrir la riche demeure de Komogwa. Elle reçut en récompense le privilège de couper le cuivre avec ses dents. Plus éloignés encore des Tagish, les Salish leur font pourtant écho, avec la croyance en un être surnaturel qui ressemble à une grenouille et crie comme un bébé. Quiconque le trouverait, l'envelopperait dans une couverture et le garderait chez lui s'enrichirait à coup sûr. Cet esprit s'appelle en salish Komakwé, peut-être le même nom que celui donné par les Kwakiutl au dieu marin Komogwa dispensateur de richesses. Selon les Comox, Kōmōkoaē vit au sommet d'une montagne, sous la forme d'un ours grizzly. Il a un grand coffre de métal où il garde plaques de cuivre, pendants d'oreilles et autres trésors. La croyance salish fait aussi penser à un charme magique haida en forme de petit personnage trapu. À celui qui l'aurait volé et bourré de fragments d'objets précieux, volés aussi, sa possession garantirait une abondance de couvertures et de cuivres.

Les Tagish sont des Déné, membres de la famille linguistique athapaskan qui, depuis le 50[e] parallèle environ, peuplait tout le nord-ouest de l'Amérique du Nord en arrière des tribus de la côte qui nous ont occupé jusqu'à présent. Or, les Déné ont eux aussi des mythes relatifs à une Dame Richesse dont un missionnaire français de la seconde moitié du XIX[e] siècle, Émile Petitot[1], a bien rendu le nom par une locution : la Femme aux Métaux, qu'il faut entendre au sens littéral. En effet, les Indiens attribuent à cette femme, non plus divine mais humaine, la découverte du cuivre. D'autre part, si la Dame Richesse des Tlingit et des Haida a un enfant pleurard, la Femme aux Métaux a, elle, un enfant glouton, autre manière de montrer son insubordination.

Le mythe de la Femme aux Métaux nous est connu par de nombreuses variantes. Leur économie générale ne diffère guère, sauf sur un point : tantôt le mythe explique pourquoi le cuivre est devenu difficile à extraire, tantôt pourquoi les Européens, et non les Indiens, possèdent aujourd'hui les métaux. Dans les deux cas, par conséquent, il s'agit de rendre compte d'une perte, relative dans un cas, absolue dans l'autre. Mais, partout, l'héroïne est une femme déné qu'un chasseur eskimo enleva, conduisit loin vers le nord et épousa. Un fils leur naquit ; la femme se sauva un jour avec lui. Avec une alêne fichée au bout d'un bâton, elle réussit à tuer un caribou qu'elle fit cuire. L'enfant se jeta sur la viande

avec une telle voracité que la femme prit peur et l'abandonna. Elle poursuivit seule sa route vers le sud, aperçut en chemin des lumières brillantes qu'elle prit d'abord pour des feux de campement : c'était l'éclat d'une substance inconnue dont, en la martelant, elle put se faire un couteau. La femme reprit sa marche, arriva chez les siens, les informa de sa découverte. Elle accepta de conduire les hommes jusqu'au cuivre à condition qu'ils s'engageassent à la respecter. Mais, quand les hommes eurent fabriqué tous les outils de métal qu'ils voulaient, ils la violèrent. La femme refusa de revenir avec eux et resta sur place. À leur prochain voyage, les hommes la retrouvèrent au même endroit, mais enfouie dans le sol jusqu'à la ceinture ; le cuivre aussi s'était à demi enfoncé. À nouveau, elle refusa d'accompagner les hommes et leur ordonna, quand ils reviendraient, de lui apporter de la viande. La fois suivante, la femme et le cuivre avaient disparu. Les hommes laissèrent la viande sur place. Un an plus tard, ils la retrouvèrent changée en cuivre trop dur ou trop mou selon qu'il provenait du foie ou des poumons. D'autres versions disent seulement que le cuivre avait disparu sous terre.

Dans un autre livre, nous avons mis en opposition deux images, celle de la pirogue et celle de l'île flottante, en proposant d'y reconnaître deux corps mobiles à la surface de l'eau, mais connotant l'un la culture, l'autre la nature[2]. Le mythe de la Femme aux Métaux confirme cette interprétation. La femme en fuite aperçoit de loin une troupe de caribous qu'elle prend d'abord pour une île flottante ; et, dans une version au moins, la femme amarre chaque nuit à une perche plantée dans la vase le bateau dans lequel elle se sauve ; elle bivouaque sur la mer peu profonde, et son embarcation immobile lui devient une maison. Rien ne pourrait mieux marquer, et même doublement, que, rompant une union conjugale, la fuite de la femme est le contraire d'un voyage en pirogue, bien qu'elle se fasse aussi par eau. En effet, pour d'autres mythes américains, le voyage en pirogue symbolise la quête d'une épouse à bonne distance, à l'inverse du mariage de la femme ravie par un Eskimo du présent mythe, et dont le mariage se fit « très loin au nord, de l'autre côté de l'eau » ; donc à une distance excessive pour qu'il ait des chances de durer. À cette union trop lointaine, forcée par un ennemi, s'oppose la conduite pareillement démesurée — bien que dans l'autre sens — des proches de l'héroïne, qui commettent un inceste au moins

social en la violant, faute d'où résulte la perte du cuivre ou son extraction rendue désormais difficile.

Cette lecture du mythe déné en termes de code sociologique est corroborée par le mythe symétrique qu'on trouve chez les Tlingit. Un frère et une sœur incestueux durent se séparer. Le frère devint l'Oiseau-Tonnerre, responsable des ouragans et des tempêtes. Une fois par an, à la saison des orages, il revient visiter sa sœur. Celle-ci, nommée Agischanak dans les sources anciennes, Hayicanak dans de plus récentes, s'était enfoncée dans le sol au sommet d'une montagne. Depuis lors, elle supporte la colonne sur laquelle repose la terre, par amitié pour les humains qui font du feu et la réchauffent, car, quand elle a faim, la terre tremble et les humains brûlent de la graisse pour la nourrir. Selon d'autres versions, les séismes se produisent quand elle résiste au Corbeau, le dieu décepteur, qui, pour détruire les hommes, la bouscule et essaye de lui faire lâcher la colonne soutenant la terre. Si ce mythe sur l'origine des séismes est en rapport de symétrie avec le mythe déné, il doit en résulter que le mouvement par lequel l'héroïne de ce dernier mythe s'enfonce dans la terre avec le cuivre est un séisme à l'envers : dans un cas la terre s'ouvre, dans l'autre elle se referme. On reviendra sur ce point.

Pour le moment, deux autres détails retiendront l'attention. Dans les versions récentes du mythe tlingit, le frère et la sœur coupables d'union trop prochaine sont issus du mariage entre une femme et un chien, soit une union trop lointaine qui rétablit l'armature du mythe déné et d'autres que nous avons déjà examinés. De plus, avant sa faute, le frère incestueux a accompli une action méritoire, en volant à un ours son « cerceau brillant et coupant » qu'il casse en deux, et dont il lance les morceaux en l'air où ils deviennent l'arc-en-ciel.

On retrouve ce cerceau plus au sud chez les Salish, d'abord dans un mythe du groupe Squamish qui traite de l'origine du cuivre. Par l'intermédiaire du mythe tlingit, ce mythe ramène donc à celui des Déné consacré au même thème. Deux frères avaient chacun six fils. Le plus jeune fils d'un des frères était affligé d'un estomac protubérant. Un jour, les douze garçons aperçurent un homme au sommet d'une montagne. Il lançait un gros cercle de cuivre qui brillait au soleil, et le faisait revenir vers lui en l'aspirant.

Les douze réussirent à voler le cerceau, se le passèrent de main en main, mais son propriétaire les prit en chasse et les tua l'un après l'autre, sauf le benjamin difforme qui lança vers son adversaire sa protubérance stomacale : elle se changea en un épais brouillard à la faveur duquel il s'échappa. Désespérés de la mort de leurs enfants, le père et l'oncle se jetèrent dans les flammes du foyer. Leurs yeux jaillirent comme des étincelles, au nord pour les yeux de droite, au sud pour ceux de gauche. Aussitôt, le brouillard se leva. Après s'être livré à cette démonstration de deuil, l'oncle du survivant entreprit de marteler le cerceau dont il fit une armure de cuivre. Ainsi protégé et armé de cornes de mouflon, il tua le meurtrier de ses fils, récupéra leurs cœurs intacts dans l'estomac de l'ogre, les remit en place et ressuscita les garçons. L'oncle transforma ensuite son armure en un beau jeune homme auquel il insuffla la vie. Fait de cuivre, il était invulnérable et devint un puissant chef et un grand chasseur.

Une croyance des Kwakiutl éclaire le thème de l'estomac protubérant. Si vous touchez un crapaud, disent ces Indiens, il s'installera dans votre estomac. Vous serez affligé d'une faim insatiable, votre peau verdira comme celle du crapaud et vos yeux deviendront saillants. Vous irez de maison en maison, mendiant la nourriture. Le crapaud grossira dans votre estomac ; il enflera et vous mourrez. On dit des enfants gloutons qu'ils sont pareils aux gens qui ont un crapaud dans l'estomac.

Cette glose est précieuse, car elle permet de rapprocher l'un de l'autre l'enfant glouton du mythe déné et le jeune héros du mythe salish pourvu d'un estomac protubérant. C'est bien le même personnage, dont la valeur s'inverse toutefois d'un groupe à l'autre. Beaucoup plus au sud, les Wasco, qui sont des Chinook du bas Columbia, parlent, dans un de leurs mythes, d'un enfant pleurard âgé d'un an seulement, qui connaît le passé et prédit l'avenir, et qui a un gros estomac sonore comme une cloche quand on le frappe. Un jour, leur mère suggéra à son autre fils de piétiner l'estomac du cadet pour le réduire ; des serpents, des lézards et des grenouilles en sortirent. Plus tard, les deux garçons tuèrent le soleil dont la chaleur était insupportable aux humains. L'aîné prit la place de l'astre du jour et le cadet devint la lune. Désormais, le soleil fut moins ardent, et les deux astres alternèrent régulièrement dans le ciel.

Il est clair que ces mythes transposent en termes de code cosmologique le problème de la « mise à bonne distance », formulé en termes sociologiques par ceux que nous examinions avant eux. Comme le frère et la sœur à jamais séparés du mythe tsimshian (*supra*, p. 940), les yeux des deux pères du mythe salish changés, peut-on croire, en étoiles, se disjoignent au nord et au sud. Le garçon chinook au gros estomac qui résonne comme du métal devient la lune et son frère le soleil, à bonne distance l'un de l'autre et à bonne distance aussi de la terre. Or, les Thompson, qui sont des Salish de l'intérieur, font d'un personnage vêtu de cuivre — qui rappelle singulièrement celui du mythe de leurs voisins squamish — le fils du Soleil ; pour cette raison, ils appellent « fils du Soleil » un coléoptère bronzé.

Nous venons de citer les Thompson. Ces Indiens ont en commun avec leurs voisins shuswap un mythe très proche aussi de celui des Squamish, sauf que les fils des deux hommes — qui se nomment ici Coyote et Antilope (*Antilocapra*) — volent, non pas un cerceau de cuivre, mais une balle d'or ou de cuivre selon les versions, et remplie d'excréments. Coyote s'empare de la balle rapportée par le seul fils survivant d'Antilope (les siens sont morts), et il se change en cervidé recouvert, comme d'une armure, par l'enveloppe métallique de la balle. Il affronte le meurtrier de ses fils et neveux, mais il périt dans le combat parce qu'un point de son corps est resté vulnérable. D'autres versions relatent que les enfants de Coyote et d'Antilope se marièrent ; ces unions mixtes furent cause des couleurs différentes de peau et de cheveux qu'on observe aujourd'hui entre les Indiens. Ailleurs, on explique ces différences par le mariage de Coyote avec deux femmes à peau respectivement blanche et rouge ; ou bien encore, le mythe rend compte de l'éloignement actuel des deux familles animales qui donnent leur nom aux pères des héros. De cosmologique ou sociologique, le code devient donc ici anatomique ou zoologique ; mais c'est toujours du même problème — celui de l'arbitrage entre des écarts distinctifs — qu'il s'agit[3].

Arrêtons-nous encore un instant au code cosmologique pour lui voir prendre un nouveau tour. Les Salish du continent expliquent l'existence de l'arc-en-ciel ou du soleil : à l'origine, cercle de cuivre volé par un garçon tantôt boiteux (et donc, affligé d'une démarche à périodicité anormale), tantôt sale et couvert de plaies en qui l'on reconnaît sans

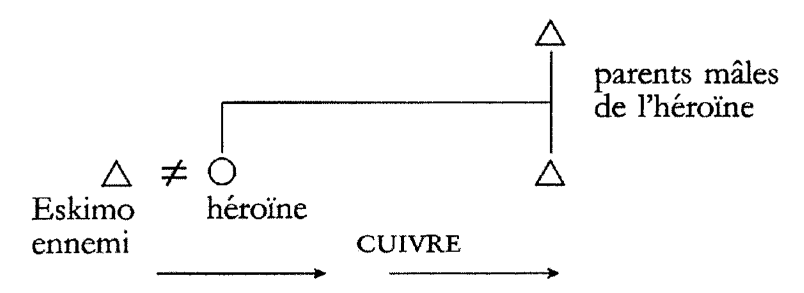
peine le héros des mythes d'origine du swaihwé (*supra*, p. 887-888, 890-891). Une version du groupe skokomish précise que, jadis, le brillant cerceau était un jouet de riches, tandis que les pauvres n'avaient rien pour se distraire. Le vol du cerceau mit un terme à cette injustice. Que le cercle de cuivre devienne le soleil (version cowlitz) ou que son larcin soit la cause occasionnelle de l'apparition de l'arc-en-ciel, comme disent les Skokomish, désormais ces objets célestes brilleront pour tout le monde, sans distinction de rang social ou de fortune.

En revenant, avec ces mythes, aux Salish d'où nous étions parti au début de ce livre, nous bouclons un périple. Mais cela est vrai aussi dans un autre sens : avec le mythe skokomish, le cuivre, si l'on peut dire démocratisé, remonte au ciel d'où, chez les Salish de l'île, il était d'abord descendu sous une forme aristocratique : celle du masque swaihwé, privilège de quelques lignées nobles qui détiennent ainsi le moyen magique de s'enrichir. Sans doute le masque swaihwé n'est pas le cuivre, mais il permet de l'obtenir. Transmis par droit héréditaire ou par mariage, ce moyen d'enrichissement reste aux mains de privilégiés qui prélèvent une rente sur ceux qui souhaitent l'utiliser. Cela montre que, dans les groupes où le masque existe, les représentations mythiques qui s'y rapportent restent subordonnées à l'infrastructure socio-économique ; elles ne pourraient prétendre la fonder si, d'abord, elles ne la reflétaient.

Il est donc significatif que les mythes qui hypostasient le cuivre sous forme de corps célestes proviennent de groupes salish dotés d'une organisation sociale pas plus égalitaire, certes, que celle de leurs voisins, mais qui ne possédaient pas le masque swaihwé. Privés de ce moyen de sanctionner et de perpétuer l'inégalité par un appareil magique et rituel, ils pouvaient s'offrir à moindres frais le luxe d'une idéologie qui, sur un mode il est vrai métaphorique — car l'arc-en-ciel et le soleil, qui brillent au ciel *comme* le cuivre sur la terre, n'ont, dans un tel contexte, qu'une valeur de métaphore —, concède la jouissance du cuivre au plus grand nombre. En effet, cette jouissance promise par les mythes est illusoire, puisqu'elle porte sur des objets célestes qui dispensent à tous les hommes leur spectacle et leurs bienfaits, et que les mythes ajoutent seulement à ces avantages gratuits la valeur d'un symbole : symbole de richesses matérielles qui, dans la réalité, sont parcimonieusement mesurées aux plus modestes.

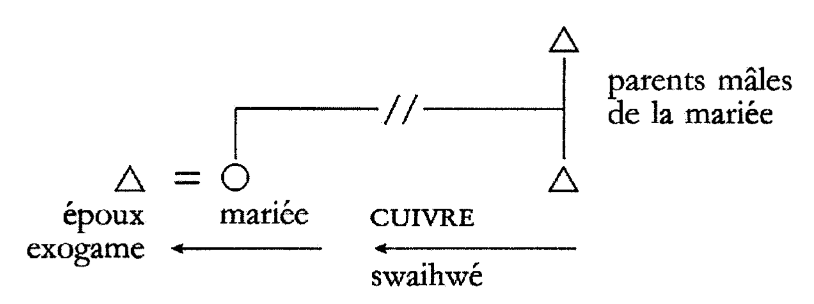
IX

Le mythe déné que nous avons analysé (*supra*, p. 949-950) raconte comment les Indiens obtinrent d'abord le cuivre, sous la forme concrète de morceaux trouvés en surface à l'état brut. Il fallut pour cela qu'une femme, ravie par un Eskimo ennemi, rompît l'union exogame — mais à trop grande distance — que celui-ci lui avait imposée ; puis que, s'éloignant de son mari pour se diriger vers les siens, elle leur révélât l'existence du cuivre découvert en chemin :



Fuite et retour de l'héroïne, rapportant le cuivre aux siens.

Ce trajet inverse celui par lequel les Kwakiutl veulent que la femme et les cuivres soient transférés aux alliés, sauf que ces cuivres ne consistent pas en morceaux de métal natif, mais en plaques richement ouvrées dont la fonction équivaut à celle tenue par les masques swaihwé chez les Salish ; masques et cuivres circulent en effet dans le même sens :

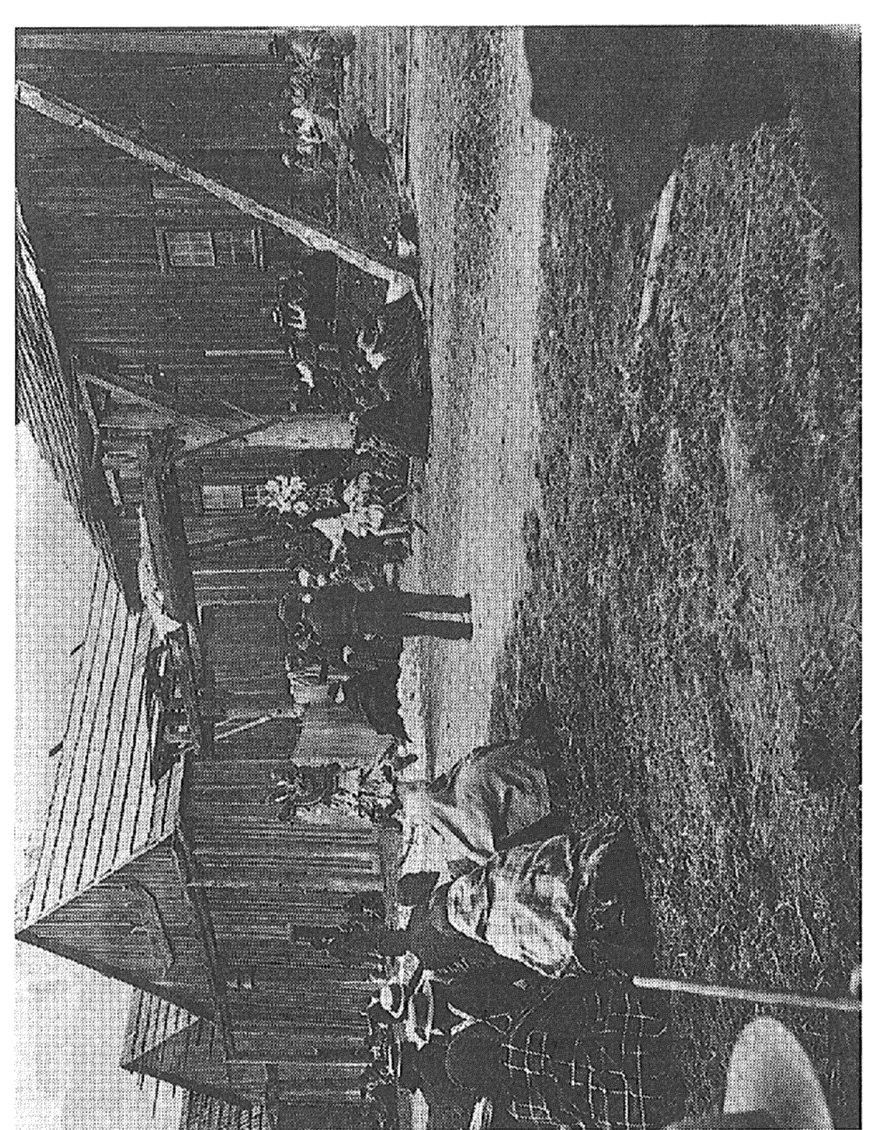


Sens du déplacement de la jeune femme
et des prestations matrimoniales.

Par conséquent, le mythe déné raconte le contraire d'un mariage à la mode salish, ou d'un potlatch de mariage tel qu'il avait lieu chez les Kwakiutl. Mais il y a plus. Le mythe déné s'achève sur la perte du cuivre, consécutive à l'inceste dont les proches de l'héroïne se sont rendus coupables en la violant. Il s'oppose ainsi aux mythes salish de la côte sur l'origine du swaihwé, où un frère et une sœur dangereusement rapprochés (comme le sont l'héroïne déné et ses « frères » quand elle accepte de partir seule avec eux ; danger dont elle a si bien conscience qu'elle exige au départ la promesse qu'on la respectera) échappent à cette situation quasi incestueuse en obtenant les masques swaihwé : instruments, disent les mythes, du mariage exogame, et qui mettent ainsi un terme à une scabreuse intimité. Si donc, chez les Déné, le cuivre est retiré aux Indiens en châtiment d'un inceste, chez les Salish, le masque swaihwé leur est accordé comme moyen de l'éviter.

Dans ces conditions, il est important de noter que les groupes salish pratiquaient entre eux une exogamie systématique, avec pour but principal, disent les observateurs, de garantir par ces alliances la sécurité de leurs membres en pays étranger. Le mariage exogame est protecteur à la façon d'une armure. On comprend mieux par là que les Squamish, dont nous avons noté que le mythe d'origine du swaihwé offre un caractère équivoque et leur sert surtout à fonder, sur la tradition d'une origine commune, les relations amicales qu'ils entretiennent avec leurs voisins (*supra*, p. 894-895), se situent aussi à mi-chemin des groupes qui font descendre les masques swaihwé du ciel, et de ceux qui y font au contraire monter le cuivre, devenu corps ou phénomène céleste. En effet, leur mythe d'origine du cuivre se déroule entièrement sur la terre d'où provient le cuivre, et où il reste sous forme d'abord d'une armure rendant son porteur invulnérable, puis d'un héros à corps de cuivre doté de la même propriété (*supra*, p. 951-952).

Moyen du mariage exogame, c'est-à-dire de la transformation d'ennemis réels ou virtuels en alliés, le masque swaihwé apparaît donc, dans les mythes salish, comme ce qui force le plus improbable des consentements. Les Kwakiutl possèdent le swaihwé, qu'ils ont emprunté aux Salish sous le nom de xwéxwé, mais ils inversent sa fonction et transfèrent celle-ci au cuivre. Cette fonction du cuivre, ana-



Photographie prise au début du XXe *siècle montrant une danse swaihwé.*

logue à celle du swaihwé, s'étend plus au nord jusque chez les Tlingit qui ne semblent pas avoir possédé le masque. Leur version d'un mythe par ailleurs très répandu la met particulièrement bien en lumière.

Une princesse marcha un jour sur des excréments d'ours grizzly. Elle lança des injures à l'adresse de l'animal ; celui-ci parut aussitôt sous une apparence humaine et l'enleva. Toutefois, elle réussit à s'enfuir (*supra*, p. 939 et 944) et trouva un bateau magique qui l'amena chez le Soleil. Les fils de l'astre s'éprirent d'elle, mais ils étaient déjà mariés. Ils tuèrent donc d'abord leur femme, une cannibale, et ils éparpillèrent son corps morcelé. Les fragments tombèrent en pays tsimshian où, depuis, les cannibales abondent. L'héroïne emmena à son village ses époux solaires et le fils qu'elle avait eu d'eux ; on leur fit bon accueil, mais elle se laissa courtiser par un compatriote et ses maris la quittèrent. Du ciel qu'ils avaient regagné, ils vouèrent la femme et l'enfant à un sort misérable. Ceux-ci vécurent, isolés et méprisés, dans une pauvre cabane sur laquelle les habitants du village entassaient les ordures. Pour cette raison, le fils fut surnommé Garçon-d'Ordure. Un jour, il découvrit le bateau tout en cuivre de son père, le débita en morceaux, s'en construisit une maison de cuivre cachée sous les branchages de la cabane. Il martela le cuivre à longueur de journée, et emplit sa demeure de trésors. Il faut dire qu'à cette époque, on ne connaissait ni le fer ni le cuivre.

Une jeune fille en âge de se marier habitait au village, mais ses parents refusaient tous les prétendants. Notre héros réussit à la séduire en lui faisant flairer pendant son sommeil un rouleau de cuivre. Elle le suivit jusqu'à sa demeure, fut éblouie par la porte tout en cuivre et consentit à l'épouser. On la chercha partout, et on la découvrit enfin dans la maison qui, une fois dégagé son camouflage de branches, brillait d'un tel éclat que ceux qui s'en approchaient marquaient un mouvement de recul. Des présents métalliques amadouèrent le père de la demoiselle, et c'est depuis ce temps que les Indiens possèdent le cuivre.

Conclu grâce au cuivre, ce mariage unit donc des conjoints doublement éloignés : lui est céleste, elle est terrienne ; et on aurait pu craindre que leurs conditions sociales, diamétralement opposées, rendissent à jamais impossible une union d'autant plus problématique que tous les prétendants avaient été jusqu'alors éconduits. Or, souligne le mythe, la puissance

du cuivre force le consentement ; et elle lui vient surtout de ce qu'il brille si fort qu'on ne peut le regarder en face : comme le Soleil, dont le Garçon-d'Ordure est le fils.

On aperçoit la raison secrète de cette puissance : extrait des profondeurs de la terre, ou, disent aussi les mythes, tiré du fond des eaux, le cuivre fait figure de soleil chthonien. Par son aspect lumineux et son origine ténébreuse, le cuivre réalise un mariage des contraires, ce qu'est en fait tout mariage dans des régimes sociaux caractérisés, comme sur la côte du Pacifique, par un état permanent de tension entre les lignées, et où seul le mariage à bonne distance opère un arbitrage entre les principes contradictoires de l'exogamie et de l'endogamie.

Dès lors, et si, comme tout ce travail le montre, les masques swaihwé sont commutables avec le cuivre, plusieurs singularités de leur aspect s'éclairent. Les masques swaihwé ont un « nez » et portent des « cornes » en forme de tête d'oiseau ; ils sont garnis de plumes, et les plumes dominent aussi dans le costume des danseurs. En effet, les mythes salish de l'île les font descendre du ciel. Mais, par leur provenance aquatique selon les mythes salish du continent qui les disent pêchés au fond d'un lac, et par leur langue pendante — organe que d'autres mythes assimilent à un poisson — eux aussi réalisent un mariage des contraires : ils relèvent à la fois de l'air et de l'eau. On peut donc les inclure dans cette vaste famille de médiateurs dont, tel le serpent à plumes des anciens Aztèques, la fonction s'exprime par l'assemblage de termes normalement incompatibles : le ciel et le monde chthonien, ou encore le ciel et l'eau.

La grenouille remplit la même fonction, mais pour une raison différente : au lieu d'unir dans sa personne des termes extrêmes et opposés, elle est à mi-distance entre la terre et l'eau. On se souvient du rôle que les mythes assignent à cet animal. Dans ceux du Fraser, le héros, candidat au suicide, s'exécute quand le saumon qu'il vient de pêcher se change en grenouille ; ou, au contraire, il est dissuadé de commettre ce geste fatal quand la maladie l'abandonne sous forme de grenouilles (*supra*, p. 891). Malade aussi, le héros d'un mythe kwakiutl doit sa guérison à une crapaude qui le frotte d'un onguent tiré de son nid, et lui fait don d'un précieux morceau de cuivre (*supra*, p. 898). La Dame Richesse des Haida venge une grenouille martyrisée, qui n'est sans doute autre

qu'elle-même, alors que, chez les Tlingit, la même divinité martyrise avec ses ongles de cuivre ceux qu'elle enrichira plus tard du fait des blessures qu'elle leur a infligées (*supra*, p. 947). Selon les Kwakiutl, les gloutons ont un crapaud dans l'estomac (*supra*, p. 952) ; croyance que les Tsimshian inversent en faisant d'un héros, non pas avide mais prodigue de nourriture, le contenu d'une grenouille au lieu d'être son contenant.

Arrêtons-nous un instant sur ce mythe. Un orphelin méprisé, neveu du chef du village, réussit seul à s'emparer d'une masse de cuivre tombée du ciel comme un météore enflammé, et qui était restée suspendue en haut d'un arbre. Le chef avait promis sa fille à qui accomplirait ce haut fait, mais, furieux qu'elle revînt à son neveu, il les abandonna l'un et l'autre et entraîna à sa suite toute la population du village, sauf leur vieille grand-mère qui demeura avec eux. Le héros était encore trop jeune pour subvenir aux besoins de trois personnes ; leur situation empira. Un jour, il vit sortir d'un lac une grenouille géante dont les griffes, les dents, les yeux et les sourcils étaient en cuivre. Il la prit au piège en faisant se refermer sur elle les deux moitiés d'un arbre fendu. Le héros tua la grenouille et revêtit sa dépouille. Dès lors, il pêcha des saumons en quantité et tua même des baleines. En même temps, il devint un beau jeune homme à la peau douce, au lieu de malade comme il était auparavant ; la princesse consentit alors à l'épouser. Ils vécurent dans l'abondance, et firent bon accueil aux villageois affamés quand ceux-ci implorèrent leur secours. Le héros pardonna à son oncle, maintenant devenu son beau-père. Le temps passa ; le héros continuait à rapporter au village d'énormes provisions de poisson et de gibier, mais, au retour de ses expéditions, il éprouvait une difficulté croissante à enlever sa peau de grenouille. Finalement, il renonça et dit à sa femme qu'il vivrait désormais au fond des mers, d'où il lui enverrait, ainsi qu'aux siens, la nourriture dont ils auraient besoin. Ils trouveraient sur la grève tout ce qu'il leur faudrait en fait de phoques, flétans, baleines et marsouins. Le village ne manqua jamais de rien, mais ne revit pas son bienfaiteur.

Les Tlingit, qui ont un mythe presque semblable, précisent que le monstre généreux, en quoi se transforme le héros, n'est autre que le Gonaqadet dont nous avons (*supra*, p. 595) souligné l'affinité avec Komogwa, le dieu marin et le maître des richesses des Kwakiutl, toujours décrit comme un per-

sonnage corpulent ; de même, la corpulence du batracien mythique (ou celle qu'il cause) est régulièrement signalée. Entre la pauvreté et la richesse, entre la disette et l'abondance, et aussi entre conjoints trop éloignés, la grenouille accomplit donc à sa façon (qui est celle d'un terme moyen) la même médiation dont les masques swaihwé (qui unissent des termes extrêmes) ont la charge chez les Salish. La place tenue par la grenouille ou le crapaud dans un vaste système mythologique se trouve ainsi explicitée.

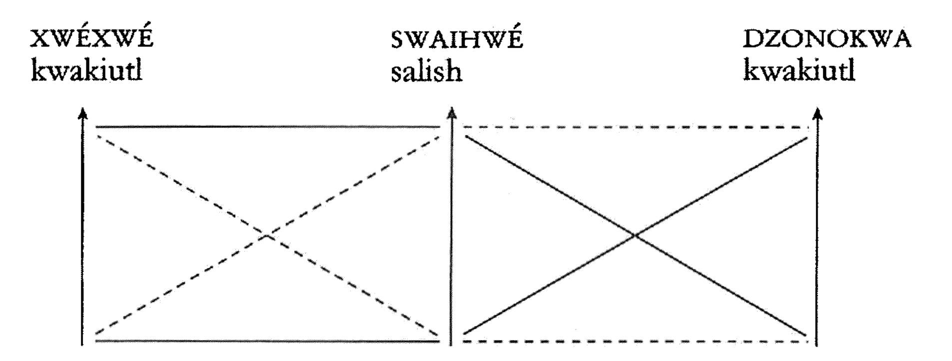
X

L'enquête que nous poursuivons depuis le début de ce livre a permis d'obtenir deux importants résultats. On savait déjà que les mêmes mythes s'inversent souvent en passant d'une population à une autre, et il n'est pas inutile, à titre de rappel, de produire ici quelques exemples concernant des personnages qui nous sont devenus familiers.

Le Komogwa des Kwakiutl habite au fond des eaux, et il délivre une Indienne égarée de la barbe dont elle se trouvait affligée (*supra*, p. 939). Son homologue salish Kōmōkoaē habite, lui, en haut d'une montagne (*supra*, p. 949) et il rend à une Indienne égarée, devenue chauve, la chevelure qu'on lui avait arrachée. Les Kwakiutl eux-mêmes semblent conscients de cette transformation : quand ils décrivent Komogwa comme un « esprit des montagnes » au lieu de maître de l'océan, ils adoptent pour le nommer une forme salish : Komo'koe. De même, les Kwakiutl et les Salish connaissent le Cannibale-du-bout-du-monde Baxbakwalanuxsiwaé (*supra*, p. 943), mais les premiers en font un chef qui réside au fond des bois, les seconds un esclave qui demeure au bout de l'océan. Enfin, si l'ogresse Tal fait pendant, chez les Salish, à la Dzonokwa des Kwakiutl (*supra*, p. 915-916), celle-ci a coutume d'aveugler les enfants qu'elle ravit en leur collant les paupières avec de la résine, tandis que celle-là, aveuglée au lieu d'aveuglante, subit le même sort des mains des enfants qu'elle a ravis. À propos du masque swaihwé, on trouvera un autre et saisissant exemple dans le chapitre premier de la deuxième partie.

Or, nous avons constaté que les apparences plastiques de

masques porteurs d'un même message s'inversent de façon tout à fait similaire en passant d'une population à sa voisine. Tel est, en effet, le rapport qu'on découvre entre le masque swaihwé, dispensateur de richesses pour les Salish, et le masque dzonokwa dont le rôle mythique et rituel est le même chez les Kwakiutl. En revanche, quand les éléments plastiques se maintiennent inchangés, ainsi entre le masque swaihwé des Salish et l'imitation que les Kwakiutl en ont faite sous le nom de xwéxwé, ce sont alors les messages qui s'inversent (*supra*, p. 937). Phénomène remarquable, qu'il est possible d'illustrer par un schéma où les traits pleins correspondent à la forme plastique et les pointillés au message :



En second lieu, le même rapport d'inversion déjà noté entre des masques respectivement salish et kwakiutl prévaut aussi, sur le plan des mythes, entre, d'une part, les Déné, et, d'autre part, plusieurs tribus côtières : les Kwakiutl et certains de leurs voisins, y compris l'ensemble des Salish. En effet, les Déné assignent au cuivre une fonction inverse, à la fois de celle que lui donnent les Kwakiutl, et de celle que les Salish donnent au masque swaihwé qui, nous l'avons montré, envisagé sous cet angle, est commutable avec le cuivre.

Pour parachever cette double démonstration, un dernier aspect du problème reste à traiter, car, pour les Kwakiutl, le masque xwéxwé et le personnage de Dzonokwa s'opposent encore d'une autre façon. Intimement liés aux séismes qu'ils sont censés provoquer, les masques xwéxwé font, en dansant, trembler le plancher de la maison. La Dzonokwa fait, elle, trembler la toiture (*supra*, p. 905 et 924). Chez les Salish aussi, nous avons remarqué le lien entre les séismes et les masques swaihwé (*supra*, p. 885, 901).

Au moins en imagination, les séismes peuvent avoir un intéressant résultat : il est permis d'espérer qu'en s'entrou-

vrant, la terre exposera les richesses métalliques qu'elle recèle. Résultat théorique, sans doute, et qu'on aurait peu de chances de vérifier dans les faits ; mais il est frappant que les mythes déné l'illustrent par son contraire : en se refermant sur elle-même, la terre dissimule aux hommes ses richesses métalliques, au lieu de s'ouvrir pour les leur révéler. Les mythes déné ne se contentent donc pas d'inverser le sens de la circulation du cuivre dans les échanges matrimoniaux, d'une façon qui contredit la pratique kwakiutl. Ils inversent aussi la notion de séisme, que les Salish associent à ces échanges et que les Kwakiutl continuent d'associer aux mêmes masques — moyens de l'alliance matrimoniale pour les Salish — tout en faisant d'eux des avares, donc le contraire de généreux donateurs.

Chez les Salish, par conséquent, les masques swaihwé connotent tout à la fois les richesses facilement acquises, les séismes et le mariage à bonne distance (*supra*, p. 889), qui s'oppose à l'inceste. Les masques xwéxwé des Kwakiutl connotent, eux aussi, le mariage à bonne distance à l'occasion duquel ils se transmettent, et les séismes que leurs danseurs savent déclencher ; mais leur rapport aux richesses s'oppose au rapport qui prévaut entre celles-ci et les masques swaihwé ; car les xwéxwé les refusent ou même les retirent au lieu de les dispenser. Les Tlingit, qui n'ont pas le masque, lient l'inceste à l'origine des séismes (*supra*, p. 951), rapport qu'inversent les Déné en faisant du contraire d'un séisme (et de la perte de la richesse majeure, le cuivre) la conséquence d'un inceste, et non sa cause. Par ce nouveau biais, la valeur opératoire du complexe système de transformations que nous avons dégagé se confirme. En même temps, nous sommes conduit à signaler de curieuses analogies entre la mythologie des séismes dans l'ancien Japon (mais dont des traces subsistent jusqu'à l'époque contemporaine) et dans le nord-ouest de l'Amérique. Rapprochement qu'on pourrait juger aventureux si des trouvailles préhistoriques faites dans cette dernière région n'en rappelaient singulièrement d'autres provenant du nord du Japon. L'existence d'un fonds commun de croyances archaïques ne peut donc être *a priori* exclue.

Ce rappel n'est pas le seul. Des tombes chinoises de la fin des Chou (époque des Royaumes combattants, IVe-IIIe siècle avant J.-C.) ont livré des effigies en bois sculpté qui, par leur langue pendante et leurs yeux protubérants, ressemblent de façon saisissante aux masques swaihwé[1]. Si l'on peut ou non

tracer une filiation entre ces sculptures et d'autres à langue pendante provenant d'Indonésie et de Nouvelle-Zélande, c'est une question sur laquelle on a beaucoup écrit et qui reste controversée*. Mais elle ne touche pas directement au problème que nous voulons évoquer, sinon, peut-être, en ceci que les Japonais attribuaient les séismes à certains poissons de la famille des siluridés, qu'ils représentaient volontiers avec des yeux protubérants. Plus important encore est le fait que ce lien entre poissons et tremblements de terre va de pair avec d'autres déjà notés par nous en Amérique : au Japon aussi, les séismes offrent l'occasion d'acquérir des richesses métalliques, assimilées à des déjections comme chez les peuples de la côte (*supra*, p. 944, 953) et les Déné[2] : ces derniers appellent le cuivre d'un mot qui signifie excréments d'ours, ou de castor**. Enfin, M. C. Ouwehand, à qui nous avons emprunté plusieurs des indications qui précèdent, montre que, pour l'ancienne pensée japonaise, les séismes jouent le rôle de redresseurs des inégalités sociales et économiques[3], fonction que, nous l'avons vu (*supra*, p. 954), les Salish assignent au cuivre, lui-même lié aux tremblements de terre, et qui, dans cette partie de l'Amérique, joue effectivement le rôle de médiateur (comme agent du mariage exogamique) entre les concitoyens et les étrangers.

Quant aux siluridés, ils tiennent une place non négligeable dans la mythologie de cette région du Nouveau Monde. Depuis les Shuswap jusqu'aux Cœur d'Alêne, les Salish de l'intérieur connaissent un mythe relatif à un grand héros culturel, fils d'une Indienne et d'une racine comestible d'ombellifère (*Peucedanum macrocarpum*) à laquelle, de leur côté, les peuples de la côte maritime attribuent des vertus magiques : mâchée et crachée, la racine dissipe le vent et la tempête, et les graines traitées de la même façon éloignent les monstres marins. Il est dit que ce Fils-de-Racine transforma en poisson-chat un vieillard qui le moquait à cause de sa naissance. Plus tard, il devint la lune. Or, le héros que les

* Découverte il y a une trentaine d'années dans la province de Sichuan, la civilisation de Sanxingdui, datée des XIIe-IIIe siècles avant J.-C., a livré d'énormes masques en bronze, certains (jusqu'à 138 cm de large) représentant une créature aux pupilles protubérantes. Deux pièces de ce type figuraient à l'exposition *Chine, l'énigme de l'homme de bronze*, Paris, Hôtel de Ville, 14 octobre 2003-28 janvier 2004. (Note de 2005-2006.)

** Le mot aztèque pour « or », *teocuitlatl*, signifie « excrément des dieux ». (Note de 2005-2006.)

Salish du continent promettent au même sort a une mère et une grand-mère respectivement associées aux séismes et aux marais (où vivent les siluridés ?). Comme ces Salish inversent en exogamie céleste l'exogamie végétale et chthonienne dont est issu le héros du premier mythe — à moins qu'ils ne fassent de lui le fils d'une vierge, en neutralisant la relation exogamique au lieu de l'inverser —, on peut se demander si le vieillard poisson-chat des mythes de l'intérieur, qui cherche à éloigner le héros, ne représente pas une contrepartie symétrique de la mère (parfois la grand-mère) du héros, nommée Séisme, et qui, après qu'on a ravi celui-ci, cherche au contraire à le rattraper.

Fermons cette parenthèse, car il n'est pas dans notre intention de pousser jusqu'au Japon et à la Chine une enquête qui tire, au contraire, sa solidité d'être restée circonscrite à une région de l'Amérique du Nord. Cette région est vaste, sans doute, mais nous avons noté à plusieurs reprises que les peuples qui l'occupent eurent entre eux des contacts très étroits, attestés soit par une langue commune (c'est le cas de l'ensemble Salish), soit par des migrations, des guerres, des emprunts, des échanges commerciaux et matrimoniaux dont l'archéologie, les traditions légendaires et l'histoire fournissent les preuves. Cet écoumène, si l'on nous passe ce néologisme, s'étendait depuis l'Alaska au nord jusqu'à la basse vallée du fleuve Columbia au sud. Nous avons souligné les rapports de symétrie qui prévalent entre les mythes des Déné et ceux de leurs voisins de la côte. Mais c'est sur la côte elle-même, depuis les Tlingit jusqu'aux Chinook, que cette symétrie ressort de la façon la plus manifeste.

On se rappelle que les Tlingit rattachent l'éclat resplendissant du cuivre à son origine céleste : le premier cuivre connu des humains provint du bateau, entièrement fait de ce métal, appartenant aux fils du Soleil (*supra*, p. 602). Selon ces mêmes Indiens, à l'origine des temps et quand l'obscurité régnait encore sur la terre, toutes les espèces animales étaient confondues. Un mythe raconte que le démiurge vola et ouvrit le réceptacle où était enfermé le soleil. Aussitôt, « celui-ci brilla de toute sa splendeur dans le ciel. À cette vue, les gens (entendons les êtres vivants primitifs, encore indifférenciés) se dispersèrent dans toutes les directions ; certains dans les forêts où ils devinrent les quadrupèdes, d'autres

dans les arbres où ils devinrent les oiseaux, d'autres enfin dans l'eau où ils devinrent les poissons ». Or, à l'autre bout de l'aire que nous avons choisi de considérer, les Chinook inversent ce système, qu'ils transposent aussi en termes aquatiques au lieu de célestes. Les Kathlamet, tribu de cette famille, disent que le premier cuivre flottait à la surface de l'eau où il brillait comme le soleil. Tous les hommes du village essayèrent de l'atteindre à coups de flèches pour s'en emparer, mais le cuivre leur échappait. Seules les deux filles du chef, déguisées en hommes, réussirent*. Elles rapportèrent le cuivre dans leur pirogue ; on le coupa en morceaux qu'on distribua aux habitants. Les oiseaux reçurent le « sang » en partage ; tous eurent un petit peu de rouge à se mettre sur la tête, et, pour le reste, furent peints en vert, en blanc ou en noir. Geai-Bleu obtint les plus belles couleurs, mais Coquillage les lui vola et les emporta au fond de l'eau (où elles brillent depuis dans sa nacre).

Comme les Tlingit, les Chinook font donc remonter les différences spécifiques à la première apparition du cuivre, avec cette seule différence que, pour les uns, le soleil était le maître du cuivre, alors que, pour les autres, un premier cuivre sans maître brillait comme lui. Ainsi qu'on l'observe souvent au terme d'une série de transformations mythiques, à celles affectant le contenu, une autre s'ajoute donc qui inverse la forme. Pour les Tlingit, la relation du cuivre avec le ciel est d'ordre métonymique : il en provient. Chez les Kathlamet, et bien que, selon eux, le cuivre provienne de l'eau, cette relation subsiste sur le plan rhétorique, mais elle se change en métaphore : « Il [le cuivre] brillait comme le soleil [...]. Quand on le retournait, il paraissait rouge, puis vert, puis blanc [...]. Il était exactement comme le soleil. »

Si cet éclat éblouissant du cuivre constitue le trait invariant du système, on comprend mieux la raison dernière de l'opposition qui prévaut, dans l'ordre plastique, entre les masques swaihwé et dzonokwa. Dzonokwa a les yeux profondément enfoncés dans les orbites ou mi-clos, parce qu'ils

* On rapprochera ce travestissement de la croyance, qui serait ainsi attestée chez les peuples de la côte depuis l'estuaire du Columbia au sud jusqu'au Yukon très au nord, selon laquelle « le soleil et d'autres êtres spécialement associés avec le métal sont des "demi-hommes" » (C. McClellan, *My Old People Say. An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory*, National Museums of Canada, Publications in Ethnology, nº 6 [2], Ottawa, 1975, II, p. 573).

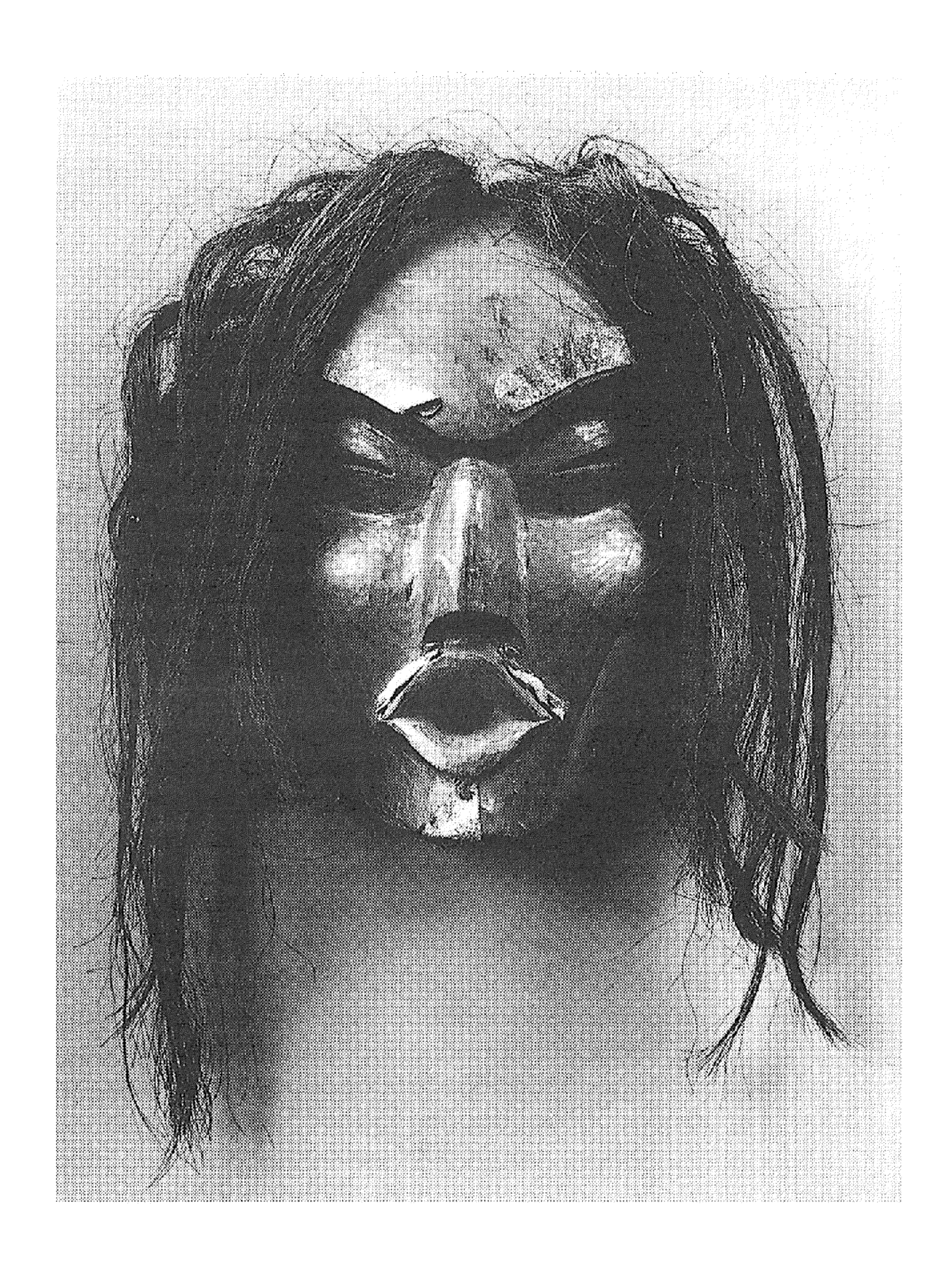
sont perpétuellement éblouis. Au contraire, le swaihwé a des yeux protubérants ; cette particularité anatomique signifie donc qu'ils ne peuvent être éblouis. Or, entre autres richesses, ces deux êtres surnaturels procurent aux humains le cuivre, mais pas de la même façon. La Dzonokwa se le laisse prendre, souvent au prix de sa vie ; libéral, le swaihwé en garantit l'obtention.

Que les yeux cylindriques des swaihwé dénotent une vision imperturbable, c'est une interprétation qui demande sans doute à être corroborée. Il semble bien que, dans tout le nord de l'Amérique, le cylindre reçoive dans les mythes et dans les rites un rôle consistant à capter, fixer et mettre en communication directe des termes très éloignés. Sur toute la côte nord du Pacifique, les chamans utilisent des « pièges à âmes » : petits objets en ivoire ou bois sculpté, de forme souvent tubulaire, pour attraper et emprisonner l'âme fugitive du malade et la lui réincorporer. Selon les mythes des Tlingit, Corbeau, le dieu décepteur, avant de quitter les Indiens, les avait prévenus qu'à son retour sur la terre, nul ne pourrait le regarder à l'œil nu sans être changé en pierre. On devrait donc le lorgner à travers un tube fait d'une feuille de chou puant enroulée. Aussi, quand les vaisseaux de La Pérouse furent drossés à la côte en 1786, les Tlingit du voisinage crurent que ces grands oiseaux, dont les voiles formaient les ailes, n'étaient autres que Corbeau et sa suite. Ils confectionnèrent en hâte leurs curieux télescopes ; munis d'yeux protubérants, la puissance de leur regard s'en trouvait, croyaient-ils, accrue, et ils osèrent contempler le spectacle étonnant qui s'offrait à leur vue[4].

Les Eskimo du nord de l'Alaska, et ceux plus à l'est dits « du cuivre », les uns et les autres voisins des Déné, associent les yeux protubérants à une vue perçante, ou ils font d'eux la conséquence d'efforts déployés pour voir dans l'obscurité. Selon les Shuswap, qui sont des Salish de l'intérieur, l'esprit du vent (qui est, comme nous disons, « pénétrant ») a une grosse tête et des yeux protubérants. Les chamans des tribus de langue algonkin, dans le Canada oriental, possèdent des longues-vues magiques faites d'un bois de genévrier évidé et entouré d'une peau de caribou blanche. La « tente tremblante », blanche elle aussi, où ils s'enferment pour leurs transes, est conçue à l'image d'un cylindre : colonne de vide permettant de voir infiniment loin vers le haut et vers le bas.



Masque swaihwé (Musqueam).



Masque de Dzonokwa aux yeux mi-clos (Kwakiutl).



Masque xwéxwé (Kwakiutl).

On trouve en Amérique du Sud une croyance analogue chez les Tukano du Vaupès. Largement répandues dans le Nouveau Monde, ces représentations prennent une forme encore plus précise chez les Menomini des Grands Lacs. Ils disent que le soleil suspend sa course à midi, pour contempler la terre à travers un long cylindre de cuivre. De ce cylindre, les tuyaux creux des pipes rituelles kiowa constituent une sorte de modèle réduit. Les sites archéologiques de l'Amérique du Nord ont livré en abondance des petites feuilles de cuivre enroulées en cylindre, qui se rattachent sans doute à cette imagerie symbolique.

Que les yeux protubérants des masques swaihwé en relèvent aussi ressort d'ailleurs d'indications déjà données à leur sujet. Nous avons noté (*supra*, p. 941) leur nature inamovible. On se souvient aussi qu'au cours des danses, un clown armé d'une lance essaye de les leur crever (*supra*, p. 885 et 890). Il cherche donc vainement à rendre aveugles des masques, dont la forme particulière donnée à leurs yeux atteste, au contraire, qu'ils sont des clairvoyants.

XI

L'affinité que les masques swaihwé offrent avec le cuivre se traduit dans le fait que son éclat ne peut les éblouir : c'est ce qu'expriment, en somme, leurs yeux protubérants. Cette constatation nous met en mesure de résoudre un dernier problème, posé par la forme singulière des plaques de cuivre ouvragées que les Kwakiutl et leurs voisins du Nord tenaient pour leurs biens les plus précieux. Aux plus importants de ces cuivres, on reconnaissait une individualité signalée par un nom distinctif. Vers la fin du XIX[e] siècle, leur valeur pouvait atteindre plusieurs milliers de dollars (de l'époque), et leur propriétaire jouissait d'un crédit public pour un montant correspondant. Il pouvait les conserver, mais, en général, ils étaient destinés à changer de main au cours des potlatch : vendus ou donnés en totalité ou par fragments (*supra*, p. 931). Parfois même, le propriétaire les jetait à la mer, pour faire la preuve de sa fortune en sacrifiant un tel trésor à sa gloire personnelle et à celle de sa lignée.

En général, ces cuivres ont toujours la même forme :

incurvée au sommet et à la base, avec des côtés se rapprochant en oblique depuis le haut jusqu'à la partie médiane un peu étranglée, puis divergeant légèrement ou restant parallèles en dessous. Le registre supérieur porte un décor souvent très riche représentant un animal vu de face, ou son visage. Presque rectangulaire et sans ornement, le registre inférieur ou « arrière-train » montre seulement deux arêtes perpendiculaires, martelées en relief, rappelant le motif dit « chef-pal » dans la langue du blason : l'une horizontale au niveau où les côtés obliques se rapprochent le plus, l'autre verticale depuis le chef jusqu'à la base du cuivre en quoi l'on peut voir une sorte d'écusson.

Cette forme compliquée est d'autant plus énigmatique qu'on ne connaît aucun exemplaire antérieur au contact avec les Blancs ; tous ceux que l'on a pu voir ou recueillir sont en cuivre feuillard d'origine européenne, et on ne saurait dire si, avant son introduction, ces objets existaient en cuivre natif et sous quelle forme[1]. À un enquêteur qui, vers 1920, interrogeait les Tlingit, ceux-ci répondirent qu'elle représente le front du Gonaqadet (*supra*, p. 946). Le registre inférieur correspondrait alors à l'os frontal, et le registre supérieur à l'effigie d'un personnage ou d'un visage ornant la coiffure du monstre. Cette interprétation s'appuie sur un monument figuré, mais il ne semble pas que Gonaqadet fût toujours représenté de cette façon. On ne peut donc généraliser à partir d'un seul exemple, et même si on en relevait d'autres, on serait incapable de dire si la forme des cuivres en dérive ou s'ils se sont au contraire inspirés d'elle. Toutefois, nous verrons dans la deuxième partie (chapitre III, p. 1036-1037) qu'envisagée sous un autre angle, cette interprétation offre un très grand intérêt.

À Paul S. Wingert revient le mérite d'avoir noté en premier qu'une ressemblance d'ordre plus général existe entre le galbe des cuivres et celui des masques swaihwé[2]. Bien que ceux-ci et ceux-là relèvent de cultures différentes, la forme globale, les proportions respectives des registres inférieur et supérieur sont les mêmes, et, dans les deux cas, une arête ou bande verticale traverse par le milieu le registre inférieur. Toutefois, cet auteur relègue sa remarque dans une note et ne fait rien pour l'exploiter. Les comparaisons auxquelles nous nous sommes livré dans le présent travail permettent de la reprendre en lui donnant une portée beaucoup plus grande. Nous savons, en effet, que même chez les Salish, les



Cuivre décoré d'une face d'ours (Haida).

masques swaihwé sont commutables avec le cuivre, puisque des mythes identiques rendent compte de l'origine de l'un et de celle des autres (*supra*, p. 897) ; et que, chez les Kwakiutl, l'origine des cuivres qu'on vient de décrire remonte au personnage de Dzonokwa, dont le masque inverse le swaihwé d'un point de vue plastique alors que, d'un point de vue sémantique, il en préserve la fonction. En revanche, celle-ci s'inverse quand on passe du swaihwé salish au xwéxwé kwakiutl : mais c'est alors la forme plastique des deux masques qui se maintient.

Par conséquent, la raison profonde de la ressemblance notée par Wingert s'éclaire. Si les cuivres offrent l'aspect général des masques swaihwé, c'est que, chez les Kwakiutl, ils en tiennent lieu : à la fois comme causes de richesse et comme moyens de l'alliance matrimoniale, laquelle apporte

une protection contre l'endogamie et la sécurité vis-à-vis des peuples étrangers. Pour deux populations différentes mais contiguës, et qui furent liées par toutes sortes d'échanges commerciaux et matrimoniaux quand les guerres ne les mettaient pas en contact d'une autre manière, les cuivres et les masques swaihwé constituaient deux solutions parallèles aux mêmes problèmes.

Pour comprendre l'origine de ce parallélisme, nous en sommes sans doute réduit aux hypothèses. Mais celles-ci peuvent s'appuyer sur quelques bases solides. La forme des cuivres serait inexplicable si elle ne dérivait pas de celle des masques swaihwé. Or, même en tenant compte de leur style archaïque qu'ils partagent, d'ailleurs, avec tous les autres produits de l'art salish, il ne semble pas que ces masques se soient répandus sur la côte et dans l'île Vancouver à une époque très ancienne. Les peuples sans écriture condensent souvent leurs généalogies, et leur témoignage reste sujet à caution sous ce rapport. On y reviendra dans la deuxième partie (p. 989-990), mais on ne saurait négliger pour autant que les Musqueam fassent remonter à cinq générations seulement le transfert du masque depuis la côte jusqu'aux îles. Eux-mêmes le tenaient de groupes établis dans la vallée du Fraser ; au-delà, l'origine première se perd.

Quoi qu'il en soit, c'est seulement après que le masque parvint dans l'île (d'où il retraversa le détroit pour passer chez des groupes salish plus au nord) que les Nootka et les Kwakiutl purent le connaître et l'emprunter. Chez les Kwakiutl, cet emprunt se serait fait sous deux formes, peut-être même en deux temps : d'abord de loin, et comme idée engendrant les cuivres qui remplissent les mêmes fonctions sociales et économiques ; sur le plan plastique en effet, les cuivres retiennent seulement le schème abstrait des masques, tout en matérialisant dans la substance dont ils sont faits l'essence intelligible de ceux-ci — car chez les Salish, nous l'avons vu, les swaihwé connotent déjà les richesses, et donc le cuivre. Une photographie, publiée à la fin du siècle dernier par Boas, montre un cuivre portant, à l'endroit où l'on voit habituellement un visage, deux protubérances qui pourraient imiter les yeux du swaihwé.

Autour des cuivres, les Kwakiutl auraient alors reconstruit à leur façon la mythologie et le rituel de l'ogresse géante et voleuse d'enfants, dont le thème leur était commun avec tous les peuples de la côte, depuis l'Alaska jusqu'à l'estuaire



Chef kwakiutl tenant un cuivre aux « yeux » protubérants.

du Columbia et même plus au sud. Et, comme ils avaient déjà enclos l'idée du swaihwé dans les cuivres, et qu'elle était devenue indisponible de ce fait, ils auraient prêté, par contraste, au masque de cette détentrice surnaturelle du précieux métal des caractères plastiques inverses de ceux des masques swaihwé. Plus tard ou en même temps, à l'occasion des mariages intertribaux dont les traditions légendaires préservent la mémoire (*supra*, p. 902 *sq.*), les Kwakiutl méridionaux auraient reçu les masques swaihwé — mais cette fois, si l'on peut dire, en chair et en os — de leurs voisins comox. Supplantés dans leur fonction primitive par les cuivres, dans un nouveau milieu où ils étaient en trop, ces masques se seraient vus dotés de la fonction opposée.

Cette reconstitution historique est plausible, mais comme tous les effets qu'elle implique étaient déjà observables à la fin du XIXe siècle, une diffusion récente du swaihwé laisserait

un temps bien court pour que les choses aient pu se passer de cette façon. Nous préférerions supposer soit que l'existence et la diffusion du masque swaihwé remontent à une époque plus ancienne que les diverses traditions locales ne le suggèrent, soit que, sous la forme qu'on leur connaît, les cuivres et les masques perpétuent, chacun à leur façon et sous des modes en quelque sorte parallèles, des thèmes archaïques à la recherche desquels nous nous aventurerons dans le chapitre III de la deuxième partie.

Ces thèmes prirent-ils appui dès l'origine sur un support figuratif comparable aux cuivres et au swaihwé ? Rien n'oblige à le postuler, car ces emblèmes n'eurent pas nécessairement de précurseur. Mais, pour que le dossier soit complet, il convient peut-être de faire état d'un troisième type d'objet, lié au même système de représentations que les deux autres.

Dans ses premières publications, Boas mentionne certains objets qui, concurremment avec les cuivres, tenaient une place importante dans les cérémonies de mariage. C'étaient les gyï'serstâl (gyï'seqstâl, gisexstala), pièces de bois très anciennes rappelant par la forme des couvercles de coffre, mais plus grosses, peintes et incrustées de dents de loutre marine. La famille de la femme amassait une quantité parfois considérable de ces objets pour les offrir solennellement à la famille du mari. En dépit de leur fréquent décor d'yeux, chacun était censé représenter une mâchoire humaine inférieure, curieuse notion que les informateurs de Boas ne semblaient pas toujours interpréter de la même façon. Pour les uns, les gisexstala symboliseraient le droit du mari d'ordonner, selon son gré, à sa femme de parler ou de rester silencieuse ; pour d'autres, les gisexstala représenteraient les dents de la femme ; si elle n'avait pas donné de tels objets à son mari, on l'accuserait d'être édentée, ou affligée d'une denture trop faible pour mordre le cuivre.

Les Bella Coola partagent cette deuxième interprétation. Ils savaient encore il y a une cinquantaine d'années que, chez leurs voisins Kwakiutl, la femme offrait aux parents de son mari des pièces de bois incrustées de dents de loutre : « Ce sont là, expliquait-on, des dents pour la jeune épousée. » En cas de dispute avec une autre femme, elle serait en droit de retrousser les lèvres et d'apostropher sa rivale : « Que me peux-tu ? Tu n'as pas de dents, et moi, j'en ai deux rangées » (ou autant de rangées que de telles pièces furent données lors de son mariage).

En passant des gisexstala, par l'intermédiaire des cuivres, aux masques swaihwé ou xwéxwé, on dirait donc qu'un transfert s'accomplit : dans un cas la denture, dans l'autre les yeux apparaissent comme le siège anatomique d'une puissance mystérieuse. Transfert d'autant plus révélateur, peut-être, que, comme on l'a vu, la mâchoire inférieure du masque swaihwé, affaissée sous le poids d'une énorme langue, manque singulièrement de mordant…

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse dont nous ne dissimulerons pas la fragilité, il n'en reste pas moins que cuivres et swaihwé — pour nous limiter à eux — participent du même esprit. Car si, chez les Salish, le swaihwé est un moyen



Jeune mariée bella coola, photographiée en 1922,
tenant un gisexstala kwakiutl surmonté de deux petits cuivres.

d'obtenir la richesse, nous croyons avoir établi que, chez les Kwakiutl, les cuivres — ces richesses suprêmes — sont la métaphore du swaihwé, et que ce double jeu rhétorique ramène au sens propre d'où l'on était parti.

Il serait donc illusoire de s'imaginer, comme tant d'ethnologues et d'historiens de l'art le font encore aujourd'hui, qu'un masque et, de façon plus générale, une sculpture ou un tableau, puissent être interprétés chacun pour son compte, par ce qu'ils représentent ou par l'usage esthétique ou rituel auquel on les destine. Nous avons vu qu'au contraire, un masque n'existe pas en soi ; il suppose, toujours présents à ses côtés, d'autres masques réels ou possibles qu'on aurait pu choisir pour les lui substituer. En discutant un problème particulier, nous espérons avoir montré qu'un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de *ne pas* représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme ; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut.

N'en est-il pas de même pour toute œuvre d'art ? En réfléchissant sur quelques types de masques de peuplades américaines, nous aurions alors posé un problème beaucoup plus vaste, qui est celui du style. Des styles contemporains ne s'ignorent pas mutuellement. Même chez les peuples dits primitifs, une certaine familiarité se noue à l'occasion des guerres suivies de pillage, des cérémonies intertribales, des mariages, des marchés, des échanges commerciaux occasionnels. L'originalité de chaque style n'exclut donc pas les emprunts ; elle s'explique plutôt par un désir conscient ou inconscient de s'affirmer différent, de choisir parmi tous les possibles certains que l'art des peuples voisins a refusés. Cela est aussi vrai des styles qui se succèdent. Le style Louis XV prolonge le style Louis XIV, et le style Louis XVI prolonge le style Louis XV ; mais, en même temps, chacun récuse l'autre. D'une façon qu'il veut faire sienne, il dit ce que disait dans son langage le style antérieur, et il dit aussi autre chose que celui-ci ne disait pas et qu'à la muette, il l'invitait à énoncer.

Une des notions les plus pernicieuses que nous ait léguée le fonctionnalisme, et qui tient encore tant d'ethnologues sous son empire, est celle de peuplades isolées, fermées sur elles-mêmes, vivant chacune pour son compte propre une expérience particulière d'ordre esthétique, mythique ou rituel.

On méconnaît ainsi qu'avant l'ère coloniale et les siècles d'action destructrice à distance que, même dans les régions les mieux protégées, le monde occidental a exercée par ses germes pathogènes et ses produits exportés, ces populations plus nombreuses étaient davantage aussi au coude à coude. À quelques exceptions près, rien de ce qui se passait chez l'une n'était ignoré de ses voisines, et les modalités selon lesquelles chacune s'expliquait et se représentait l'univers étaient élaborées dans un dialogue ininterrompu et véhément.

À ceux qui nous contestent le droit d'interpréter les mythes ou les œuvres d'art d'une population en les comparant aux mythes et aux œuvres d'autres populations, et qui tiennent pour seule légitime la méthode consistant à rapporter, disons les mythes d'un groupe à l'organisation sociale, à la vie économique et aux croyances religieuses de celui-ci, on répondra : sans doute, il faut commencer par là, et demander d'abord à l'ethnographie du groupe considéré tout ce qu'elle peut fournir. C'est, d'ailleurs, ce que nous n'avons pas cessé de faire dans nos recherches sur la mythologie américaine en prenant soin, pour chaque groupe, de nous entourer de toutes les informations de ce type recueillies par nous-même et d'autres sur le terrain, ou disponibles dans la littérature. Ces dernières sont les seules qu'on puisse utiliser dans le cas de groupes physiquement disparus ou dont la culture s'est effondrée au cours des ans, victimes d'un sort qui ne saurait justifier cet autre crime, cette fois d'ordre scientifique, consistant à faire comme s'ils n'avaient pas existé. Seuls mésestiment notre déférence presque maniaque envers les faits ceux dont toute la culture ethnologique se réduit au groupe qu'ils ont personnellement étudié ; comme si, aujourd'hui encore, on ne travaillait pas de la façon la plus profitable et la plus neuve sur une littérature grecque, latine ou hindoue vieille de plusieurs millénaires, legs de peuples encore plus irrévocablement disparus que ceux qu'on nous reproche d'étudier à travers leurs œuvres et sans nous rendre parmi eux, ce qui, pour les trois quarts des cas sinon même davantage, ne servirait pas ce genre d'enquête, dans l'état de délabrement où l'irruption de la civilisation mécanique les a placés[3]…

La vraie question n'est pas là. Même dans la meilleure des hypothèses — celle d'une culture encore vivante, avec des croyances et des pratiques bien préservées —, l'étude des corrélations internes entre la mythologie ou l'art et tout

le reste constituerait un préalable absolument nécessaire, mais insuffisant. Ces ressources locales une fois exploitées, d'autres efforts sont requis de l'analyste. Car ces mythes s'opposent à d'autres mythes, ils les contredisent ou les transforment, et il serait impossible de comprendre ceux-là sans se référer à ceux-ci, de la même façon que tout énoncé s'explique au moyen de mots qui, précisément, n'y figurent pas, pour autant que ceux employés par le locuteur tirent leur signification et leur portée d'avoir été choisis de préférence à d'autres qu'il aurait pu employer, et auxquels, en commentant le texte, il convient donc de se référer.

L'importance de ces contrepoints explicites ou implicites ressort, d'une manière particulièrement nette, des cas examinés dans le présent livre. Les caractères plastiques des masques dzonokwa demeureraient inintelligibles sans les comparer à ceux des masques swaihwé. Pourtant, ils proviennent de populations différentes par la langue et la culture, mais assez voisines toutefois l'une de l'autre pour qu'un des deux masques ait pu être emprunté : les caractères plastiques du masque xwéxwé, qui appartient aux Kwakiutl, ne s'expliquent que comme une imitation du masque swaihwé des Salish. Mais sa charge sémantique est fonction tout à la fois de celle que possède chez eux le masque dzonokwa, et le swaihwé chez les Salish. Parallèles ou opposées, toutes ces fonctions sémantiques forment entre elles un système qui relève de l'idéologie du cuivre, par l'intermédiaire de laquelle peuvent seulement s'éclairer les ressemblances qu'offrent, dans l'ordre plastique, les masques swaihwé d'un groupe et les plaques de cuivre ouvragées de l'autre.

À son tour, cette idéologie du cuivre et les fonctions sociales et économiques qu'elle exprime demandent, pour être comprises, qu'on articule les mythes des peuples de la côte avec ceux de leurs voisins de l'intérieur : les Déné. Rapprochement que la proximité géographique seule rendrait légitime, mais qui tire une raison supplémentaire du fait que, dans le nord-ouest de l'Amérique, les principaux gisements de cuivre sont en territoire athapaskan, et que, par l'intermédiaire des Tlingit, presque tout le cuivre indigène venait de là. Ce n'est pas tout ; car les Déné ou Athapaskan du Nord, qui, dans le passé, surent recuire, détremper et forger le cuivre natif, surpassèrent tous leurs voisins dans l'art de la métallurgie (*supra*, p. 908) : peut-être parce qu'il faut voir en eux les derniers héritiers de cette vieille culture

du cuivre, florissante dès le Ve millénaire dans la région des Grands Lacs et dont, en conséquence de changements climatiques survenus vers le IIIe millénaire, les premiers représentants auraient émigré vers le nord pour suivre le recul de la forêt boréale, et de sa faune qui formait leur gibier habituel.

Par l'intermédiaire d'opérations logiques qui projettent à distance, transforment ou inversent les représentations, une histoire à l'échelle des millénaires, qui s'est déroulée dans l'extrême Nord, viendrait donc s'imbriquer avec une autre plus récente et de périodicité plus courte : celle que, loin vers le sud, attestent les migrations salish du continent vers l'île, puis de l'île vers le continent, ainsi que les conflits et les alliances de ces mêmes Salish avec les Kwakiutl méridionaux : développements dont les traditions locales préservent le souvenir, même si elles les transfigurent en événements mythiques. Sur une longueur de près de trois mille kilomètres, des structures idéologiques se sont échafaudées, respectant toutes les contraintes inhérentes à leur nature mentale et qui, en conformité avec elles, encodent, comme on dit aujourd'hui, les données du milieu et de l'histoire. Elles incorporent ces informations à des paradigmes préexistants, et elles en engendrent ainsi de nouveaux sous forme de croyances mythiques, de pratiques rituelles et d'œuvres plastiques. Sur cette immense étendue, ces croyances, pratiques et œuvres restent solidaires les unes des autres quand elles s'imitent, et même, peut-être surtout, quand elles semblent s'infliger des démentis. Car, dans l'un et l'autre cas, elles se font équilibre par-delà les frontières linguistiques, culturelles et politiques dont toute notre argumentation a prouvé la transparence, à moins que leur fermeture toute relative n'instaure une contrainte logique autant qu'historique, et ne marque les points où s'opèrent les renversements.

En se voulant solitaire, l'artiste se berce d'une illusion peut-être féconde, mais le privilège qu'il s'accorde n'a rien de réel. Quand il croit s'exprimer de façon spontanée, faire œuvre originale, il réplique à d'autres créateurs passés ou présents, actuels ou virtuels. Qu'on le sache ou qu'on l'ignore, on ne chemine jamais seul sur le sentier de la création.

Deuxième partie

TROIS EXCURSIONS

I

AU-DELÀ DU SWAIHWÉ*

Au praticien de l'analyse structurale, on pose presque toujours la même question : comment, dans la réalité, s'opèrent les transformations mythiques ? Vous alignez, dit-on, des mythes qui, d'une population à l'autre, se contrarient, s'inversent ou manifestent entre eux des rapports de symétrie sur plusieurs axes. Ce tableau est impressionnant, mais, pour le croire véridique, on voudrait saisir aussi la façon dont ces relations abstraites naissent les unes des autres. Dans quelles conditions historiques ou locales, sous quelles influences externes ou internes, en réponse à quelles motivations psychologiques ces renversements s'engendrent-ils dans l'esprit de narrateurs et d'auditeurs qui, à tous autres égards, fonctionne — peut-on supposer — de manière plus banale ? En somme, on refuse d'entériner un inventaire de structures parachevées, et sorties tout armées de l'esprit collectif. Car cet esprit collectif, poursuit-on, n'est qu'une fiction derrière laquelle s'agitent une multitude d'esprits individuels : en chacun de ces esprits, vos structures ont résulté de certains procès, et ce sont ces procès empiriques qu'il faudrait pouvoir déployer pour que le vécu se dégage des constructions théoriques. Sinon, celles-ci risquent d'apparaître comme le produit plus ou moins gratuit d'exercices logiques qui doivent leur caractère persuasif à la seule virtuosité.

* Titre original : « Histoire d'une structure », dans W. E. A. van Beek et J. H. Scherer éd., *Explorations in the Anthropology of Religion. Essays in Honour of Jan van Baal*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975.

Ainsi formulée, la question revient à celle des rapports entre l'analyse structurale et l'histoire. Entre des mythes distincts ou entre les versions d'un même mythe, l'analyste infère des connexions logiques dont il distribue les termes sur les nœuds d'un réseau ou sur les branches d'un arbre. Dans ces graphes, tels mythes ou variantes de mythe se voient reconnaître une position dominante, d'autres, subordonnée. Jusqu'à quel point et dans quelle mesure ces relations hiérarchiques impliquent-elles une succession temporelle ? Du fait qu'un mythe semble dérivé d'un autre au point de vue logique, en résulte-t-il qu'il est apparu après lui ? Et, dans ce cas, comment le passage s'est-il réellement produit ? Par-delà l'histoire conjecturale et implicite — à laquelle nous aurions recours si nous postulions que le tableau général des connexions logiques, permettant d'interpréter un ensemble de mythes, recouvre leur genèse de façon au moins approximative — on nous demande d'atteindre et de démonter les mécanismes concrets qui, sur le plan local, et à un moment précis de l'histoire de chaque groupe, ont fonctionné ici et là pour que, de leurs effets cumulés, résultent les synthèses auxquelles on nous reproche de tendre avec trop de précipitation[1].

À ces objections, il serait légitime mais décevant de répondre que, chez des peuples sans écriture, cette histoire courte et localisée nous échappe par définition. Plutôt que de dresser un constat de carence, l'analyse structurale sera mieux inspirée en se tenant à l'affût des occasions, même rares, où l'on peut documenter les conjonctures concrètes dans lesquelles une transformation mythique a vu le jour. C'est ce que nous voudrions tenter à propos d'un exemple américain emprunté à la famille linguistique (et, dans une large mesure aussi, culturelle) salish, dont les représentants occupaient en Amérique septentrionale un territoire pratiquement continu depuis les montagnes Rocheuses jusqu'à la côte du Pacifique entre les 46e et 54e parallèles, soit une aire correspondant aux moitiés nord de l'État de Washington et sud de la Colombie britannique.

La plupart des groupes salish de la côte continentale et de l'île Vancouver possédaient un seul type de masque, communément appelé swaihwé, dont l'aire de diffusion s'étendait vers l'intérieur jusqu'à cent cinquante kilomètres environ en amont du delta du fleuve Fraser. C'est d'ailleurs dans cette zone orientale que se situe probablement l'origine

du masque. Diverses traditions le font provenir du groupe Tait ou « de l'amont », dernier représentant vers l'est de ceux, parmi les Salish, qui se dénomment collectivement Stalo, autrement dit les gens du fleuve (Duff, 1952, p. 11, 19, 123-126). Au nord, les Tait jouxtaient les Thompson, tribu salish de l'intérieur, qui ne possédaient pas le masque. Plus précisément, selon une précieuse indication de Teit*, les Thompson du moyen Fraser (groupe utamqt), qui entretenaient avec les Tait des relations très cordiales, en détenaient deux exemplaires, chacun propriété d'une famille pour partie originaire du delta[2]. Elles les avaient reçus, dit Teit, à une époque récente dont ses plus vieux informateurs gardaient encore le souvenir.

Pourtant, malgré la nouveauté relative et les circonstances très spéciales de cette double acquisition, les Thompson méridionaux connaissaient le mythe d'origine du masque swaihwé et le racontaient presque dans les mêmes termes que leurs voisins stalo auxquels, d'ailleurs, leur version renvoie de manière explicite. En effet, les Thompson utamqt font remonter l'origine du masque à une époque où des groupes du delta résidaient en amont, tout près d'eux.

Selon cette version il y avait une fois, chez les Stalo, un garçon malade dont le corps était couvert d'enflures et qui, las de souffrir, décida de mettre fin à ses jours. Il erra sans but dans les montagnes, parvint au bord d'un lac et s'y jeta. Il échoua sur le toit d'une maison qui était au fond de l'eau. Alertés par le bruit de sa chute, les habitants le firent entrer. Le héros vit d'abord une femme qui tenait un petit enfant ; il cracha sur lui au passage et lui communiqua sa maladie. Ses hôtes, qui étaient des esprits aquatiques, convoquèrent un sorcier-guérisseur, mais celui-ci ne put guérir l'enfant. On fit alors appel au responsable qui, pensait-on, détenait un pouvoir magique. Il consentit à soigner sa victime moyennant sa propre guérison par les esprits, et les deux cures réussirent.

Au bout d'un certain temps, le héros souhaita rentrer chez lui. On le conduisit à l'air libre par un souterrain plein d'eau mais qui se retirait devant ses guides, et on lui promit une récompense pour les soins donnés à l'enfant. Le héros regagna son village et se fit reconnaître des siens. Le

* On ne confondra pas le nom de J. A. Teit, notre meilleure autorité sur les Thompson, et celui des Tait, voisins des Thompson sur le moyen Fraser.

lendemain, il alla à la rencontre du peuple du lac pour recevoir le prix de ses services. Ce fut un masque, dont la description correspond en tout point à celle du masque swaihwé. L'homme exhiba le masque en dansant dans les fêtes, et il devint un important personnage. Le masque passa à ses enfants, puis à leurs descendants, comme un privilège de lignée. Toutefois, un descendant se maria chez les gens de Spuzzum (en territoire thompson) dont les enfants acquirent aussi le droit au masque.

Or, dans la même section de la tribu thompson, celle des Utamqt méridionaux, on trouve un mythe sur l'origine d'un masque dont, contrairement à l'autre, l'existence n'est nulle part attestée chez les Stalo. En fait de masque, on ne connaît à ceux-ci que le swaihwé. Et cependant, le mythe thompson appelle ce masque tsatsa'kwé, mot qui proviendrait des langues du delta avec le sens de « poisson » ou « saumon ». De plus, ce mythe d'origine se déroule près de Yale, au pays tait, et il met en scène des personnages de cette tribu. Il y avait là, raconte le mythe, une fillette si désobéissante qu'un jour ses parents excédés la battirent, l'aspergèrent d'urine et la chassèrent. Un oncle la recueillit et la cacha. Ses parents, pris de remords, la cherchèrent en vain. Accablée par la méchanceté des siens et humiliée des traitements subis, la fillette résolut de se suicider. Après avoir erré dans les montagnes, elle arriva près d'un lac où nageaient de nombreux poissons. Elle s'assit pour les contempler ; sous ses yeux, ils se changèrent en petits enfants dotés d'une longue chevelure, qui venaient à la surface de l'eau pour lui sourire. Ils étaient si charmants et semblaient si heureux qu'elle eut envie de les rejoindre, et elle se précipita dans les flots.

Aussitôt, le vent se leva en tempête, dévastant le pays et détruisant la demeure de ses parents. L'héroïne constata que son corps ne pouvait couler ; rejetée par l'eau, elle prit pied sur la berge. Au même instant, le vent s'apaisa. Dans le lac, elle ne voyait plus rien ni personne. Mais elle était devenue la maîtresse du vent. Elle retourna au village, se maria et eut beaucoup d'enfants. Son histoire appartint désormais à sa famille et à ses descendants, qui sculptèrent des masques représentant les esprits tsatsa'kwé. Certains descendants possédaient de naissance ou héritèrent la maîtrise du vent : ils pouvaient le déchaîner à leur gré. Teit déclare tenir ce récit d'un vieillard qui n'était qu'à moitié thompson, et qui l'avait lui-même reçu de ses ancêtres de Yale. À Spuz-

zum, parmi les Thompson, il avait seul droit à porter le masque, mais partageait ce droit avec ses parents de Yale.

Voilà donc deux traditions recueillies chez les Thompson, qui renvoient l'une et l'autre à leurs voisins. La première concerne le masque swaihwé, bien attesté dans les groupes du moyen et du bas Fraser où il existe encore aujourd'hui ; les musées en possèdent de nombreux spécimens anciens ou contemporains. On connaît aussi plusieurs versions du mythe d'origine recueillies dans les mêmes groupes (*supra*, p. 887-894) ; à quelques détails près, elles sont semblables à celle des Thompson, qui la leur ont manifestement empruntée. En revanche, chez les Stalo, aucun objet, aucune tradition mythique ne suggère l'existence de l'autre type de masque que, seuls narrateurs du mythe d'origine, les Thompson sont aussi seuls à leur attribuer. Il serait surprenant qu'un témoignage étranger, au demeurant unique, pût établir la présence d'un trait culturel dans une population. On est plutôt tenté d'invoquer une innovation locale, apparue dans une zone de contact et d'échanges très intenses entre des peuples voisins ; comme si, sur cette frontière où l'usage du premier masque se perd, on avait voulu compenser cet affaiblissement en créant ou en imaginant un nouveau masque, tout à la fois pareil et différent. Ce masque a peut-être existé, mais aucun exemplaire n'est parvenu jusqu'à nous.

On ne saurait donc écarter d'emblée une autre hypothèse : que l'énigmatique masque tsatsa'kwé ne soit simplement le swaihwé, rebaptisé, pour les besoins de la cause, par une lignée qui l'aurait adopté en inversant son mythe d'origine et sa fonction rituelle. En ce cas, la solution de continuité si bizarre que le mythe introduit entre le retrait des esprits aquatiques et la création du masque trouverait sa raison d'être : du fait de l'inversion génératrice du second mythe, qui s'étend au portrait que celui-ci trace des esprits aquatiques, le masque et les esprits ne se ressembleraient plus. On comprendrait alors que le nouveau mythe préférât retarder la fabrication du masque et la confier à des descendants de l'héroïne, dispensés de travailler sur le vif. Mais, dans l'une et l'autre hypothèse, le masque swaihwé tel qu'il existe chez les Stalo conserve une priorité absolue. En effet, que le tsatsa'kwé diffère en nature du swaihwé ou qu'il en soit seulement l'écho, son caractère dérivé résulte indubitablement de l'origine mythique qu'on lui prête et de la fonction rituelle qu'on lui assigne.

Commençons cette démonstration par le mythe. Il se déroule en gros comme celui sur l'origine de l'autre masque. Dans les deux cas, on nous parle d'un enfant méprisé qui veut se noyer dans un lac. Sa tentative l'amène auprès d'esprits aquatiques qui lui confèrent des pouvoirs magiques, symbolisés par un masque. En outre, le tsatsa'kwé est, comme son nom l'indique, un masque-poisson. Or, les versions stalo du mythe d'origine du swaihwé sont pratiquement unanimes à dire qu'il fut pêché à la ligne ; et certains exemplaires portent même l'effigie d'un poisson.

Les deux mythes ont donc une architecture commune ; mais, dès qu'on les examine en détail, on constate qu'ils s'opposent de façon systématique. Dans l'un, l'enfant est un garçon ; c'est une fille dans l'autre. Le garçon est affligé d'une tare physique : la maladie ; la fille, d'une tare morale : la désobéissance. Lui est souillé par le dedans, en raison du mal qui le ronge ; elle par le dehors, quand on l'asperge d'urine. Chassée par ses parents — alors que son homologue masculin fuit volontairement les siens — la jeune fille trouve aide et protection chez son oncle, parent masculin ; or, la plupart des versions stalo flanquent le héros d'une sœur dont il obtient l'assistance. Dans ces versions, les esprits aquatiques font figure d'ancêtres, notamment quand le héros épouse une de leurs filles et fonde une lignée ; et les masques sont effectivement des ancêtres dans les versions de l'île Vancouver (qui, comme on l'a vu, entretiennent avec celles de la côte continentale des rapports très étroits, *cf. supra*, p. 892-896). Au contraire, les esprits tsatsa'kwé sont des tout petits enfants ; et, tandis que des plumes, dressées « en guise de cheveux », dit la version thompson, ornent le masque swaihwé, les enfants tsatsa'kwé ont de longues chevelures pendantes — noires, peut-on supposer, compte tenu du physique amérindien, et non blanches comme les plumes (de cygne, précise la version thompson) de l'autre masque. Dans les mythes d'origine du swaihwé, le héros est englouti par l'eau ; dans le mythe d'origine du tsatsa'kwé, cette même eau rejette l'héroïne, qui, rentrée au village, se marie sur place (car le masque restera, à Yale même, la propriété de ses descendants) en double opposition, donc, avec les mythes stalo du swaihwé où ce n'est pas le protagoniste principal — alors mâle — qui se marie, mais sa sœur ; et non pas au village, mais dans un groupe étranger.

On voit que les deux types de mythes sont en rapport

de corrélation et d'opposition ; il en est de même pour les fonctions rituelles assignées aux deux masques. Depuis les groupes salish de l'île Vancouver et de la côte jusqu'aux Kwakiutl méridionaux (qui, sous le nom de xwéxwé, leur ont emprunté le masque) le swaihwé est associé aux séismes que ses danseurs ont le pouvoir de déclencher (*supra*, p. 885, 901, 905-906, 962). Par là, et par là seulement, peut s'expliquer le pouvoir sur le vent attribué aux possesseurs du masque tsatsa'kwé. Séisme et vent s'opposent, puisque l'un relève de la terre, l'autre de l'air ; mais ils sont homologues par rapport à ces éléments dont ils traduisent la commune instabilité. Dans l'ordre atmosphérique, la maîtresse du vent fait pendant au maître des séismes dans l'ordre tellurique.

Inféré sur le mode hypothético-déductif, ce double rapport de corrélation et d'opposition entre vent et séisme peut être confirmé par une voie plus directe. Les Salish de l'intérieur, notamment les Thompson, et les Bella Coola (aussi des Salish, mais isolés de leurs congénères après une ancienne migration) imaginent le ciel comme un pays plat, sans relief ni végétation arbustive, et perpétuellement balayé par le vent. Ils mettent donc en opposition majeure le monde céleste, caractérisé par sa platitude, et le monde terrestre où, au contraire et comme la géographie de leur pays l'atteste, prévaut un relief tourmenté. La même opposition entre ces faciès morphologiques existe aussi chez les Salish de la côte, mais restreinte au monde terrestre dont elle définit les aspects : terre plate et marécageuse d'une part, de l'autre relief plissé. Or, si, dans la première conception, le vent est un attribut du ciel plat, dans la seconde, le relief plissé, opposé au terrain dépourvu d'accidents naturels, est un résultat des séismes. Des mythes explicitent cette relation (*supra*, p. 963-964) : une femme et sa fille s'y transforment l'une en marécage, l'autre en séisme ; et il est dit de celle-ci qu'« elle pouvait modifier la surface de la terre, la plisser ». D'où il résulte que, dans la pensée salish, vent et séisme sont bien en opposition diamétrale, comme le sont aussi pour elle l'absence et la présence de relief qui caractérisent respectivement le monde d'en haut et le monde d'en bas. Par ce biais, nous retrouvons la conclusion à laquelle nous étions parvenu après avoir analysé, d'un point de vue formel, la transformation dont les mythes des masques swaihwé et tsatsa'kwé illustrent chacun un état.

Examinons maintenant un dernier point. Selon les vieux

informateurs de Teit, l'entrée du masque swaihwé chez les Thompson se serait produite de leur vivant (*supra*, p. 984), c'est-à-dire au plus tôt dans la première moitié du XIX[e] siècle. Nous croyons avoir établi que le mythe d'origine du masque tsatsa'kwé dérive du mythe d'origine du swaihwé, emprunté par les Thompson aux Stalo avec ce masque. Il faut donc que le mythe du tsatsa'kwé ait été élaboré sur place, postérieurement à cet emprunt. Par conséquent, on aurait là un exemple particulièrement net d'un mythe recueilli cinquante ans au plus après avoir été engendré par transformation : conjoncture historique assez récente pour qu'on puisse non seulement la restituer, mais saisir les mécanismes qui ont déclenché toute l'opération.

En de telles matières, il convient cependant d'être prudent. Les témoignages indigènes dont on dispose sur la diffusion du swaihwé suggèrent tous que le masque, parti du moyen Fraser, arriva sur la côte dans le dernier quart du XVIII[e] siècle (*supra*, p. 974). Les diverses chronologies convergent, mais convient-il de leur faire un entier crédit ? Elles sont, à notre avis, aussi sujettes à caution que les indications géographiques données par les mêmes informateurs quand, en relatant leur version du mythe d'origine, ils précisent où l'ancêtre dont chacun se réclame pêcha le premier masque : Burrard Inlet (à la base du delta) dit l'un, le lac Kawkawa (près de Hope) dit un autre, le lac Harrison (à mi-chemin) pour un troisième... Au cours d'une conversation avec un informateur, nous avons nous-même été frappé de l'entendre fonder son droit au masque sur une filiation aussi courte et directe que possible avec un premier détenteur ; mais, du même coup, le lieu où celui-ci obtint le masque change, et, par un curieux hasard, il se situe toujours à proximité[3]. Que ce soit dans l'ordre spatial ou dans l'ordre temporel, chacune des familles qui revendiquent un droit sur le masque en met l'origine au plus près ; de façon paradoxale, les lieux géographiques se multiplient en même temps que les généalogies raccourcissent. Or si, comme tout l'indique, le masque s'est diffusé à partir d'un seul point d'origine, il ne peut être apparu pour la première fois en plusieurs. Les localisations proposées semblent donc irrecevables, mais il n'en résulte pas que les généalogies retracées soient fausses : chacune peut constituer un embranchement d'une généalogie plus longue, tronc commun dont le souvenir s'est perdu à cause de son antiquité, ou qu'on s'est empressé d'oublier

parce qu'il donnerait de la consistance à des droits concurrents de ceux qu'on fait valoir en priorité.

Même en tenant compte d'oblitérations probables, les mécanismes par lesquels un certain type de masque s'est répandu sur un vaste territoire par héritage, mariage, conquête ou emprunt restent visibles. On peut donc voir aussi comment, articulés avec eux, d'autres mécanismes inversent l'image du premier masque là où, avant de s'interrompre, sa propagation perd de l'élan. L'exemple que nous avons brièvement discuté, pour rendre hommage à un savant[4] qui n'a jamais pensé que l'analyse structurale et les investigations ethno-historiques fussent incompatibles, montre au moins comment une transformation mythique pourrait s'engendrer dans les faits.

II

L'ORGANISATION SOCIALE DES KWAKIUTL*

Dans la première partie de ce livre (*supra*, p. 935-936) on a brièvement évoqué l'organisation sociale des Kwakiutl et signalé qu'elle pose des problèmes très complexes. À l'heure présente où les institutions traditionnelles se sont en grande partie désintégrées, les observateurs et les analystes ne disposent plus guère que d'anciens témoignages pour tenter de saisir leur nature. Par ses hésitations et ses repentirs, l'œuvre de Franz Boas, à qui nous devons l'essentiel de nos informations sur les Kwakiutl, fait bien ressortir les difficultés.

Établis dans la partie nord-est de l'île Vancouver et sur la côte continentale lui faisant face, les Kwakiutl étaient répartis en groupements locaux que Boas appelle « tribus ». Il note dans ses premiers travaux que ces tribus se subdivisent en formations plus petites et de même type, chacune comprenant un nombre variable d'unités sociales auxquelles il donne le nom de « gens », parce qu'à la différence de leurs

* Republié avec quelques modifications et additions d'après la version originale : « Nobles Sauvages », dans *Culture, science et développement. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé*, Toulouse, Privat, 1979.

voisins septentrionaux tous matrilinéaires : Tsimshian, Haida et Tlingit, les Kwakiutl ont une orientation patrilinéaire et témoignent, à cet égard, de certaines affinités avec les peuples de langue salish qui les jouxtent vers le Sud.

Mais, tout de suite, des difficultés se présentent, dont Boas a pleinement conscience. D'abord, il est impossible d'affirmer, comme le voudrait la théorie des systèmes unilinéaires, que les « gens » sont exogamiques, car chaque individu se considère pour partie membre de celle de son père, pour partie de celle de sa mère. De plus, des aspects matrilinéaires subsistent, car, chez les aristocrates — les Kwakiutl formant une société stratifiée —, l'époux assume le nom et les armes (au sens héraldique) de son beau-père, et devient ainsi membre du lignage de sa femme. Nom et armes passent à ses enfants ; les filles les conservent, les fils les perdent en se mariant et adoptent ceux de leur épouse. Par conséquent, les emblèmes nobiliaires se transmettent pratiquement en ligne féminine, et chaque homme célibataire reçoit ceux de sa mère. Mais d'autres faits militent en sens contraire : le père est le chef de famille, non le frère de la mère ; et surtout, l'autorité sur la « gens » se transmet de père en fils. À la fin du XIXe siècle, plusieurs individus de naissance noble revendiquaient des titres hérités dans les deux lignes (Boas, 1889).

Ces incertitudes expliquent que, dans une seconde étape de sa réflexion illustrée par « Indianische Sagen » (1895)[1] et le grand ouvrage sur l'organisation sociale et les sociétés secrètes des Kwakiutl (1897), Boas ait modifié sa perspective et changé sa terminologie. Jusque-là, il avait surtout rapproché les Kwakiutl des peuples matrilinéaires qui leur font suite sur la côte plus au nord ; d'où sa première impression que, sur un fond d'institutions communes, donc matrilinéaires, les Kwakiutl avaient évolué dans un sens patrilinéaire. Quelques années plus tard, fort de nouvelles observations, Boas est davantage frappé par les ressemblances de l'organisation sociale des Kwakiutl avec celle des Salish à l'Est et au Sud. Dans les deux cas, les unités de base de la structure sociale paraissent formées par la descendance supposée d'un ancêtre mythique qui bâtit sa demeure en un lieu déterminé, même si, ultérieurement, cette communauté villageoise dut quitter son terroir et s'unir à d'autres communautés du même type, sans perdre pour autant la mémoire de son origine. Or, les Salish sont patrilinéaires, et Boas se

voit contraint d'inverser son hypothèse initiale. Il croit maintenant que les Kwakiutl, à l'origine patrilinéaires comme les Salish, ont partiellement évolué vers un régime matrilinéaire au contact de leurs voisins septentrionaux. Il appelle donc les subdivisions de la tribu « sept », conformément au sens premier du terme qui, dans l'ancienne Irlande, désignait un groupe bilatéral de parents ; et il renonce à « gens » au profit de « clan », pour mieux marquer la coloration matrilinéaire actuelle de ce dernier type de groupement. Ces clans, souligne-t-il, peuvent se désigner eux-mêmes de trois façons : les uns portent un nom collectif formé d'après celui du fondateur ; d'autres se nomment d'après leur lieu d'origine ; d'autres enfin adoptent un nom honorifique tel que « les riches », « les grands », « les chefs », « ceux qui reçoivent en premier » (dans les potlatch), « ceux sous les pas de qui tremble la terre », etc.

Précisant ses indications antérieures, Boas explique que, lors du mariage, « la femme apporte la position et les titres de son père en dot à son mari ; mais celui-ci ne les possède pas en propre, il les détient au bénéfice de son fils. Et comme le père de la femme, de son côté, avait acquis ses titres de la même façon [...] une règle de descendance purement féminine s'établit, bien que toujours par l'intermédiaire du mari ». Que cette règle hybride plaide pour l'antériorité d'un régime patrilinéaire, et non l'inverse comme il avait cru d'abord, Boas en trouve la preuve dans plusieurs faits : le fils de la sœur ne succède pas à son oncle, la résidence n'est jamais uxori- ou matrilocale[2] ; enfin et surtout, les traditions légendaires voient, dans la descendance patrilinéaire du premier ancêtre mâle, l'origine des clans et des tribus, contrairement aux peuples matrilinéaires du Nord qui donnent ce rôle à la descendance des sœurs.

Ni Durkheim ni Mauss qui, en 1898-1899 et 1905-1906 respectivement, discutèrent les interprétations de Boas, ni cinquante ans plus tard Murdock, n'ont accepté l'hypothèse qu'un régime matrilinéaire pût directement remplacer un régime patrilinéaire[3] ; il devait revenir à Goodenough (1976) de produire cette démonstration[4]. Mais, au moins pour les maîtres français, aucun doute n'existait sur la nature foncièrement matrilinéaire des institutions kwakiutl ; en désaccord avec Boas, ils maintenaient qu'elles avaient leur base dans la filiation utérine. Dès 1895-1897, Boas n'insistait-il pas sur l'existence, dans les familles nobles, d'un double régime suc-

cessoral ? Du père à l'aîné des enfants (que ce soit un fils ou une fille) ; mais aussi, par mariage, du père de la femme au gendre et, par l'intermédiaire de celui-ci, aux enfants à naître de l'union. Or, ce second mode de transmission offrait une telle importance aux yeux des Kwakiutl qu'un individu désireux d'« entrer dans une maison » où il n'y avait pas de fille à marier, épousait symboliquement un fils, et à défaut de fils une partie du corps — bras ou jambe — du chef de la maison, ou même une pièce du mobilier.

Publié en 1920, un important article de Boas marque un nouveau tournant de sa pensée. C'est que, dans l'intervalle, il avait formé et mis au travail un informateur exceptionnellement doué : George Hunt, fils d'un père écossais et d'une mère tlingit, mais né, élevé et marié chez les Kwakiutl. Enquêteur exemplaire, Hunt recueillit au fil des années des milliers de pages d'informations sur la culture kwakiutl, allant des recettes de cuisine de la bonne ménagère aux traditions dynastiques des lignages nobles, des techniques artisanales aux mythes[5]. Or, ces matériaux, édités et publiés par Boas (1921), obligeaient celui-ci à réinterpréter ses données. Il en ressortait d'abord que, plutôt que la tribu ou le sept, l'unité fondamentale de la société kwakiutl était celle que Boas avait successivement appelée « gens », puis « clan », selon l'aspect, patrilinéaire ou matrilinéaire, qui lui semblait prédominer. « Après avoir beaucoup hésité », il renonce à ces termes et se résigne à employer le nom indigène *numaym*, parce que « cette unité sociale offre des caractères si particuliers que les termes "gens", "clan" ou même "sib" seraient trompeurs ».

En effet, Hunt affirme à maintes reprises de façon catégorique, et toutes les généalogies nobles qu'il a recueillies confirment, que les nobles kwakiutl « ne changent jamais de nom depuis l'origine, quand le premier être humain apparut sur la terre ; car les noms ne peuvent pas sortir de la famille des chefs principaux des *numaym*, mais doivent aller à l'aîné des enfants du chef principal [...]. Et ces noms ne peuvent aller au mari de la fille : aucun des noms, à commencer par celui que reçoit le bébé à l'âge de dix mois, et jusqu'à ce qu'il assume le nom de son père, le nom du chef principal. Ces noms sont appelés "noms du mythe" ». Parmi la douzaine de noms (il faut plutôt entendre titres) qu'un noble kwakiutl acquiert au cours de son existence, certains — les plus importants — restent donc la propriété du lignage. Quant aux autres : « les seuls noms d'un chef principal de *numaym*

qui puissent être donnés à l'occasion d'un mariage sont ceux que le chef lui-même a obtenus de ses beaux-parents, ainsi que les privilèges ; car ses propres privilèges, il ne peut les transmettre à son gendre ». Il semble donc que les titres de noblesse se rangeaient en deux catégories : ceux qui ne pouvaient sortir du lignage et se transmettaient de père en fils ou fille par droit de primogéniture, et ceux que le gendre recevait de son beau-père par l'intermédiaire de sa femme, mais pour être transmis à leurs enfants. Ces deux catégories (dont les Kwakiutl contestaient cependant qu'elles fussent différentes en nature) évoquent respectivement, remarque Boas, *mutatis mutandis*, les majorats européens d'une part, et, de l'autre, le mode de transmission des bijoux de famille, en théorie propriété d'une lignée, mais qui passent de la mère à la fille quand celle-ci se marie.

On a dit que les noms et les privilèges mentionnés par Hunt constituent essentiellement des titres de noblesse ; ils comportent en effet le droit exclusif à l'usage d'emblèmes figurés comparables à des armoiries, et aussi de devises, chants, danses, fonctions dans les sociétés secrètes (selon la terminologie de Boas, discutée par Mauss) : confréries qui, du début à la fin de l'hiver, saison rituelle, remplacent l'organisation civile en vigueur pendant l'autre moitié de l'année.

Toutefois, les richesses du *numaym* n'étaient pas exclusivement d'ordre spirituel. En plus d'objets ornementaux tels que masques, coiffures, peintures, sculptures, plats de cérémonie, etc., elles comprenaient un domaine foncier, constitué par des terrains de chasse et de cueillette, des cours d'eau, des sites de pêche et des emplacements de barrages (servant aussi pour la pêche). Ces droits territoriaux étaient âprement défendus ; leurs propriétaires légitimes n'hésitaient pas à tuer les intrus.

Enfin, dans son article de 1920, Boas complète ses informations sur le mariage. L'exogamie de *numaym* était la plus fréquente, comme l'illustre le symbolisme guerrier des rites matrimoniaux ; mais on observe aussi des cas très nets d'endogamie, ainsi entre demi-frère et demi-sœur nés de mères différentes, et entre le frère aîné du père et sa nièce, « pour empêcher, dit Hunt, que les privilèges ne sortent de la famille. En procédant de la sorte, ils gardent leurs privilèges entre eux ». Mais, il arrivait aussi qu'en l'absence de fils, le gendre, époux d'une fille unique, succédât à son beau-père à

la tête du *numaym* de celui-ci. L'homme en question changeait donc de *numaym* ; s'il avait plusieurs fils, il renvoyait les uns dans son *numaym* d'origine pour lui succéder, et il gardait les autres avec lui, pour assurer la perpétuation du *numaym* de leur mère. D'une manière plus générale, en cas de mariage entre conjoints de même rang, les enfants pouvaient être répartis entre les *numaym* maternel et paternel, et même, semble-t-il, ceux des grands- ou des arrière-grands-parents ; mais chaque individu conservait une certaine liberté de choix, de sorte que l'affiliation au *numaym*, théoriquement régie par le droit agnatique, se rapprochait en fait d'un système de succession cognatique.

Jusqu'à sa mort survenue en 1942[6], Boas ne cessa de réfléchir sur les Kwakiutl et d'élaborer des matériaux recueillis au cours de douze séjours successifs échelonnés sur un demi-siècle. Publiés en 1966, ses inédits livrent la conception dernière qu'il se faisait du *numaym* (ou, comme il dit maintenant, du *numayma*) : « Tels qu'ils viennent d'être décrits, on pourrait croire que les *numayma* sont analogues aux "sibs", "clans" ou "gens" d'autres tribus, mais leur constitution particulière interdit qu'on leur applique ces termes. À strictement parler, le *numayma* n'est ni patrilinéaire ni matrilinéaire, car, dans certaines limites, un enfant mâle ou femelle peut être attribué par dispositions testamentaires à n'importe laquelle des lignes dont il est issu, ou même à une ligne non apparentée. » Qu'est-ce donc qu'un *numayma*[7] ? Pour bien comprendre sa structure, écrit Boas, « mieux vaut ne pas tenir compte des individus vivants qui le composent, et considérer plutôt le *numayma* comme consistant en un certain nombre de positions sociales. À chacune de ces positions sont attachés un nom, un "siège", une "place à tenir", c'est-à-dire un rang et des privilèges. Rangs et privilèges existent en nombre limité, et forment une hiérarchie nobiliaire [...]. C'est là le squelette du *numayma* ; les individus, au cours de leur vie, peuvent occuper diverses positions, et ils assument les noms attachés à celles-ci ».

Par ailleurs, on se défend mal de l'impression que, dans ce dernier état de la pensée de Boas, les aspects matrilinéaires font un retour en force, malgré l'affirmation répétée d'une prédominance patrilinéaire. On savait déjà par Hunt que les germains de même père peuvent se marier, mais non ceux qui sont nés de la même mère. Boas ajoute

qu'à la question : « de qui êtes-vous, ou est-il, le fils ? » on répond toujours par le nom de la mère. Le beau-père proclame qu'en épousant sa fille, son gendre « entre dans son *numayma* ». Les témoins au mariage font chorus : « Maintenant, le gendre entre dans la maison du beau-père, pour que la grandeur de son nom soit accrue. » Par conséquent, à la mort de Boas et en un temps où les institutions traditionnelles ont presque entièrement disparu, la question de leur nature patrilinéaire ou matrilinéaire reste posée ; ainsi que celle de la coexistence des deux principes, dans l'hypothèse où ils interviendraient ensemble (mais alors, selon quelles modalités ?). On comprend donc que Boas ait renoncé à faire entrer le *numayma* dans une typologie de l'organisation sociale ; rejetant toutes les catégories connues de lui parce que aucune ne s'applique, il ne peut donner une définition du *numayma*, et se résigne à le décrire comme un type de structure sans équivalent dans les archives de l'ethnologie[8].

★

Or, cet équivalent existe en dehors de l'Amérique, notamment en Polynésie et en Indonésie, en Mélanésie et même en Afrique, bien que, dans toutes leurs études consacrées depuis vingt-cinq ans aux systèmes dits non unilinéaires (et qu'il vaudrait mieux appeler indifférenciés, afin de les distinguer des systèmes bilatéraux qui sont unilinéaires, mais redoublés*) les ethnologues ne l'aient pas reconnu pour ce qu'il est. On peut voir à cela deux raisons.

En premier lieu, ce type d'institution ne coïncide avec aucun des trois modes de descendance — unilinéaire, bilinéaire, indifférenciée — qu'on a trop tendance à traiter comme des catégories séparées, alors que les institutions de type *numayma* les recoupent.

Pour s'en assurer, il suffit de considérer de plus près l'aire

* Dans un système bilatéral ou ambilatéral, des éléments toujours bien déterminés du statut personnel se transmettent les uns en ligne paternelle, les autres en ligne maternelle. Un système indifférencié est, en revanche, celui où, selon les cas, et parfois selon le choix de chaque intéressé ou de ses ascendants, n'importe quel élément du statut se transmet dans l'une quelconque des deux lignes. Chez les Kwakiutl, si les éléments du statut respectivement transmis en ligne agnatique et par mariage étaient différents en nature, le système serait bilatéral ; au cas contraire indifférencié. L'état présent de la documentation ne permet pas de trancher.

géographique où sont établis les Kwakiutl. Leurs voisins immédiats, Nootka et Bella Coola, possèdent les mêmes institutions qui, comme chez les Kwakiutl, s'accompagnent d'un système de parenté de type dit hawaiien (où germains et cousins sont désignés par un seul terme) et d'une règle de descendance indifférenciée. En fait, rien ou presque ne distingue le *minmints* bella coola du *numayma* tel qu'on l'a décrit chez les Kwakiutl.

En revanche, quand on pousse un peu plus loin vers le nord, tout paraît changer. Les Tsimshian ont un système de parenté de type iroquois, celui des Haida et des Tlingit se rapproche du type crow, et les trois tribus sont franchement matrilinéaires[9]. Pourtant, dans les trois cas, les unités de base de la structure sociale n'ont pas la composition homogène à quoi l'on pourrait s'attendre sous un régime de descendance unilinéaire. Chez les Tsimshian, plutôt que des unités, ce sont des agrégats formés d'un lignage dominant, et d'autres qui lui sont subordonnés sans avoir toujours avec lui des liens de parenté. Chez les Haida et les Tlingit, le caractère hybride du régime de la propriété résulte de divers facteurs : abandon d'anciens domaines et acquisition de nouveaux par occupation et usage ; concession de domaines à des immigrants ; transfert de titres pour compenser des meurtres ou d'autres dommages ; annexion, par des voisins, de droits ou titres tombés en déshérence, etc.

Comment des règles de descendance et de succession formulées en termes très stricts peuvent-elles être appliquées de façon si lâche ? La question ne se pose pas au sujet des Kwakiutl, des Nootka et des Bella Bella, qui exploitent à fond (et même au-delà, si l'on pense aux pseudo-mariages des Kwakiutl) la souplesse de leur système cognatique, et peuvent ainsi travestir toutes sortes de manœuvres socio-politiques sous les oripeaux de la parenté. Au contraire, les règles des Tsimshian, des Haida et des Tlingit semblent, au premier abord, trop rigides pour qu'on puisse glisser d'un plan vers l'autre ; aussi, le rôle de la parenté proprement dite se restreint et, de ce fait, les combinaisons inspirées par d'autres mobiles apparaissent plus à découvert. Dans les deux cas, la vie locale mêle inextricablement les liens qui résultent de l'histoire politique et économique ou sont créés par elle, et ceux qui se réclament de généalogies réelles ou supposées.

Petite population côtière du nord de la Californie, les

Yurok offrent un autre exemple de la façon dont une règle de descendance unilinéaire se dissout, si l'on peut dire, au contact d'institutions du type que nous sommes en train de considérer. À l'inverse des Tsimshian, des Haida et des Tlingit, les Yurok sont, en effet, patrilinéaires. Mais Kroeber, qui les a assidûment étudiés (ils tiennent dans son œuvre une place presque comparable à celle des Kwakiutl dans l'œuvre de Boas), souligne que « cependant, un groupe d'apparentés n'est jamais circonscrit comme le seraient un clan, une communauté villageoise ou une tribu[10]. Il s'estompe progressivement dans des directions innombrables, et se fond avec d'autres dans des directions innombrables aussi ». Par conséquent, chez les Yurok, « la parenté fonctionne de façon bilatérale et donc diffuse, au moins dans une certaine mesure ; de sorte qu'il n'existait aucune unité sociale formée d'individus parents entre eux, agissant en corps, capables d'action collective organisée ».

Il est frappant que, d'une telle situation, Kroeber ne veuille retenir que les aspects négatifs. Les Yurok, écrit-il, « n'ont pas de société comme telle, pas d'organisation sociale [...]. En l'absence de gouvernement, ils ne connaissent pas d'autorité [...]. Les hommes [appelés chefs] sont des individus qui, par leur fortune et leur talent pour conserver et utiliser celle-ci, ont rassemblé autour de leur personne un agrégat de parents, de clients et de semi-dépendants auxquels ils donnent assistance et protection [...]. Des termes aussi familiers que ceux de "tribu", "communauté villageoise", "chef", "gouvernement", "clan", ne peuvent être employés, à propos des Yurok, qu'avec une extrême prudence [...]. Pris au sens habituel, ils leur sont totalement inapplicables ».

On a peine à concevoir qu'une collectivité humaine, distincte par la langue et la culture, puisse être à ce point invertébrée. Mais, en réalité, les institutions qui charpentent la société yurok existent : ce sont d'abord les cinquante-quatre « villes » entre lesquelles se distribuait la population ; et surtout, au sein de chaque ville, les « maisons ». Voilà le mot lâché ; le même, d'ailleurs, que, dans leur langue, utilisent les Yurok pour désigner ces établissements en principe perpétuels, chacun portant un nom descriptif inspiré par l'emplacement, la topographie locale, le décor de la façade, la fonction cérémonielle ; nom dont dérive celui du ou des propriétaires[11].

C'est ainsi, par exemple, que le maître de la maison

ha'ägonor, dans la ville de Omen-hipur, se nomme Ha'ägonors-otsin, et celui de la maison meitser, dans la ville de Ko'otep, Ke-meitser. Or, ces maisons, dont Kroeber considère seulement la technique de construction et la fonction utilitaire (il n'en parle que dans le chapitre du *Handbook of the Indians of California* consacré à la culture matérielle des Yurok ; et il omet leur existence dès qu'il passe à l'organisation sociale), constituent, en fait, des personnes morales. Tous les textes indigènes, recueillis par Kroeber lui-même ou son collaborateur indigène Robert Spott[12], l'établissent indiscutablement. Ainsi, à propos de la dissolution d'un mariage : « Une jeune femme de Sa'a avait contracté un mariage plein (c'est-à-dire pour lequel on avait payé un prix élevé) dans la maison wôgwu de Weitspus. » Son mari mourut, et après un certain temps, elle décida de retourner dans sa ville natale avec sa petite fille. « Les siens rendirent donc le paiement de mariage à la maison wôgwu de Weitspus, parce qu'ils voulaient avoir l'enfant. Mais, la maison wôgwu ne voulut accepter que la moitié, afin que l'enfant ne devînt pas illégitime [...]. De la même façon, si la femme avait été tuée, ou si elle avait tué ou blessé un tiers, la compensation pécuniaire eût été partagée entre les deux maisons. » Dans ce cas comme dans tous ceux dont fourmillent les textes, ce ne sont pas les individus ni les familles qui agissent : ce sont les maisons, seuls sujets de droits et de devoirs. Quand, au lit de mort de K'e-(t)se'kwetl, de la maison tsekwetl de Weitspus, sa femme et sa nièce se disputèrent son héritage, il trancha en faveur de la nièce avant de rendre le dernier soupir, parce que, dit-il, « la fortune ne lui appartenait pas en propre, mais à la maison tselwetl ».

Quelque scrupule qu'on éprouve à exprimer un doute, on peut donc se demander si Kroeber n'a pas eu le tort de décrire exclusivement l'organisation sociale des Yurok en fonction des traits qui lui manquent. Mais s'il y eut faute, celle-ci incombe moins à ce grand maître qu'à l'ethnologie contemporaine qui, dans son arsenal institutionnel, ne disposait pas du concept de maison en plus de ceux de tribu, de village, de clan et de lignée.

Or — et c'est la seconde raison que nous avons annoncée — il eût fallu, pour reconnaître la maison, que les ethnologues regardassent vers l'histoire, celle du Moyen Âge européen sans doute, mais aussi celle du Japon des périodes Heian[13] et postérieures, celle de la Grèce antique, et bien

d'autres aussi. Pour s'en tenir à notre Moyen Âge, il est saisissant de comparer la définition que Boas donne du *numayma* kwakiutl (*supra*, p. 993-995) avec celle qui vient sous la plume d'un médiéviste européen cherchant à cerner ce qu'est exactement une maison. Après avoir souligné que la lignée noble (*Adelsgeschlecht*) ne coïncide pas avec la lignée agnatique et qu'elle est même souvent dépourvue de base biologique, il renonce à y voir autre chose qu'un « héritage spirituel et matériel, comprenant la dignité, les origines, la parenté, les noms et les symboles, la position, la puissance et la richesse, et assumé [...] eu égard à l'ancienneté et la distinction des autres lignées nobles ». Comme on voit, le langage de l'ethnologue et celui de l'historien sont pratiquement identiques. Nous sommes donc bien en présence d'une seule et même institution : personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble*.

Dans le mémoire auquel on vient de se référer, Schmid remarque que l'origine des maisons médiévales reste obscure du fait que, jusqu'au XIe siècle, chaque individu était connu par un seul nom[14]. En effet, des noms simples et non récurrents n'apprendraient rien, ou pas grand-chose ; mais les noms anciens sont parfois composés à partir de ceux d'ascendants. Or, il n'est pas exclu que des rapports existent entre les diverses modalités observables d'un tel procédé, et certaines variations de la structure sociale : beau thème de collaboration en perspective pour les linguistes, les ethnologues et les historiens.

Au Moyen Âge, le procédé le plus ancien fut peut-être celui d'une combinatoire fermée, ou en champ clos : des parents nommés Eberhart et Adalhilt appellent leurs deux enfants, garçon et fille, Adalhart et Eberhilt respectivement. Il y a moins de quarante ans, j'observai le même procédé en Amazonie, mais étendu à trois générations**. Les noms

* S'adressant à Marie Stuart, Du Bellay les met bien sur le même plan : « Soit par droit d'alliance ou soit par droit de race » (*Les Regrets*, sonnet 170). (Note de 2005-2006.)

** *Tristes tropiques*, p. 380. Les enfants tsimshian, en Colombie britannique, étaient nommés par combinaison des blasons des maisons maternelle et

mérovingiens et carolingiens illustrent une combinatoire plus libre, parce que plus ouverte dans le choix et l'emploi des morphèmes. Les princes mérovingiens se nomment Théodebert, Charibert, Childebert, Sigebert, Dagobert ; mais aussi Théodoric, Théodebald... Dans la famille de Charlemagne, on relève Hiltrude, Himiltrude, Rotrude, Gertrude, Adeltrude, etc. ; mais le morphème initial Rot- produit en plus : Rothaïde, Rothilde ; le morphème initial Ger- : Gervinde, Gerberge ; et le morphème initial Adel- : Adelinde, Adelchis, Adelaïde, etc. Autrement dit, le même radical admet plusieurs suffixes, le même suffixe plusieurs radicaux, et le système anthroponymique est capable d'engendrer des formes nouvelles en essaimant si l'on peut dire, dans des directions opposées. Close dans un cas, ouverte dans l'autre, il s'agit d'une combinatoire. Toujours en vigueur dans certaines familles ou régions, une troisième formule se caractérise par des retours périodiques : le nom du petit-fils reproduit celui du grand-père paternel, ou le nom du fils de la sœur celui de l'oncle utérin.

Ainsi l'alternance des Pépin et des Charles chez les premiers Carolingiens ; en règle générale de grand-père paternel à petit-fils, mais le deuxième Pépin, successeur de son oncle utérin, était fils de la fille du Pépin tige de lignée. Les trois formules que nous avons distinguées ne constituent nullement une série évolutive : elles coexistent parfois dans le temps. Et toutes trois se retrouvent aussi chez les Indiens d'où nous avons tiré nos exemples. Les Kwakiutl emploient les deux types de combinatoire, close et ouverte ; ils disent : « couper le nom en deux », pour désigner une forme mixte. Quant à la formule périodique, on l'observe chez les Tsimshian qui croyaient en la réincarnation du grand-père dans la personne de son petit-fils.

Il est vrai que les systèmes de parenté européens ne sont pas de type hawaiien comme celui des Kwakiutl, ni de type iroquois comme celui des Tsimshian, ni de type crow comme ceux des Haida et des Tlingit. On rattache habituellement les systèmes européens au type eskimo, caractérisé par la présence de termes distincts pour désigner les frères et sœurs, et les cousins. Remarquons toutefois que si l'an-

paternelle. Exemple : « Soleil brillant [mat.] sur la tête blanche de l'Aigle [pat.] » (W. Duff, « Contributions of Marius Barbeau to West Coast Ethnology », *Anthropologica*, 1964, p. 67-68. (Note de 2005-2006.)

cien système français opère cette distinction, il confond sous le même terme les cousins et les parents plus éloignés. Comme premier sens du mot cousin, Littré propose encore : « Il se dit de tous les parents ou alliés autres que ceux qui ont un nom spécial », assimilation comparable à celle que les systèmes hawaiiens font entre les germains et les cousins, sauf qu'elle est décalée d'un cran. À cela près, elle permet la même liberté pour déguiser des manœuvres sociales ou politiques sous le manteau de la parenté.

★

Or, les maisons médiévales européennes présentent tous les traits souvent paradoxaux qui, à propos des Kwakiutl, embarrassaient Boas, et qui, pour d'autres populations, continuent d'embarrasser les ethnologues[15]. Reprenons-les un par un.

Européenne ou indienne, la maison possède un domaine qui consiste en richesses tant immatérielles que matérielles. Le chef de la maison est riche ; parfois immensément, comme Montesquieu le souligne en analysant le testament de Charlemagne ; et, de toute façon, assez pour que sa fortune constitue un instrument politique et un moyen de gouvernement. Ainsi qu'il est dit dans Gérard de Roussillon : « Donner, voilà ses tours et ses créneaux[16]. » Les richesses de la maison incluent aussi les noms, titres et prérogatives héréditaires — ce qu'on appelait les « honneurs » — auxquels il faut ajouter, comme chez les Indiens, des biens d'origine surnaturelle : la chape de saint Martin, la sainte ampoule, la bannière de saint Denis[17], la couronne d'épines, etc. En dehors de la France, la sainte lance de Constantin, la couronne de saint Étienne ; ou encore, à défaut des objets eux-mêmes, le souvenir qui s'y attache : ainsi le graal et la lance des légendes arthuriennes auxquelles l'abbaye de Glastonbury fit un sort pour accroître le prestige des Plantagenêts.

Voyons maintenant la parenté fictive ; l'ancienne France ne s'est pas privée non plus d'y avoir recours. Des chroniqueurs, probablement aux ordres, prétendirent faire descendre les Capétiens des Carolingiens, pour la raison hautement fantaisiste que la grand-mère maternelle d'Henri Ier avait été mariée en premières noces avec Louis V, le dernier Carolingien, mort sans héritier. Au XIe siècle, le duc de

Bourgogne Eudes-Henri voulut que son beau-fils Otte-Guillaume perpétuât son lignage. Au IXe siècle, Louis de Provence se prévalut d'une ascendance carolingienne, moins parce que sa mère était de cette lignée que comme fils adoptif de Charles le Gros. Et l'on connaît le rôle que tint, pendant la guerre de Cent Ans, l'adoption d'Henri V[18] par Charles VI et Isabeau de Bavière au détriment de leur fils, le futur Charles VII.

L'existence, chez les Kwakiutl, d'une ligne successorale allant du grand-père aux petits-enfants, par l'intermédiaire de la fille et de l'époux de celle-ci, n'a pas fini d'alimenter les discussions entre ethnologues. Or, ce type de succession semble avoir été très fréquent dans l'ancienne Europe où, en maintes occasions, s'est posée la question de savoir si les femmes peuvent « faire le pont et la planche », c'est-à-dire, si elles ont un fils, lui transmettre des droits qu'elles n'ont pas capacité pour exercer elles-mêmes (hors le cas des fiefs femelles que, comme leur nom l'indique, une femme pouvait hériter). On évoquait tout à l'heure l'adoption d'Henri V ; elle se fondait, entre autres, sur le fait que gendre de Philippe le Bel, son arrière-grand-père Édouard II eût pu accéder au trône de France en cas de succession *per uxorem.* Encore au XVIe siècle, Montaigne se moque de l'importance que ses contemporains prêtent à la figure des armoiries, pour la raison qu'« un gendre la transportera en une autre famille ».

Innombrables, en effet, furent les contrats de mariage qui donnaient au gendre le droit, mais lui faisaient aussi obligation de relever les armes de son beau-père privé d'héritier mâle, pour les transmettre à ses enfants. Déjà au XIe siècle, se développait la légende que le dernier Carolingien, Louis V, mort en 987, en même temps que son royaume avait légué sa femme ou sa fille au premier roi Capétien. En Écosse, en Bretagne, dans le Maine et dans l'Anjou, la fille héritait les titres à défaut d'un fils ; le gendre — *incoming husband*, dit-on en anglais — les assumait *jure uxoris* en « entrant dans la maison », ce qui est l'expression même dont se servent les Kwakiutl. Par la volonté d'Henri Ier, la couronne de France serait passée à son beau-frère Baudoin de Flandres si l'héritier légitime Philippe Ier était mort dans son jeune âge ; auquel cas le comte de Flandres, gendre de Robert le Pieux, fût devenu héritier *per uxorem.*

Boas avait été frappé de ce qu'en dépit de leur orientation

patrilinéaire, les Kwakiutl répondissent toujours par le nom de la mère à la question : de qui êtes-vous, ou est-il, le fils ? (*supra*, p. 996). Dans un intéressant article, D. Herlihy note et commente la place non négligeable faite au matronyme, au lieu du patronyme, par les textes juridiques du Moyen Âge européen[19]. Compte tenu de la généralité du phénomène, les causes historiques et locales qu'il avance ne semblent pas absolument convaincantes. Comme ces nobles Kwakiutl qui se targuaient de titres hérités dans les deux lignes, les Capétiens s'employèrent à acquérir une ascendance carolingienne à la fois en ligne paternelle et en ligne maternelle, mais ils n'y réussirent qu'en trois étapes : d'abord, grâce à la parenté fictive (*supra*, p. 996) ; puis en ligne maternelle seule, par le mariage de Louis VII avec une descendante des Carolingiens qui fut la mère de Philippe Auguste ; lequel, épousant à son tour une Carolingienne, put enfin léguer la double ascendance à son fils Louis VIII.

Comme chez les Kwakiutl, les Nootka et les Bella Coola, on mit longtemps en avant celle des deux lignes dont on tirait plus de prestige. Schmid cite le cas d'un seigneur nommé Gerold, théoriquement tige de maison, qui eut un fils Ulrich et une fille Hildegard ; or, les documents ne citent jamais les Geroldingern : c'est Ulrich, non son père, qui fonda une maison, celle des Udalrichingern, sans doute à cause de la gloire procurée par le mariage de sa sœur avec Charlemagne. La maison naquit ainsi de son alliance avec les Carolingiens. Pourtant, le frère, et non la sœur, lui donna son nom.

En prenant le dessus, le principe patrilinéaire étouffa les anciennes tendances pour pondérer les avantages respectifs des deux lignes, et maintenir un équilibre entre celles-ci. Mais des usages populaires en gardent la trace. Dans la région Languedoc-Provence, et peut-être aussi ailleurs, on s'efforce encore aujourd'hui de préserver une symétrie relative entre les deux lignes. À Bouzigues, commune de l'Hérault, on donne le nom du père du père à l'aîné des fils, celui du père de la mère au cadet ; et, symétriquement, le nom de la mère de la mère à la fille aînée, celui de la mère du père à la cadette. L'effet de miroir apparaît encore mieux quand on considère la parenté spirituelle : le père du père, la mère de la mère sont parrain et marraine du fils et de la fille aînés ; le père de la mère, la mère du père le sont des cadets. D'autre part, un surnom s'ajoute parfois au nom, mais seuls les habi-

tants du village y ont droit. C'est dire qu'en plus de la dualité des paternels et des maternels, il faut faire place à celle qui règne entre les « pays » et les horsains.

Cette deuxième forme de dualisme apparaît déjà dans les lois barbares, où persiste une compétition successorale, à des degrés d'ailleurs variables, entre les lignes directe et collatérale d'une part, et, de l'autre, les *vicini* ; le terme dénote un statut juridique dont les règles précisent le mode d'acquisition (Loi salique, titre XLV[20]). Le dualisme de la filiation et de la résidence ressort aussi de l'existence simultanée de ce que, même à propos des *numayma* kwakiutl, on peut appeler, comme dans l'ancienne Europe, les « noms de race » et les « noms de terre ».

Il semble qu'au Moyen Âge, les descendants cognatiques ou agnatiques d'un ancêtre illustre prenaient un nom dérivé du sien : *Leitname* en allemand. Le nom de terre s'y ajouta ensuite, et l'ancienne appellation remplit la fonction de prénom collectif. Vers les XIIe-XIIIe siècles débuterait l'usage, pour les membres d'une même famille, de se nommer d'après leurs propriétés terriennes et leurs châteaux ; on assumait le nom en prenant possession de l'héritage, qui pouvait être maternel aussi bien que paternel. Les noms de terre jouèrent alors le rôle de noms véritables, en même temps que s'affirmait le caractère de la résidence comme centre d'action politique. L'habitation d'un noble devint une « maison noble » dans la mesure où elle représentait le point central de cristallisation d'où partait son pouvoir.

Nous ne pouvons pas remonter assez loin dans le passé des Kwakiutl pour savoir si, chez eux, la même évolution s'est produite. Mais, à l'époque où les connut Boas, les *numayma* se désignaient eux-mêmes soit par des noms de race, termes collectifs dérivés du nom du fondateur mythique, soit par des noms de terre renvoyant au lieu d'origine réelle ou supposée ; un troisième type d'appellation, par des termes honorifiques, tendait à supplanter les deux autres : évolution comparable, peut-être, à celle qui, en Europe, atténua progressivement la connotation géographique des noms de maison — Bourbon, Orléans, Valois, Savoie, Orange, Hanovre, etc. — et leur attacha surtout des valeurs de pouvoir, de puissance et de prestige.

Qu'il s'agisse ou non d'une convergence, il n'en reste pas moins qu'une dialectique de la filiation et de la résidence constitue un trait commun, et sans doute fondamental,

des sociétés « à maisons ». Tant aux Philippines que dans d'autres régions d'Indonésie, et aussi dans plusieurs parties de la Mélanésie et de la Polynésie, les observateurs ont signalé depuis longtemps les conflits d'obligations résultant d'une double appartenance à un groupe de descendance bilatérale et à une unité résidentielle : village, hameau, ou ce que dans notre terminologie administrative, nous appellerions un arrondissement ou un quartier.

Quand les unités de base de la structure sociale sont strictement hiérarchisées, et quand cette hiérarchie distingue aussi les membres individuels de chaque unité selon l'ordre de naissance et la proximité par rapport à l'ancêtre commun, il est clair que les alliances matrimoniales, contractées au-dedans ou au-dehors, ne peuvent se faire qu'entre conjoints de statuts inégaux*. Dans de telles sociétés, le mariage est donc inévitablement anisogamique. N'ayant le choix qu'entre l'hypogamie et l'hypergamie, sous ce rapport aussi, ces sociétés doivent composer deux principes. Un mémoire rédigé vraisemblablement entre 1484 et 1491, intitulé *Les Honneurs de la cour*, véritable trésor d'observations ethnographiques publié au XVIIIe siècle par La Curne de Sainte-Palaye, met bien en lumière cet aspect. L'auteur en est Aliénor de Poitiers, vicomtesse de Furnes, fille d'une dame d'honneur d'Isabelle de Portugal qui accompagna sa maîtresse quand elle vint épouser Philippe le Bon. Or, cette relation minutieuse des usages en vigueur à la cour de Bourgogne suggère que la terminologie française de l'alliance, telle que nous la connaissons aujourd'hui, a pu résulter d'une sorte de glissement sémantique. Au XVe siècle, les épithètes « beau », « belle », apposées au terme de parenté, étaient employées par une personne de rang supérieur s'adressant à une autre placée plus bas dans un réseau qui pouvait être de parenté directe ou collatérale aussi bien que d'alliance : quand, en 1456, le dauphin, futur Louis XI, révolté contre son père, alla se réfugier à la cour de Bourgogne, il donna du « bel-oncle » à Philippe le Bon agenouillé devant lui. « Madame

* « *L'Astrée* est un roman de la noblesse [...]. C'était toujours et c'est encore la première question qu'un noble pose à un autre noble à l'occasion d'une rencontre : "À quelle maison, à quelle famille appartenez-vous ?" Selon la réponse, on lui assigne une place déterminée dans la hiérarchie » (N. Elias, *La Société de cour* [*Die Hofische Gesellschaft*, 1969], Paris, Gallimard, 1974, p. 291).

ma sœur » et « Belle-sœur » étaient les termes respectifs par lesquels s'adressaient des proches parentes, mais qui avaient fait des mariages inégaux.

C'est donc seulement en raison du caractère soit hypergamique, soit hypogamique du mariage, que ces termes s'entendaient surtout dans les échanges entre les alliés. Le duc de Bourgogne, Jean sans Peur, s'agenouillait devant sa bru Michèle de France et l'appelait « Madame » ; elle lui répondait par « Beau-père ». De même, Philippe le Bon et sa femme Isabelle donnaient du « Madame » à leur bru Catherine, fille du roi Charles VII, et elle les appelait « Beau-père » et « Belle-mère ». Cependant, note l'auteur, cette manière, pour deux interlocuteurs, de marquer leurs statuts respectifs, n'était permise et même prescrite que dans les rangs supérieurs de la noblesse : rois et reines, princes et princesses, ducs et duchesses ; on l'interdisait aux maisons de plus bas degré « sy comme de Comtesses, Vice-Comtesses, Baronnesses, dont il y a grand nombre par plusieurs Royaumes et Pays ». À ces maisons, « ne leur appartient aussy d'appeler leurs parens, *Beau-cousins* ou *Belles-cousines*, sinon autrement que mon Cousin et ma Cousine, et quiconque en use autrement que dict est, il doibt estre notoir à chacun que cela se fait par gloire et présomption et doibt estre réputé pour nul, à cause que ce sont choses volontaires, déréglées et hors de raison ».

Ainsi s'explique que l'emploi de « beau » et « belle », réservé aux maisons de sang royal ou proches du trône, prît une connotation purement honorifique aux yeux des bourgeois. Encore au XVIII[e] siècle, l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert note à l'article « Bru » que « belle-fille est plus du bel usage ». La connotation d'un statut relativement inférieur, perceptible seulement aux premiers utilisateurs, passa inaperçue des autres ou fut vite oubliée.

Dans les sociétés « à maisons », et contrairement à ce que les ethnologues observent ailleurs, les principes de l'exogamie et de l'endogamie ne sont pas non plus mutuellement exclusifs. Comme on l'a vu à propos des Kwakiutl, le mariage exogamique sert à capter de nouveaux titres, le mariage endogamique à empêcher qu'une fois acquis, ils ne sortent de la maison. Il est donc de bonne stratégie d'utiliser concurremment les deux principes, selon le temps et l'occasion, pour maximiser les gains et minimiser les pertes.

De la même façon, les maisons européennes ont tou-

jours associé deux pratiques : celle du mariage au loin, et celle du mariage au plus près. Les généalogies offrent maints exemples de mariages rapprochés reproduisant toutes les formes classiques connues des ethnologues : avec la cousine croisée, patrilatérale ou matrilatérale ; ou même, pourrait-on presque dire, « à l'australienne », comme ce fut le cas de Philippe le Bon et de François Ier qui épousèrent chacun une fille de fils de frère de père de père[21]... On relève aussi des exemples d'échange généralisé ; ainsi entre la maison capétienne à ses débuts, la maison de Bourgogne et la maison d'Autun.

En revanche, le mariage de Charles VIII avec Anne de Bretagne fut, diplomatiquement parlant, très éloigné puisqu'il avait pour but de préparer le rattachement de la Bretagne à la couronne de France ; mais le contrat rétablissait aussitôt l'équilibre en stipulant qu'en cas de mort de son mari, la veuve épouserait en secondes noces le prochain occupant du trône : ce qui se produisit, en effet, quand le duc d'Orléans succéda sous le nom de Louis XII à son arrière-cousin. Le rythme s'inversa dès la génération suivante : au premier mariage de François Ier dans un degré rapproché fit suite son union, celle-là éloignée, avec Éléonore de Habsbourg, la sœur de Charles Quint*.

Chez les peuples sans écriture comme en Europe, des calculs politiques inspirent et commandent ce mouvement alterné d'expansion et de rétraction des alliances matrimoniales. En divers endroits et à plusieurs époques, des causes, elles aussi politiques, conduisirent à composer deux autres principes pareillement antagonistes : le droit héréditaire et celui conféré par le vote. C'est bien pour surmonter cette opposition que les premiers Capétiens firent systématiquement couronner leur fils de leur vivant. Ils devaient, en effet, s'assurer du consentement, même tacite, des dignitaires du royaume pour raffermir les droits encore incertains du sang et de la primogéniture : *jurata fidelitate ab omnibus regni principibus*, comme il fut écrit de façon révélatrice — bien qu'en des circonstances différentes — à propos de la succession d'Henri Ier[22]. Les Kwakiutl et certains de leurs voisins pos-

* « Les alliances des grands ne se peuvent prendre communément dans leurs royaumes : aussi n'est-ce pas quelquefois le meilleur ; car les alliances étrangères valent bien autant, ou plus que les prochaines » (Brantôme, *Recueil des dames*, Ire partie, Discours II, Paris, Plon, 1890, p. 32). (Note de 2005-2006.)

sédaient un régime successoral analogue et non moins ambigu. Il était d'usage que le père transmît publiquement tous ses titres à son jeune fils âgé de dix ou douze ans, au cours d'un potlatch qui offrait l'occasion, mais traduisait aussi la nécessité d'obtenir le consentement collectif, et de neutraliser publiquement des prétendants éventuels. Différée dans le premier cas (puisque l'héritier ne régnera qu'à la mort de son père), immédiate dans l'autre où le père ne jouit plus d'aucun titre dès l'instant où il les transmet, la formule consistant, pour un père, à faire hériter son fils de son vivant, offre ici et là le moyen (probablement le seul possible) de surmonter l'antinomie entre le droit de la race et celui de l'élection.

Sur tous les plans de la réalité sociale, depuis la famille jusqu'à l'État, la maison est donc une création institutionnelle permettant de composer des forces qui, partout ailleurs, semblent ne pouvoir s'appliquer qu'à l'exclusion l'une de l'autre en raison de leurs orientations contradictoires. Descendance patrilinéaire et descendance matrilinéaire, filiation et résidence, hypergamie et hypogamie, mariage proche et mariage lointain, race et élection : toutes ces notions, qui servent d'habitude aux ethnologues pour distinguer les uns des autres les divers types connus de sociétés, se rassemblent dans la maison, comme si l'esprit (au sens du XVIIIe siècle) de cette institution traduisait, en dernière analyse, un effort pour transcender, dans tous les domaines de la vie collective, des principes théoriquement inconciliables. En mettant, si l'on peut dire, « deux en un », la maison accomplit une sorte de retournement topologique de l'intérieur en extérieur, elle remplace une dualité interne par une unité externe. Il n'est pas jusqu'aux femmes, point sensible de tout le système, que celui-ci ne doive définir en intégrant deux paramètres : leur statut social et leur attrait physique, l'un pouvant toujours servir à contrebalancer l'autre. Au Japon des Xe-XIe siècles, le clan fujiwara assura durablement sa mainmise sur les affaires publiques en faisant systématiquement épouser ses sœurs et ses filles par les héritiers au trône impérial. Dans de tels systèmes, en effet, les femmes habilement manipulées jouent le rôle d'opérateurs du pouvoir. Aux mariages successifs d'Aliénor d'Aquitaine (et de tant de personnes de sa condition et de son sexe) fait pendant la coutume kwakiutl d'astreindre les filles de haute noblesse à quatre mariages successifs, dont

chacun leur conférait un degré d'honorabilité supplémentaire*.

Comment expliquer ces propriétés si particulières, mais récurrentes en divers points du monde, des sociétés « à maisons » ? Pour les comprendre, il faut revenir brièvement aux peuples indiens par qui nous avons commencé notre étude. Chez les Tsimshian et les Tlingit, le petit-fils pouvait succéder directement aux noms et titres de son grand-père paternel, nonobstant le régime de descendance matrilinéaire en vigueur. C'est que les deux sociétés étaient divisées en moitiés exogamiques : réellement pour les Tlingit, et pratiquement pour les Tsimshian dont les quatre phratries, inégales en prestige, tendaient à se marier deux à deux. Dans de tels systèmes où les générations agnatiques alternent, il est normal ou tout au moins fréquent que le grand-père et le petit-fils se reproduisent quant à la moitié.

Mais aucune symétrie n'existe entre ces systèmes et celui illustré par les Kwakiutl et les sociétés de l'Europe médiévale ; système qui, concurremment avec un régime successoral de droit paternel, faisait du petit-fils l'héritier direct ou indirect, selon les cas, de son grand-père maternel. Ni l'héritage du fils de la fille, ni celui du gendre *per uxorem* ne seraient compatibles avec une règle de descendance unilinéaire. En ligne maternelle comme en ligne paternelle, une telle règle exclurait qu'un élément quelconque du statut personnel pût appartenir en même temps à un fils de fille et à un père de mère.

Pour interpréter le système, il faut donc recourir à l'hypothèse d'un conflit latent entre les occupants de certaines positions dans la structure sociale. Les plus anciennes descriptions de Boas sont si précises qu'il ne semble pas douteux que, dans les maisons nobles d'où provenaient ses informateurs, cette tension entre lignées, qui constitue le nœud du système, donnait une prépondérance relative à la maison maternelle. Chez les Bella Coola dont, à d'autres égards aussi, l'organisation sociale paraît avoir été très proche de celle des Kwakiutl, les observateurs ont vu les choses de la même façon : « Le frère d'une femme mariée au-dehors confère également des noms aux enfants de sa

* « Car parmi les grands on n'arregarde à ces règles et scrupules de pucelage, d'autant que pour les grandes alliances il faut que tout passe » (Brantôme, *Recueil des dames*, II[de] partie, Paris, Plon, 1891, p. 101). (Note de 2005-2006.)

sœur, comme marque supplémentaire de leur incorporation dans leur famille ancestrale. » Cette prépondérance relative des maternels confirme notre commentaire de certains mythes kwakiutl (*supra*, p. 935-936).

Mais elle n'est jamais franchement acceptée par l'autre partie : le père, preneur de femme, voit en son fils un membre privilégié de sa lignée comme le grand-père maternel, donneur de femme, voit en son petit-fils un membre à part entière de la sienne. C'est à l'intersection de ces perspectives antithétiques que se situe, et peut-être se constitue la maison. En suite de quoi, comme dans un jeu de miroirs, l'opposition initiale se réfléchit sur tous les plans de la réalité sociale ; et elle rend également compte de l'équivalence structurale que des régimes à descendance non purement indifférenciée (parce qu'une orientation unilinéaire s'y fait jour) sont tenus d'établir entre le fils de la fille et soit le fils, soit le neveu utérin.

Ces conflits comme emboîtés les uns dans les autres, et les solutions toujours à double sens que les sociétés « à maisons » leur donnent, résultent, en dernière analyse, du même état de fait : état où les intérêts politiques et économiques, qui tendent à envahir le champ social, n'ont pas encore pris le pas sur les « vieux liens de sang » — comme disaient Marx et Engels[23]. Pour s'exprimer et se reproduire, ces intérêts doivent inévitablement emprunter le langage de la parenté, bien qu'il leur soit hétérogène ; en effet, aucun autre n'est disponible. Et inévitablement aussi, ils ne l'empruntent que pour le subvertir. Tout le fonctionnement des maisons nobles, européennes ou exotiques, implique une confusion de catégories ailleurs tenues pour corrélatives et opposées, et qu'on verra traiter désormais comme si elles étaient interchangeables : la filiation vaut l'alliance, l'alliance vaut la filiation. Dès lors, l'échange cesse d'être le lieu originel d'une scissure dont la culture seule peut rapprocher les bords. Lui aussi trouve son principe dans une continuité qui est de l'ordre de la nature, et rien n'empêche plus, quand le besoin s'en fait sentir, de substituer l'alliance à la parenté par le sang.

Avec les sociétés « à maisons », on voit donc se former un réseau de droits et d'obligations dont les lignes entrecroisées recoupent les mailles du réseau qu'il remplace : ce qui était précédemment uni se sépare, ce qui était précédemment séparé s'unit. Un chassé-croisé se produit entre les liens qu'il appartient à la culture de nouer, et ceux en quoi

l'on reconnaissait l'ouvrage de la nature, même si, le plus souvent, c'était sous l'empire de l'illusion. Ainsi promue au rang de seconde nature, la culture offre à l'histoire une scène à sa mesure ; en faisant adhérer ensemble des intérêts réels et des pedigrees mythiques, elle procure un fondement absolu aux entreprises des grands.

III

LES DESSOUS D'UN MASQUE*

Dans la première partie de ce livre, nous nous sommes penché sur un masque de style étrange, dit swaihwé, propre aux Salish de la côte continentale et de l'île Vancouver en Colombie britannique, et que les Kwakiutl méridionaux imitèrent sous le nom de xwéxwé (*supra*, p. 901). On ne connaît pas d'équivalent à ce masque plus au nord, c'est-à-dire chez les Tsimshian, les Haida et les Tlingit ; comme si, à quelques centaines de kilomètres du lieu d'origine qu'on lui suppose, le masque, les mythes et les rites qui lui sont associés, les fonctions sociales et économiques qu'il remplit ne trouvaient subitement plus d'écho.

Cette frontière pose un problème, car elle coupe en deux une vaste région dont les habitants n'ont cessé de s'emprunter mutuellement des mythes, des rites, des motifs décoratifs et des objets. Ces gens étaient de grands voyageurs : seuls ou en groupe, ils se rendaient volontiers visite. Entre les divers peuples côtiers ou insulaires de la Colombie britannique et de l'Alaska, selon le moment ou l'occasion, régnaient tantôt l'hostilité ou la guerre, tantôt des relations pacifiques. En ce dernier cas, les tribus lançaient et rendaient des invitations, concluaient des échanges commerciaux, nouaient des alliances matrimoniales. Rien de ce qui se passait chez l'une ne pouvait rester longtemps étranger à d'autres, même éloignées. Il paraîtrait donc surprenant qu'un complexe culturel aussi considérable que celui dont le masque swaihwé ou

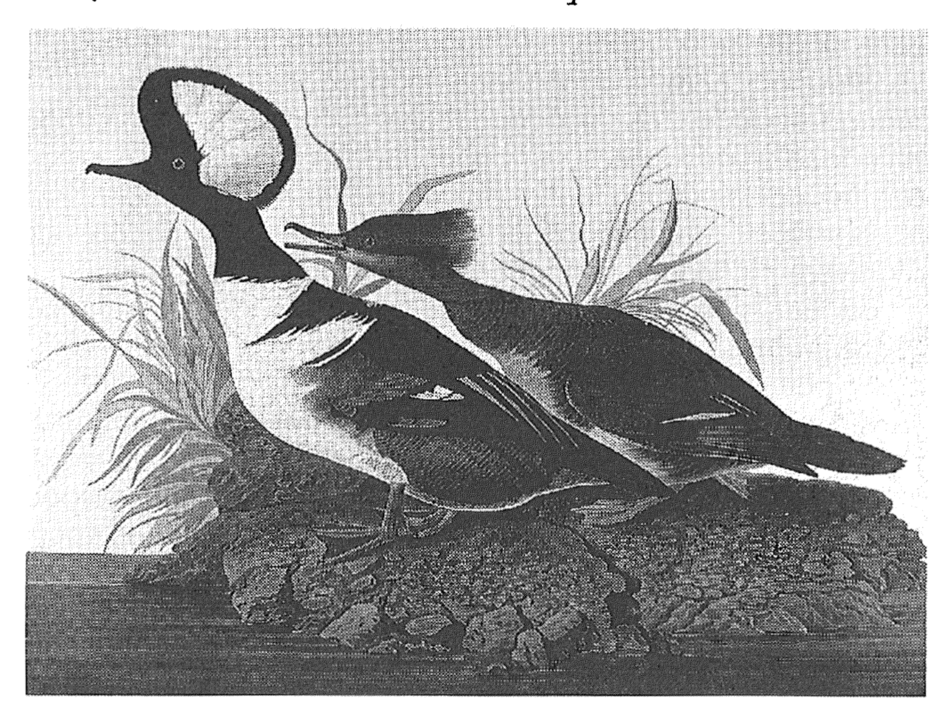
* Republié avec quelques modifications et additions d'après la version originale parue sous le même titre dans *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XVII (1), 1977, p. 5-27.

xwéxwé forme le centre n'eût pas laissé de traces dans tous les groupes, même si l'existence du masque n'y est pas directement attestée ; ou, si l'on préfère — car les deux hypothèses sont recevables au départ — qu'on ne puisse repérer les indices d'un fonds commun d'où seuls les Salish et les Kwakiutl auraient tiré la matière de mythes, de rites et d'œuvres plastiques formant un ensemble organisé.

En fait, il semble bien qu'un tel fonds soit présent au Nord. Même si la trace du masque swaihwé n'y est pas aisément perceptible, plusieurs indices précis permettent de la suivre jusqu'en Alaska. Mais c'est au plus près des Kwakiutl, c'est-à-dire chez les Tsimshian, qu'il convient de commencer notre quête. Ces Indiens ont un mythe dont un épisode semble si complètement hors de propos qu'un examen superficiel laisserait croire à une interpolation, due au caprice d'un conteur ou à une confusion qui se serait produite dans son esprit. Le voici.

Jadis, entre deux îles voisines où les habitants de la côte allaient chasser la loutre de mer, on voyait souvent flotter un enfant. Il était si beau que les chasseurs ne résistaient pas à l'envie de le prendre à leur bord. Alors, un monstre marin nommé Hakulaq faisait surface en criant : « Qui a volé mon enfant, mon unique enfant ? » Il déclenchait une tempête effroyable, l'eau submergeait les terres, et les chasseurs périssaient noyés sur l'île où ils s'étaient réfugiés. Au bout d'un certain temps, il ne resta plus au village, en fait de survivants, qu'un jeune chef, une femme avec sa fille et ses deux fils — nièce et neveux du chef —, et deux autres garçons qui étaient aussi ses neveux. Après plusieurs échecs, ils réussirent ensemble à construire un bateau d'une solidité à toute épreuve, prirent la mer, capturèrent l'enfant flottant, et débarquèrent sur une des îles. Le monstre furieux la fit basculer sens dessus dessous, mais la petite troupe eut le temps de remonter dans son bateau qui s'échoua en plein milieu de l'île quand les eaux baissèrent. Et comme l'île était à l'envers, elle offrait maintenant l'aspect d'une roche escarpée d'où l'on ne pouvait s'enfuir.

Les jours passèrent, et l'enfant surnaturel que les Indiens avaient gardé avec eux mourut. Une nuit, l'aîné des neveux du chef viola sa propre sœur. Le lendemain matin, elle fixa derrière la tête du coupable la fourrure d'une belette blanche, ce qui le transforma en canard bec-scie. Il s'agit



Le bec-scie couronné. Au premier plan, le mâle.

probablement du bec-scie couronné (*Lophodytes cucullatus*, Linnaeus) dont « le mâle adulte, en hiver et en été, a la tête et le cou noirs avec un grand triangle blanc qui s'étend en arrière depuis la région postérieure jusqu'aux yeux ». À l'expiration du temps qu'il s'était fixé, le chef aidé de ses neveux réussit à faire glisser le bateau le long du rocher et à le remettre à flot. Sur la route du retour, ils surprirent le monstre endormi, le halèrent dans leur embarcation, échappèrent à un maelström provoqué par le captif et regagnèrent leur village ; le monstre y périt à son tour. Ils se rendirent alors dans un autre village, allié semble-t-il au leur. Là, le chef et les trois neveux qui lui restaient prirent femme, et sa nièce s'y maria aussi. La dépouille de l'enfant flottant figura au nombre des cadeaux de mariage. Quant à celle du monstre — une femelle — le héros de l'aventure l'ajouta à ses armoiries.

La mythologie universelle abonde en récits de victoire remportée sur des monstres, et le thème n'est pas moins fréquent dans les mythes de la région qui nous occupe. Mais que vient faire ici cette histoire d'inceste, qu'aucun épisode antérieur ne prépare et qui, sitôt racontée, ne joue plus le moindre rôle dans le récit ? On y retrouve aisément un thème lui aussi répandu par le monde ; mais, dans ce cas par-

ticulier, il présente, au regard de ses autres occurrences américaines, une double et bizarre inversion. Dans les mythes illustrant ce qu'on pourrait appeler la vulgate américaine, une jeune fille reçoit, toujours de nuit, la visite d'un amant mystérieux. Pour l'identifier, elle le marque de suie au visage et reconnaît son frère le jour venu. Elle se transforme alors en soleil et lui en lune. C'est pourquoi l'astre de la nuit poursuit l'astre du jour sans le rejoindre, et a la face maculée de taches sombres. Or, dans le présent mythe, la partie arrière de la tête est marquée, non la face ; de plus, cette marque consiste en une tache blanche au lieu de noire. Cette double torsion infligée à un récit fort commun dans les deux Amériques n'est certainement pas sans signification.

Une variante du même mythe tsimshian, publiée par Barbeau, ne contient pas l'épisode de l'inceste[1] ; mais, comme celle de Boas, elle s'achève sur des mariages conclus entre deux villages, soit le contraire d'unions incestueuses dont — mais pour quelle raison ? — par prétérition dans ce cas, la destruction du monstre écarte aussi le danger.

Cette conclusion — on serait tenté de dire : cette moralité — s'impose d'autant plus à l'esprit que le monstre femelle Hakulaq figure dans un autre mythe dont nous avons déjà parlé (*supra*, p. 940) et qui, comme le précédent, tourne autour d'un problème d'alliance matrimoniale. Un jeune chef refusait tous les partis, car il était secrètement marié avec une dame du lac dont il avait un enfant. Le scandale éclata quand cet enfant, capturé par un compagnon du chef et amené au village, fit périr tous les habitants (il leur arrachait les yeux pour les manger) sauf le chef lui-même et sa sœur. Cela mit un terme au mariage. En prenant congé de son époux, la dame du lac ordonna aux deux jeunes gens de se séparer pour toujours, mais elle leur promit qu'ils seraient l'un et l'autre maîtres de grandes richesses. Puis elle gagna l'océan et se transforma dans le monstre Hakulaq.

De façon semble-t-il arbitraire, le premier mythe mettait en scène une union incestueuse, donc trop proche. Il s'agit au contraire ici d'une union trop lointaine, contractée avec une créature surnaturelle aux dépens des mariages à plus ou moins bonne distance que rejette le héros ; alors que dans l'autre cas, des mariages à bonne distance, entre villages voisins, prévenaient la répétition d'unions trop rapprochées, entre frère et sœur. Ce dernier type d'union représente une

menace très réelle dans le second mythe où un frère et une sœur survivent seuls au massacre de leurs parents et concitoyens : menace que la future Hakulaq écarte en séparant pour toujours les jeunes gens qui devront partir l'un vers le nord, l'autre vers le sud. Auparavant, la dame du lac avait promis au frère qu'il gagnerait au jeu une immense fortune ; et à la sœur qu'elle deviendrait Dame Richesse : personnage surnaturel bien connu par ailleurs, qui enrichit tous ceux qui la rencontrent ou qui entendent pleurer son enfant (*supra*, p. 946). Or, le monstre femelle Hakulaq est le contraire d'une Dame Richesse : elle aussi a un enfant qui exerce un attrait puissant sur les humains, mais cette fois avec des conséquences désastreuses. La version Barbeau souligne ce rapport de corrélation et d'opposition, en expliquant que les chasseurs de loutres commirent l'erreur fatale de prendre l'enfant du monstre pour celui de la divinité bienfaisante.

Les Gitksan du haut Skeena ne se distinguent des Tsimshian de la côte que par de menues différences dialectales et d'autres qui intéressent l'organisation sociale. Eux aussi connaissaient le monstre Hakulaq, mais, pour des raisons géographiques évidentes, ils le situaient dans un lac au lieu de l'océan. Barbeau, qui transcrit son nom sous la forme Hagwelawrh, Hagwelorh, croit que les Gitksan empruntèrent le motif aux groupes de l'estuaire. Leurs versions présentent cependant des traits originaux. Selon eux, quand le monstre apparaît, deux de ses enfants (ou plusieurs) s'élancent hors de son corps. De son dos s'élève un objet surnaturel, « la-souche-au-ras-de-l'eau-formant-écueil-au-dessus-du-banc-de-sable ». Une maison noble la prit pour emblème à la suite d'événements compliqués, dont un inceste entre frère et sœur auquel les informateurs prêtent une réalité historique. À ce stade de l'analyse, mieux vaut donc le laisser de côté, quitte à y revenir plus tard (*infra*, p. 1023).

★

Dans le premier mythe tsimshian que nous avons examiné, l'inceste des germains intervient hors contexte et comme un épisode sans fonction discernable. Il joue, au contraire, un rôle central chez les Tlingit. Dès 1838, Veniaminov le mentionne sous deux formes distinctes[2]. Tantôt il n'est pas question d'un inceste proprement dit : honteux que sa sœur ait un amant, un homme entraîna celle-ci au ciel où

ils se transformèrent respectivement en lune et en soleil. Tantôt des germains, issus de l'union d'une femme et d'un chien, devinrent amants incestueux. Pleins de soupçons, les autres frères de la jeune femme enduisirent sa couche avec de la résine qui se colla aux fesses du coupable et le trahit. Changé en tonnerre, il s'éloigna de sa sœur et celle-ci s'enfonça dans le cratère du mont Edgecumbe, près de Sitka, où elle devint la maîtresse des séismes (*supra*, p. 951). Plusieurs détails, tels l'origine mi-humaine, mi-animale des protagonistes, le rôle de destructeurs de monstres attribué aux frères, la mention d'un cerceau magique qui coupe en deux le corps de ceux qui s'en emparent et devient finalement un phénomène météorique (arc-en-ciel, halo lunaire ou solaire), permettent d'identifier ces versions avec celles recueillies par Swanton, plus riches l'une et l'autre bien qu'inégalement développées[3].

Une vierge fécondée par la sciure tombée d'une drille à feu accoucha d'un héros. Devenu adulte, il détruisit des monstres, se maria et légua à son fils un chien magique et une tunique faite de la peau épineuse d'un poisson, le scorpénidé rouge (anglais *Red Cod : Sebastodes ruberrimus*, *cf. supra*, p. 907). Ce fils Łakitciné* était un personnage maléfique, aux pouvoirs surnaturels, qui terrorisait sa femme et tuait ses enfants l'un après l'autre : sous prétexte de les cajoler, il les serrait contre sa poitrine et les épines de sa tunique les transperçaient ; ou bien il leur déchirait le visage, jusqu'à ce que mort s'ensuive, sur les aspérités d'un rocher. À Wrangell, un mât sculpté le représente à mi-hauteur « coiffé d'un chapeau et portant la tunique en peau de Scorpénidé avec laquelle il assassinait ses enfants [...] en bas, l'oiseau-tonnerre (x̣el) figure Lq!a-yāk!, fils de Łakîtcîna ». De ce fils et de ses frères il sera maintenant question.

En effet, le chien magique avait eu des petits, quatre mâles et une femelle, que la femme éplorée réussit à transformer en humains (ils l'étaient déjà en cachette, ce qui suggère que, comme dans beaucoup d'autres mythes américains, la femme elle-même les avait conçus des œuvres de son chien). Lakitciné n'osa pas s'attaquer à sa nouvelle progéniture et préféra se déchaîner contre leur mère. En portant secours à celle-ci, les enfants le tuèrent. Ils se consa-

* Le Ł initial est une fricative sans équivalent en français.

crèrent ensuite à la destruction de monstres divers, tant de la mer que de la forêt.

Ici, les deux leçons recueillies par Swanton divergent. D'après l'une, le plus jeune frère commit l'inceste avec sa sœur. Trahi par la résine collée à son corps, il se changea en tonnerre, qu'on apostrophe en l'appelant « Cuisse gommeuse », et la sœur s'enfonça dans le cratère du mont Edgecumbe : « C'est pourquoi, depuis lors, les hommes se montrent vigilants au sujet de leurs sœurs. » L'autre leçon ne parle pas d'inceste. Elle se borne à dire que les frères interrompirent leur chasse aux monstres pour astreindre leur sœur aux tabous de puberté (isolement en cellule, emploi de tube pour aspirer la boisson, port d'une coiffure couvrant les yeux) et lui fournir les aiguilles d'os, le fil de cuir et les piquants de porc-épic nécessaires aux travaux féminins. Plus tard, et bien qu'elle fût encore sous le coup des prohibitions, ils l'emmenèrent en voyage avec leur mère, non sans prendre d'extrêmes précautions. Mais un jour qu'ils traversaient un cours d'eau, ils faillirent être emportés par le courant. La mère poussa un cri, et la jeune fille souleva un coin de son grand chapeau pour voir. Aussitôt, toute la famille fut transformée en rochers, depuis lors présents à cet endroit. Dans cette leçon, par conséquent, la violation des tabous de puberté, imposés par des frères à leur sœur, remplace l'inceste de l'autre version. Mais cet inceste, qui transgresse plus gravement encore les tabous sexuels entre frère et sœur, détermine les « précautions vigilantes » dont seront dorénavant l'objet ces mêmes sœurs, donc, ici aussi, les tabous de puberté.

★

À peu de choses près, les Haida racontent la même histoire, sans changer les noms des personnes ni des lieux. Ils ont donc emprunté le mythe aux Tlingit (à la langue desquels tous ces noms appartiennent) et il suffira de relever quelques détails. Plus réaliste que les versions tlingit sur l'union de la femme et du chien, le récit haida souligne aussi que le mari de celle-ci, porteur d'une tunique en peau de scorpénidé rouge, était si terrible que personne n'osait le regarder en face. Plus tard, quand les jeunes héros résolurent de s'attaquer, entre autres monstres, à la Grande Anguille qui avait exterminé leur famille maternelle, ils se servirent à

quatre reprises de leur sœur comme appât. Avec son aide, ils triomphèrent finalement du monstre. Sur ces entrefaites, la jeune fille eut ses premières règles ; un de ses frères au caractère effronté la viola. Les autres se bornèrent à le railler en l'appelant « beau-frère ». Les garçons tuèrent ensuite et décapitèrent un monstre nommé « Celui-de-la-mer ». Son père, Qing, vint réclamer la tête en menaçant de faire effondrer le village des meurtriers. Non sans difficultés, les héros se tirèrent de ce mauvais pas. Après quoi ils se brouillèrent avec un personnage appelé Nord, devenu l'amant de leur sœur, qui voulut les faire périr de froid. Puis le benjamin des frères contracta pour un temps un mariage qui, dans des versions tlingit récentes, se situe nettement au ciel. Il courut ensuite d'autres aventures avec ses frères. Longtemps après, ils quittèrent ensemble leur mère, et emmenèrent leur sœur pour de nouvelles pérégrinations. Bien que dix ans eussent passé depuis qu'elle était devenue pubère, ils lui défendirent de les regarder pendant qu'ils traversaient un fleuve à la nage. Elle désobéit, et tous se transformèrent en rochers ou en montagnes.

Dans l'enfant du monstre marin Qing, qui dort les pieds posés au fond de la mer et dont seuls le visage et les cheveux flottants émergent, on reconnaît sans peine l'enfant flottant du mythe tsimshian qui nous a servi de point de départ. Ici comme là, le monstre mâle ou femelle surgit à plusieurs reprises en réclamant son enfant ou ce qu'il en reste. Quand on lui oppose un refus, il tente de détruire l'île où se sont réfugiés les coupables, ou leur village, par un cataclysme qui, dans les deux cas, ressemble à un tremblement de terre.

Cela étant, on prêtera une attention toute spéciale à un autre mythe haida où l'on retrouve l'enfant flottant, mais à la fin du récit au lieu du début. Il y avait autrefois un village au bord de la mer. Un jour, des visiteurs mystérieux y débarquèrent ; ils possédaient un couvre-chef magique grâce auquel ils déclenchaient à volonté des cataclysmes marins. Terrorisée, la population locale dut leur livrer une princesse que leur chef voulait épouser. Les voyageurs prirent le large avec leur captive pour une destination inconnue. Les parents de la jeune fille restaient inconsolables, et sa mère décida de se mettre à sa recherche en compagnie du principal esclave de son mari. Pendant des années, ils naviguèrent à l'aventure en affrontant de grands périls, et ils parvinrent finalement

aux confins de l'océan. Ils se glissèrent sous le bord du dôme céleste agité d'un mouvement incessant, et, après avoir franchi ce dernier obstacle, ils abordèrent aux rives de l'au-delà. Ils y rencontrèrent Dame Richesse portant son enfant (*supra*, p. 948) ; elle leur expliqua que le roi du pays séquestrait la jeune femme dans une grotte, et lui avait fait perdre l'esprit. En effet, il était furieux que son fils eût donné à ses beaux-parents humains, comme cadeau de mariage, la coiffure magique à laquelle il tenait par-dessus tout. On voit que, dans ce mythe, Dame Richesse apparaît au début, complice des humains contre les puissances de l'au-delà.

L'esclave partit en reconnaissance, découvrit le cachot de la prisonnière mais ne réussit pas à la faire réagir ; elle était comme frappée d'imbécillité. Puis il se rendit provisoirement invisible et pénétra dans la demeure des ravisseurs. Des conversations qu'il surprit lui révélèrent que c'était un peuple de cannibales, et que leur souverain ne rendrait la santé à la jeune femme qu'en échange du précieux couvre-chef.

Les deux visiteurs se firent connaître ; on les fêta. Puis ils regagnèrent leur pays et racontèrent leurs aventures. On décida de monter une expédition pour libérer la prisonnière, mais, au moment du départ, les deux frères de celle-ci disparurent. Ils revinrent bientôt, mariés l'aîné à Dame Souris (intermédiaire habituel, dans les mythes de cette région, entre le monde terrestre et l'au-delà), et le cadet à une créature impressionnante malgré sa petite taille, et que nul n'osait regarder en face : femme « contraire », dont les actes et les paroles se démentaient réciproquement. Conduite par Dame Souris, l'expédition parvint à bon port. Les voyageurs reçurent un accueil pompeux, et ils s'empressèrent d'amonceler jusqu'au toit des maisons les coquilles de clams dont ils avaient fait d'énormes provisions ; car, lors du précédent voyage, on avait remarqué que les habitants de l'au-delà utilisaient de vieilles coquilles en guise de cuillers, et que la vue de coquilles neuves les transportaient d'admiration et de convoitise. Enfin, sur le tas de coquilles, on plaça la coiffure magique, objet principal du litige.

On alla quérir le roi du pays. La terre trembla à son approche. Son apparence était merveilleuse, et ses paupières si largement ouvertes que personne n'osait le dévisager. À chacun de ses pas, la terre recommençait de trembler. Seule l'épouse du fils cadet eut assez de force magique pour sou-

tenir son regard. Ainsi tenu en échec, l'effrayant personnage se borna à récupérer sa coiffure. On partagea les coquillages, et la captive guérie fut rendue à ses parents. Le roi se mit alors à danser, tomba et se brisa en deux à la hauteur de la taille. Des plumes d'aigle s'échappèrent de son bassin et de son tronc ; puis, alternativement, de chaque moitié de son corps on vit sortir les suivants de sa bru qu'il avait dévorés.

Le lendemain, au moment des adieux, le roi confia secrètement à sa bru qu'il avait l'intention de renaître d'elle. Dès qu'elle lui aurait donné le jour, elle devrait l'installer dans un berceau décoré de nuages. Rentrée au village, la jeune femme accoucha en effet d'un enfant extraordinaire : « Quelque chose de plat saillait hors de ses paupières. » On le mit dans le berceau orné de nuages, et on l'abandonna en pleine mer. Le berceau et son contenu se changèrent en un récif rocheux. Désormais, quand on apercevra celui-ci le matin entouré de nuages, la nourriture sera abondante ; mais quand on le verra (il faut probablement entendre : dégagé des nuages), ce sera un signe annonciateur de maladies.

Swanton, à qui l'on doit ce mythe, signale que c'est le premier recueilli par lui dans le dialecte de Skedans et que la traduction s'en ressent. On aimerait, certes, savoir de façon plus précise qu'elle était cette chose plate qui saillait hors des paupières du nouveau-né. Mais, avant d'essayer d'éclaircir ce point et quelques autres, on remarquera que la plus courte des versions tlingit sur les germains incestueux (*supra*, p. 1017) transforme le frère coupable en tonnerre, qu'on implore « pour qu'il chasse la maladie et pour qu'il s'éloigne vers le nord ». Les conclusions des deux mythes sont donc liées, sauf que, visible dans l'une, le principal protagoniste apporte les maladies, et qu'audible dans l'autre il les éloigne. Si l'on compare maintenant les versions tlingit et haida du mythe sur les germains incestueux (*supra*, p. 1017-1019) on constate que le Nord a, comme on vient de le dire, une connotation bénéfique dans la première, maléfique au contraire dans la seconde*.

* Maléfique, le Nord personnifié est l'amant de la sœur du principal protagoniste, ce qui renvoie à la version Veniaminov (*supra*, p. 1016) où le héros, choqué que sa sœur ait un amant (vraisemblablement le même personnage ici et là) se transforme lui-même en lune.

Jointes au déplacement du motif de l'enfant flottant du début (ou du milieu) à la fin du récit, ces deux indications suggèrent qu'un rapport d'inversion existe entre des mythes relatifs à l'inceste des germains et celui qu'on vient de résumer. Et, en effet, ce dernier mythe a pour motif central l'éloignement abusif d'une femme que, grâce aux étrangères qu'ils ont épousées, des frères réussiront à ramener au pays natal. De plus, au lieu que les héros destructeurs de monstres se transforment en rochers avec leur sœur, c'est le monstre dont les héros triomphent qui subit cette métamorphose. Les deux récits suivent donc bien des démarches inversées.

★

Ce n'est pas tout. On vient de rappeler que l'enfant — d'abord flottant dans son berceau — du mythe précité se change en récif marin : éminence solide sortant de l'eau*. Au contraire, selon le mythe tsimshian dont nous sommes parti, l'enfant flottant fait se creuser un gouffre liquide qui engloutit les embarcations. Mais, par une oscillation entre ces deux pôles, il semble bien que pour ces mêmes Tsimshian, un esprit marin puisse aussi prendre la forme d'un récif ou d'un îlot.

La version Barbeau du mythe qui nous a d'abord occupé localise son intrigue. Elle met en scène les Gitrhahla (Gitkatlah), habitants des îles côtières immédiatement au sud de l'estuaire du Skeena. Ces Indiens allaient, paraît-il, camper dans l'île Aristobel, pour chasser la loutre plus loin en mer sur deux groupes d'îlots appelés aujourd'hui Big Ganders et Little Ganders respectivement. Le nom indigène des Little Ganders est Negun'aks. Un grand monstre en forme de tourbillon marin y avait son gîte** ; il attirait les chasseurs dans la passe et les engloutissait avec leurs bateaux. Or, les Tsimshian racontent dans un mythe que des chasseurs visitèrent le royaume d'un esprit marin appelé Naguna'ks ou Nuguna'ks, probablement identique au nom du groupe d'îlots servant de repaire à un monstre selon Barbeau. Cela est d'autant plus vraisemblable que les hôtes de l'esprit Naguna'ks périrent en fin de compte dans un tourbillon marin

* Ou qui affleure la surface s'il s'agit d'un haut-fond.

** « Nuguna'ks, une baleine ; ce mot signifie "prise à tort pour de l'eau" » (Boas, « Indianische Sagen », Légendes des Tsimshian, nº 11).

pour avoir enfreint ses consignes : il les avait comblés de présents et dotés d'un pouvoir magique sur tous les gibiers terrestres, mais à la condition de ne plus tuer de poissons ni d'autres créatures de l'océan. Il est notable que cette histoire, où l'esprit marin se manifeste sous le double aspect matériel d'un îlot et d'un tourbillon marin, soit, de toutes celles que nous sommes en train d'examiner, la seule qui lui prête une nature morale ambiguë : d'une part, maître de richesses inépuisables et qui, comme Dame Richesse (*supra*, p. 946-947) assure la fortune de ses protégés ; mais de l'autre, subordonnant ses faveurs à des conditions draconiennes, car comment des insulaires pourraient-ils subsister sans la pêche et la chasse maritime ? Ni intégralement bon ni intégralement méchant, Naguna'ks apparaît plutôt comme un esprit jaloux et tracassier qui ne donne rien contre rien, et qui fait périr ceux qui lui désobéissent. Cela dit, on comprendra mieux que la mythologie tsimshian, dont la gamme plus riche s'assortit de degrés intermédiaires entre les états forts que nous avons considérés jusqu'à présent, puisse nous aider à élucider certaines des difficultés du grand mythe haida (*supra*, p. 1019-1021) dont nous avions provisoirement interrompu l'analyse.

On se souvient que les Gitksan, bien que vivant à deux cents kilomètres de la côte, connaissent aussi le monstre Hakulaq ou Hagwelawrh ; ils le font toutefois lacustre au lieu de marin (*supra*, p. 1016). Selon eux, le monstre lui-même ressemble à un ours grizzly, mais on le voit d'abord émerger sous l'aspect d'une souche formant écueil au ras de l'eau, superposée à son corps. Des Indiens l'aperçurent et voulurent la tirer sur la berge. Au début, elle leur échappa, mais ils constatèrent que diverses créatures la recouvraient : des enfants, des têtes sans corps, l'Oiseau-Tonnerre surmontant de petits êtres... Lentement halée, la souche laissa ensuite apparaître le Weneel-aux-grands-yeux, pourvu d'un long bec, puis le Weneel-au-gros-visage dont le corps restait immergé. On vit enfin le Grizzly-de-l'eau qui soutenait la souche, et que le chef d'équipe donna pour emblème à ses compagnons membres du clan gispwudwada.

Les informateurs soulignent la ressemblance de la créature appelée Weneel avec l'Oiseau-Tonnerre. Les monuments figurés le représentent avec une tête d'oiseau au long nez et le corps décoré de plumes. Selon une version du mythe

d'origine, un Indien affamé vit surgir d'un lac le Weneel nommé Grands-yeux, qui avait un gros visage humain. Aidé de sa famille, il coupa le monstre en deux et réussit à tirer de l'eau la moitié supérieure. Plus tard il donna une fête et adopta Grands-yeux pour emblème. Cet emblème avait la forme d'un gros visage humain surmontant un corps sans membres inférieurs, un simple tronc. Une autre version rend les vainqueurs du Weneel prisonniers d'un éboulement rocheux dont ils eurent grand mal à s'extraire.

On conviendra que ce Weneel tsimshian ressemble singulièrement au roi de l'autre monde, tel que le mythe haida le décrit. Tous deux sont maîtres de bouleversements telluriques : séisme ou éboulement de terrain, et ils emprisonnent leurs adversaires sous des rochers ou dans une grotte. Ils ont de grands yeux, un visage imposant par ses dimensions ou son aspect, ils se séparent en deux moitiés à la hauteur de la taille. Des plumes s'échappent des entrailles de l'un, l'autre en a le corps recouvert. Le roi de l'au-delà devient un enfant flottant dans un berceau, et il se change finalement en récif. Précédé par des enfants flottants, le Weneel est supporté par une souche formant écueil à la surface de l'eau. Enfin, les textes permettent de les traiter l'un et l'autre comme un avatar ou un aspect du monstre marin nommé Hakulaq ou Hagwelawrh par les Tsimshian, Qing par les Haida.

En revanche, si le roi haida de l'au-delà enlève une sœur à ses frères, lesquels ne la récupéreront que préalablement mariés, le Weneel des Gitksan offre ce trait commun avec le monstre tsimshian Hakulaq que tous deux sont associés à une histoire d'inceste. Nous y avons fait allusion (*supra*, p. 1015-1016), mais il faut maintenant se pencher sur cet aspect. Des traditions gitksan attribuent la conquête du Weneel à un certain Mas-ranaa'o dont on ne sait trop s'il est un personnage historique ou légendaire. Alors qu'il s'appelait encore Kip-ranaa'o, il s'éprit de sa sœur utérine ; elle lui céda. On les bannit l'un et l'autre et, pour un temps, ils vécurent loin de tous. Plus tard, ils se séparèrent. Elle retourna dans son village, et fit ensuite un bon mariage ailleurs. Quant à lui, les chefs d'un clan différent du sien l'adoptèrent, on donna une fête « pour laver sa honte » et il prit un nouveau nom. Diverses actions plutôt barbares, mais tenues pour glorieuses, le rendirent célèbre ; il devint un grand chef dans son clan d'adoption. C'est pendant qu'il souffrait la faim « avec sa

famille » (faut-il entendre sa sœur et éventuellement leurs enfants ?) du côté du fleuve Nass, loin de son village natal, qu'il s'empara du Weneel et l'introduisit dans ses armoiries.

Un mémorialiste gitksan contemporain raconte aussi cet inceste, entre un nommé Massanal (en qui l'on reconnaît Mas-ranaa'o) et sa sœur Demdelachu[4]. Conformes en gros à ceux relatés par Barbeau, les événements qui suivirent modifièrent l'ordre des préséances dans le clan adoptif du héros : on lui attribua la première place, et tous les autres dignitaires furent repoussés d'un rang. Comme, aujourd'hui encore, ce protocole semble tenu pour anormal, il se pourrait que l'incident qui lui a donné naissance eût un fondement historique. Toutefois, l'auteur relate un autre inceste, celui-là remontant à des temps franchement mythiques : entre un frère et une sœur aussi, tous deux transformés en oiseaux-tonnerres, ce qui, au moins pour ce qui concerne le frère, ramène à l'ensemble des mythes que nous avons passés en revue.

★

Or, c'est justement l'ensemble qu'il faut considérer à présent. Tous les éléments du complexe du masque swaihwé s'y retrouvent. D'abord, l'armature sociologique puisque, dans un cas comme dans l'autre, le motif de l'inceste — frôlé, consommé ou évité — y figure, opposé à d'autres types de mariage qui sont tantôt à bonne distance (*supra*, p. 1013-1015), tantôt trop éloignés : ainsi l'union d'une femme et d'un chien*, ou, dans un autre registre, le mariage forcé d'une princesse dans l'au-delà. Il est donc significatif que, raisonnant sur les mythes d'origine du masque swaihwé, nous ayons été amené (*supra*, p. 886) à introduire une opposition critique entre le chien et l'épouse du principal protagoniste, alors qu'entre les mêmes acteurs apparaît ici un rapport non moins critique, mais de connexion.

Dans le présent ensemble mythologique, la règle d'évitement qui s'impose entre frères et sœurs et l'obligation du mariage à bonne distance qui en découle apparaissent au cours ou à l'issue d'une campagne d'extermination contre des monstres dont le plus important est celui (ou celle, le sexe

* Une courte variante tlingit fait naître les héros de l'union d'une humaine avec le Soleil. Thème inversé chez les Kwakiutl, pour qui la fille du Soleil jeta son enfant dans la mer, près des Seymour Narrows, où il devint un périlleux rapide, ce qui ramène au point d'où nous sommes parti.

variant selon les versions) qui possède un enfant flottant. De manière implicite ou explicite (*supra*, p. 1015-1016), les mythes conçoivent ce monstre comme une Dame Richesse à l'envers : ils en font donc un avare, et recourent à des moyens variés pour rendre ce caractère manifeste. Ainsi, l'esprit marin Naguna'ks subordonne ses faveurs à des exigences insupportables. Le roi de l'au-delà exerce, quant à lui, un odieux chantage pour qu'on lui restitue le cadeau de mariage donné par son fils à ses beaux-parents. Comme on l'a vu, d'autres mythes mettent d'abord en scène un monstre qui sera détruit comme les suivants : personnage d'apparence humaine mais d'origine surnaturelle, qui fait mourir ses enfants les uns après les autres en les serrant contre sa tunique hérissée de piquants (*supra*, p. 1017). Cette tunique était faite d'une peau de scorpénidé rouge, poisson qu'on croyait monstrueux avant que le père du personnage en question ne le tuât et ne prélevât sa dépouille, plus tard portée par son fils.

Or, nous avons montré (*supra*, p. 905) qu'un lien très étroit existe entre le masque xwéxwé (nom kwakiutl du swaihwé) et les poissons de cette espèce, au point qu'on peut se demander si l'aspect si étrange des masques swaihwé ne dérive pas du leur. Mais il y a plus : le principal mythe kwakiutl sur l'origine des masques swaihwé taxe les scorpénidés d'avarice, et le père costumé en scorpénidé est lui-même un avare et un égoïste. S'il tue ses enfants, précise une version, c'est de peur qu'ils ne mangent les meilleurs morceaux des flétans qu'il a pêchés. Selon une autre version, sa femme n'ose pas manger avant qu'il ait terminé son repas, et elle veille à ce que ses enfants fassent de même. L'un d'eux, qui sera son meurtrier, défie l'égoïste en s'appropriant son dîner.

Il n'est donc pas dépourvu de sens, ni de portée, qu'une version kwakiutl du mythe de l'amant-chien s'achève sur un repas de scorpénidé rouge. Version atténuée, sans doute, car la fille du chef d'un certain village, injustement abandonnée par les siens pour de tout autres raisons qu'un crime de bestialité, survit grâce à l'aide que ses deux chiens lui apportent, comme s'ils étaient ses enfants. Un jour, la femme réussit à prendre dans son filet le fils de l'esprit marin Komogwa, maître des richesses, et le jeune homme l'épousa. Quand le chef du village apprit que sa fille vivait dans l'abondance, il lui rendit visite avec deux compagnons. Son gendre les reçut courtoisement, mais leur offrit pour toute pitance la partie mince d'un poisson sec. C'était du scorpénidé rouge, connu

pour avoir, même frais, une chair maigre et ferme, ce dont tout consommateur peut témoigner. Aussi, le chef voulut garder pour lui seul le minuscule godet d'huile de baleine que sa fille avait placé devant les convives. Mais le godet magique se révéla inépuisable, et le chef absorba de l'huile en telle quantité qu'elle lui coula du rectum et inonda le plancher ; il en péta. Honteuse, sa fille le fit chasser.

Un mythe tsimshian, que connaissent aussi les peuples voisins, cite un autre personnage parfois nommé Scorpénidé-Rouge. C'était l'esclave des Épaulards, cétacés qui, ayant enlevé l'épouse d'un Indien, se proposaient de la transformer physiquement en leur congénère. Le mari partit à sa recherche, gagna la complicité de l'esclave et s'enfuit avec sa femme, tandis que Scorpénidé-Rouge bouchait les passages obligés en gonflant son abdomen, et ralentissait les poursuivants. On sait qu'un organe interne de ces poissons sort de leur bouche et se dilate quand on les tire hors de l'eau (*supra*, p. 908). Vis-à-vis du héros sinon des Épaulards, la conduite de l'esclave n'a rien d'avare ni de frustrant. Mais elle permet de conjoindre des époux que le sort avait trop éloignés : problème inverse de celui posé par l'inceste dont se rendra coupable le fils (réel ou prétendu) de l'homme vêtu en scorpénidé.

Ce dernier personnage tue ses enfants ; il se conduit donc comme s'il ne voulait pas de descendance. Or, les mythes sur l'origine du masque swaihwé, provenant de l'île Vancouver, parlent d'une femme dont tous les enfants meurent en bas âge et qui, par son inaptitude à procréer des enfants viables, empêche son mari — qui est le premier masque — de fonder une lignée. Les versions du continent inversent ce motif puisque le héros, rendu à la santé, épouse la fille du chef des masques auquel il assure ainsi une descendance (*supra*, p. 893) À cet égard, dans le mythe haida déjà discuté (*supra*, p. 1021), le roi de l'au-delà se conduit de façon à peine différente du personnage vêtu en scorpénidé : s'il ne détruit pas à proprement parler sa descendance, il défait le mariage de son fils qui aurait pu lui donner des petits-enfants, et il s'arrange pour être lui-même son seul descendant, irrévocablement figé dès sa naissance sous la forme inerte d'un récif. Que le roi de l'au-delà et le personnage vêtu en scorpénidé sont à la limite de se confondre ressort mieux encore d'une courte version tlingit où la tunique de scorpénidé rouge appartient à un sorcier haineux et maléfique qui, comme

le peuple de l'au-delà du mythe haida, oblige les Indiens à lui livrer une jeune fille. Les frères de la demoiselle, qui la délivrent, portent les mêmes noms que les fils de l'homme vêtu en scorpénidé des autres mythes, dont l'un commettra l'inceste avec sa sœur.

Parmi ces mythes, ceux où la sœur indiscrète et ses frères se changent en rochers ou en montagnes (*supra*, p. 1019) donnent seulement une expression plus radicale au résultat qu'obtiennent d'autres récits en séparant les germains sans altérer leur nature, ou qui les font se marier au-dehors (*supra*, p. 1013-1014, 1014-1015, 1022) : que frères et sœurs restent voisins, mais cloués sur place ou qu'ils s'éloignent, dans les deux cas ils ne pourront pas se rejoindre. En somme, selon les versions, les germains coupables d'inceste réel ou métaphorique n'ont le choix qu'entre trois types de destin dont deux sont en opposition diamétrale, tandis que le troisième occupe une place intermédiaire. À une extrémité de l'axe, on trouve le tonnerre et le séisme, autrement dit deux modes de la turbulence* ; à l'autre extrémité, les rochers et les montagnes qui sont des modes de l'inertie. Également éloignés de ces deux destins cosmiques, celui, sociologique, du mariage exogame offre la seule échappatoire aux frères et aux sœurs qui auront la chance de demeurer humains, mais à la condition que chacun aille épouser ailleurs.

Les monstres exterminés par les héros peuvent, eux aussi, revêtir deux apparences cosmiques : celle, active, d'une turbulence marine, et celle, passive, d'un récif émergé ou d'un écueil au ras de l'eau ; avec, entre ces types extrêmes, la forme intermédiaire qu'illustrent, dans l'ordre sociologique, l'esprit Naguna'ks qui prétend à la fois donner et retenir (*supra*, p. 1022-1023), l'esprit Lakitciné qui supprime méthodiquement sa descendance (*supra*, p. 1017) et le roi haida de l'autre monde qui parvient au même résultat par un procédé plus oblique (*supra*, p. 1020-1021). Les mythes mettent donc deux codes en correspondance : l'inceste et le refus ou le regret de procréer, conduites sociales abusives, ont leur équivalent dans l'ordre naturel où s'observent aussi des modalités extrêmes de la turbulence et de l'immobilité.

Cette turbulence, les mythes se la représentent sous trois aspects que nous avons rencontrés en succession : d'abord

* Les Yurok tiennent Tonnerre et Séisme pour « deux bons compagnons qui font la même chose, l'un au ciel, l'autre sur terre ».

le maelström, puis le tonnerre, enfin le séisme, soit des tremblements affectant la mer, le ciel et la terre respectivement. Ils ont donc pour commun dénominateur l'instabilité de tel ou tel élément naturel. Or, les masques swaihwé commandent eux aussi à cette instabilité. Chez les Kwakiutl et chez les Salish, ce sont les maîtres des séismes ; quand ils apparaissent, de sourds grondements se font entendre au fond des eaux et la terre tremble (*supra*, p. 885, 891, 901, 905, 962, 1024). De plus, comme les monstres des mythes ici examinés, et parmi lesquels figure en bonne place un personnage vêtu d'une peau de scorpénidé, les masques xwéxwé des Kwakiutl, étroitement liés aux scorpénidés, sont avares. Sans aller jusqu'à tuer les enfants comme l'homme vêtu en scorpénidé, ils se montrent pareillement égoïstes en cherchant à leur soustraire, sinon la nourriture, du moins les cadeaux qu'on leur destinait.

D'ailleurs, la façon dont les mythes dépeignent les monstres et décrivent les circonstances de leur capture renvoie, dans tous les détails, à ce que d'autres mythes disent des masques swaihwé. Le Weneel tsimshian, le roi haida de l'au-delà ont des yeux énormes, trait qui donne même un de ses noms au Weneel (*supra*, p. 1023). Du bébé sous la forme duquel renaît le roi de l'au-delà, il est dit que « quelque chose de plat » lui saillait hors des paupières. Ce même roi a un regard d'un tel éclat qu'on ne peut le regarder en face, pas plus qu'on ne peut regarder en face le personnage vêtu en scorpénidé. Le Weneel a pour autre trait remarquable une tête de fortes dimensions (*supra*, p. 1023) ; or, le masque swaihwé est lui aussi très gros, beaucoup plus que la tête de ses porteurs.

Le roi haida de l'autre monde et le Weneel tsimshian se divisent en deux à la hauteur de la taille. Du Weneel, on ne réussit à tirer de l'eau que la moitié supérieure, de la même façon ou presque que le ou les esprits aquatiques, prototypes du swaihwé, abandonnent leur gros masque, ferré comme un poisson, et regagnent les profondeurs. Le roi haida de l'autre monde et ses sujets ont la passion des coquillages ; les danseurs swaihwé et xwéxwé portent pour attribut distinctif un sistre de coquillages enfilés sur un cerceau de bois. Créature aquatique, le Weneel tsimshian a pourtant le corps orné de plumes ; et le roi haida — lui aussi, en un sens, créature aquatique puisqu'il réside au bout de l'océan et qu'on se rend chez lui en bateau — produit des plumes qui jaillissent

des deux moitiés de son corps. Le masque swaihwé offre le même caractère ambigu d'une créature aquatique — on le pêche — mais dont les plumes ornent la tête et le corps.

Dans les mythes salish du continent, le héros n'obtient le masque swaihwé qu'avec l'aide et même par l'intermédiaire de sa sœur. Exilé, le héros incestueux d'un mythe tsimshian tire le Weneel de l'eau « avec l'aide de sa famille » alors réduite à sa sœur et, peut-être, leurs enfants, mais rien n'indique qu'ils en eurent. La version la plus développée du mythe haida sur le personnage vêtu en scorpénidé affirme que, pour capturer les monstres, les héros se servaient de leur sœur comme appât (*supra*, p. 1018-1019) et qu'aussitôt après, elle les aidait à sortir de l'eau leur prise. Enfin, selon les mythes tlingit sur le même thème, le grand-père de ces exterminateurs — qui anticipe leur œuvre car les monstres auxquels il s'attaque sont partiellement identiques — garde la langue de ses victimes : pratique constante des vainqueurs de monstres qui s'emparent de la langue, et parfois aussi du maxillaire inférieur de leurs victimes, soit deux parties remarquables du masque swaihwé.

Toutes ces considérations ramènent au mythe tsimshian dont nous sommes parti, car elles suggèrent une réponse au problème posé par la double inversion qu'on y observe : celle des taches noires sur le visage — dans ce que nous avons appelé la « vulgate américaine », dénonciatrices du frère incestueux — en marque blanche sur la partie arrière de la tête. Dans un cas, le coupable devient la lune au visage taché de sombre ; il devient le canard bec-scie dans l'autre. Cette inversion du noir au blanc, et de la partie antérieure à la partie postérieure de la tête, ne résulterait-elle pas d'une tentative pour transformer le frère incestueux du mythe tsimshian en une sorte d'équivalent du masque swaihwé ? Car le blanc est la couleur distinctive des plumes qui ornent le masque et son costume ; et un type de swaihwé porte le nom de Canard bec-scie (*supra*, p. 881).

Ainsi donc, l'opposition du blanc et du noir qui, dans la première partie de ce livre, nous avait surtout paru caractériser le rapport du masque swaihwé ou xwéxwé avec celui de l'ogresse Dzonokwa serait aussi pertinente sur un autre axe. Aux deux pôles de ce nouvel axe se situeraient respectivement la lune maculée de noir, issue de l'inceste, et le masque swaihwé maculé de blanc, qui procure le moyen de l'éviter.

Car tel est bien son rôle dans la mythologie des Salish (*supra*, p. 890 et *passim*) ; et tel aussi le rôle que son équivalent supposé conserve dans le mythe tsimshian où, l'incestueux une fois éloigné, ses frères et sa sœur trouveront dans un autre village des conjoints appropriés. Par conséquent, dans tous les mythes que nous avons analysés et discutés, la destruction de monstres qui se partagent les aspects caractéristiques du masque swaihwé permet que s'ouvre une ère où, après un inceste plus ou moins durement sanctionné, les frères et les sœurs respecteront les distances qui doivent les tenir séparés. Comme le précise un autre mythe tsimshian (*supra*, p. 1014-1016) la richesse est à cette condition ; richesse que, de son côté, le masque swaihwé, rempart contre l'inceste, assure à ceux qui le possèdent par droit de naissance ou qui ont obtenu son concours.

★

Nous croyons avoir montré que le complexe où le swaihwé a pris naissance, loin d'être restreint à quelques groupes salish et aux Kwakiutl méridionaux, existe sous forme à peine voilée dans les autres populations côtières de la Colombie britannique et de l'Alaska. Cette aire déjà très vaste s'étendrait aussi dans l'intérieur, si le masque tsatsa'kwé des Thompson, le masque säinnux des Lilloet, dont aucun exemplaire n'est parvenu jusqu'à nous, étaient la même chose que le swaihwé. Nous avons tenté de l'établir ailleurs pour les Thompson (*supra*, p. 983-990). Quant au masque säinnux, il représentait un monstre mi-humain, mi-poisson, et, comme pour le swaihwé, le blanc était sa couleur prédominante. À quoi d'autres ressemblances s'ajoutent. Le mythe lilloet sur l'origine du masque säinnux offre une parenté certaine avec ceux des Salish sur l'origine du swaihwé. Des poteaux sculptés, provenant du pays lilloet, représentent indiscutablement ce dernier masque (*supra*, p. 896). Enfin, comme les masques swaihwé, les masques säinnux ne pouvaient être portés par leurs propriétaires en raison du danger qu'ils présentaient. Raison pour laquelle, chez les Lilloet, on louait les services d'un vieillard qui n'avait plus grand-chose à attendre de la vie, tandis que les Salish de la côte, faisant probablement le raisonnement inverse, confiaient le même office à un homme jeune, choisi par sa robustesse (*supra*, p. 888, 891, 902). L'archéologie invite à repousser la frontière encore

plus loin, jusqu'au pays shuswap où l'on a trouvé des hochets ou sistres en coquilles de pecten remontant à la phase de Kamloops, c'est-à-dire au VIIe-VIIIe siècle de notre ère. Rappelons que des instruments de même facture sont l'attribut exclusif des masques swaihwé et xwéxwé. Or, les Shuswap croyaient en un peuple de l'eau, dont le corps, à la moitié supérieure velue comme le monstre marin Hakulaq des Tsimshian, se terminait en queue de poisson ; ce peuple avait le don de comprendre le langage des oiseaux. La plupart des masques swaihwé sont ornés d'appendices en forme d'oiseaux, et les mythes salish leur prêtent une origine soit céleste, soit aquatique.

Si le complexe du swaihwé a eu cette énorme extension sur la côte et dans l'intérieur, on ne s'étonnera pas de rencontrer fréquemment, dans les mythes qui s'y rapportent, le motif du cerceau périlleux dont, raisonnant sur d'autres bases, nous avions déjà souligné la récurrence aux deux extrémités de l'aire et même au-delà : depuis les Tlingit au nord, et, en passant par les Squamish, les Thompson et les Shuswap, jusque chez les Skokomish du Puget Sound (*supra*, p. 951-955). Les mythes examinés ici font du cerceau périlleux un des moyens qu'utilisent les monstres pour vaincre leurs adversaires : cerceau brillant — donc vraisemblablement en cuivre ou autre métal — de l'ours dont le héros, plus tard incestueux, triomphe selon un mythe tlingit ; objet indéfini mais qui roule, d'après un autre ; cerceau de lianes coupantes pour un troisième. Il est vrai que nous rattachions le cerceau périlleux au complexe du swaihwé par l'intermédiaire du cuivre, absent de ces derniers mythes comme de ceux des Haida et des Tsimshian auxquels nous avons fait appel. Ce n'est pas tout à fait exact, car la « femme contraire » du mythe haida, seule capable de tenir tête au roi de l'autre monde, porte un manteau de cuivre. Mais elle est justement contraire, et, dans toutes ces versions où le swaihwé transparaît seulement en filigrane, nous sommes, si l'on peut dire, de l'autre côté du cuivre : les humains ne pourront espérer l'obtenir de Dame Richesse, ou de cet autre maître des richesses, l'esprit marin Komogwa — sous le nom duquel les Bella Bella connaissent l'esprit jaloux des Tsimshian et le roi de l'autre monde des Haida —, qu'après avoir mis toutes les choses en ordre : dans l'univers, par la destruction ou la pacification des monstres ; et dans la société, en arrêtant et en appliquant les mesures vigilantes qui préviendront tout à

la fois l'enlèvement au loin des filles et des sœurs, et l'union des sexes dans un degré trop rapproché.

Le champ sémantique ainsi parcouru comporte, selon les régions, diverses modalités qu'on peut caractériser comme suit. Au sud, chez les Salish de l'île et de la côte, peut-être aussi jadis dans l'intérieur, le masque et le personnage du swaihwé remplissent un rôle positif à trois égards : comme guérisseurs des convulsions, c'est-à-dire des tremblements qui, tout en n'affectant que le corps, correspondent aux séismes, aux maelströms et aux orages dans l'ordre naturel ; comme opérateurs du mariage à bonne distance, qui écarte le risque d'inceste ; et comme dispensateurs de richesses.

Au nord des Salish, les Kwakiutl méridionaux imputent au contraire à leur masque xwéxwé, homologue du swaihwé, une avarice où l'on peut encore reconnaître, sous la forme atténuée d'une tare morale, la malfaisance foncière des monstres préhistoriques. Et à côté du masque swaihwé, ils en ont un autre dont les caractères plastiques, exactement contraires aux siens, attestent la complémentarité : celui de l'ogresse Dzonokwa, survivante du temps des monstres, maîtresse d'immenses richesses qu'elle cède aux humains ou dont ils s'emparent, et, ne l'oublions pas, patronne des filles astreintes aux rites de puberté (*supra*, p. 924-936).

Enfin, chez les Tsimshian, les Haida et les Tlingit, cette relation de complémentarité fait place à une antinomie véritable : d'un côté les monstres dans l'ordre cosmique et, dans l'ordre social, les germains incestueux ; de l'autre Dame Richesse (dont la Dzonokwa des Kwakiutl assume certains emplois sans perdre pour autant sa nature de monstre), investie d'une double fonction : interdire les unions incestueuses ou aider la restitution d'une jeune fille à ses parents, et enrichir ceux qui consentent à lui obéir. Mais il ne faut pas s'y tromper : dans cet état du système, ce sont les monstres qui occupent le devant de la scène ; Dame Richesse reste dans la coulisse en attendant de faire son entrée (*supra*, p. 1015-1016), ou elle joue un rôle fort discret (*supra*, p. 1020). Il faudra que les monstres exterminés ou neutralisés s'effacent, que l'inceste trouve son châtiment ou que sa menace soit écartée, pour que le désordre disparaisse de l'univers, ou plutôt pour que, s'il y subsiste, ce soit dorénavant sous la forme affaiblie et intermittente des maelströms, des orages et des séismes ; et pour que, dans la société, s'instaurent des échanges matrimoniaux bien réglés, mais — l'histoire légen-

daire de ces peuples l'atteste — sans les mettre à l'abri de secousses, elles aussi imprévisibles et espacées.

La concordance du code cosmique et du code sociologique se maintient donc jusque dans les détails. Mais concordance ne veut pas nécessairement dire parallélisme. Aussi bien chez les Haida et les Tlingit que chez les Salish, les deux courants de significations que nous avons distingués confluent en un point du récit. Cette jonction se produit quand la jeune fille reçoit de ses frères la tête coupée d'un monstre pour fêter sa nubilité, et, de manière encore plus explicite dans les mythes salish de la côte continentale, quand son frère lui remet le masque swaihwé qui est ou reproduit la tête d'une créature surnaturelle. Ce don a pour effet d'éloigner les germains l'un de l'autre, car il pourvoit la jeune fille d'une dot grâce à quoi elle pourra se marier (*supra*, p. 888, 898, 956). Toutefois, cette dot n'est pas qu'un bien matériel. Comme si la loi fondamentale du mariage exogame imposait à la femme, éternelle suspecte, de faire elle-même la preuve de son innocuité, le trophée qu'elle présente à son mari atteste qu'avant d'offrir leur fille ou sœur en mariage, ses parents ont eu soin d'assainir l'univers, en supprimant ou en maîtrisant les monstres qui constituaient un obstacle à l'avènement d'une société policée.

Tant que ce pas décisif, triomphe de la culture sur la nature, n'est pas franchi, les monstres maîtres de l'univers conservent leur caractère originel de brutes sauvages qui se repaissent de chair humaine, ou qui séquestrent une victime après l'avoir privée, par leur pouvoir magique, de la force de se mouvoir et de l'usage de ses facultés (*supra*, p. 1020). Ce sont ces créatures redoutables que les Kwakiutl réduisent, moralement parlant, au format de petites déités avares et que, faisant un pas de plus, les Salish domestiquent sous la figure du swaihwé ; allant même, dans les versions de l'île, jusqu'à faire d'eux les premiers ancêtres, mais sans retirer aux masques qui les représentent leur aspect démoniaque si impressionnant, et énigmatique de prime abord (*supra*, p. 881).

Nous croyons avoir ainsi répondu aux critiques qui, lors de la première publication de *La Voie des masques*, ont objecté que l'avarice prêtée par nous aux masques xwéxwé reposait sur des bases fragiles. Outre que ces bases ne sont nullement fragiles puisque le mythe kwakiutl sur l'origine du masque xwéxwé énonce ce caractère en termes très expli-

cites, corroborés au surplus par des conduites rituelles (*supra*, p. 902 et 906), on voit maintenant quelle est la signification profonde de l'avarice attribuée aux masques : écho tout proche encore, répercuté sur les plans social et moral, de la nocivité des monstres préhistoriques dont le xwéxwé est le dernier avatar, et dont le swaihwé inverse la nature ; parenté attestée aussi par le fait que, chez les Kwakiutl, à défaut de danseur cannibale — incarnation contemporaine des monstres disparus — un masque xwéxwé le remplace.

Toutefois, en distinguant trois états du système, on se gardera de reconnaître en eux les stades supposés d'un développement historique. Il serait d'autant moins légitime d'envisager une évolution d'un type à l'autre que, comme on le soulignait au début de ce chapitre (*supra*, p. 1012) les peuples pris pour exemples n'ont pas cessé d'être en contact très étroit, probablement pendant des millénaires, car les progrès de l'archéologie démontrent qu'ils occupent leurs territoires respectifs depuis une époque très ancienne. Par conséquent, quel que soit le sens dans lequel les représentations mythiques évoluèrent ici ou là, chacune de ces évolutions n'a pu manquer de retentir au-dehors, entraînant des transformations analogues ou — par cet effet de réaction qu'on observe si souvent entre proches voisins — des transformations opposées. Des représentations diverses au départ et qui, même si elles ne l'étaient pas, devaient tendre à se diversifier, se sont, très vite, mutuellement influencées. De sorte que les états du système, tels qu'ils se présentent à l'époque où l'on a recueilli la majeure partie des mythes — à la fin du XIXe et au début du XXe siècle — apparaissent comme le produit d'une coupe opérée dans un devenir historique complexe, auquel il serait imprudent d'assigner une direction privilégiée.

Un seul point paraît assuré : toute la mythologie, et des traditions légendaires remontant à un passé relativement récent attestent que, sous le nom et l'apparence du masque xwéxwé, les Kwakiutl méridionaux reçurent le swaihwé de leurs voisins salish. Mais il résulte de toute notre enquête que les Salish n'inventèrent pas le swaihwé à partir du néant. D'un bout à l'autre d'une vaste aire culturelle traînent les pièces éparses d'un système auquel, en les articulant, les Salish ajoutèrent seulement une cohérence de leur cru : monstres ou esprits liés à l'eau, dotés d'un gros visage, d'yeux au regard insoutenable tant ils sont grands et peut-être même déjà

saillants, d'une langue constituant un trait remarquable de leur physionomie car c'est l'organe que leur vainqueur conserve en guise de trophée... Ces monstres exercent sur les éléments un pouvoir qui se traduit par des maelströms, des orages ou des séismes : bouleversements auxquels les mythes opposent ces phénomènes météoriques paisibles, pourrait-on dire, que sont le halo lunaire ou solaire et l'arc-en-ciel (*supra*, p. 1017). Partout, enfin, un parallélisme ressort entre ces désordres naturels et ceux qui atteignent la vie familiale et sociale.

Les Salish n'ont pas seulement réuni tous ces thèmes pour créer un modèle d'œuvres plastiques. D'un point de vue moral aussi, ils en ont fait la synthèse, sous la forme d'esprits surnaturels asservis et même intégrés à l'ordre social. Encore faut-il remarquer que, dans le rituel du swaihwé tel qu'on recommence depuis peu à le célébrer, les masques adoptent envers les spectateurs un comportement terrifiant ; seules les femmes chantant en chœur parviennent à les apaiser et, après plusieurs irruptions menaçantes, à leur donner leur congé[5]. On se souviendra à ce sujet du rôle déterminant de la sœur, c'est-à-dire l'élément féminin d'un groupe ou d'une paire de germains, pour détruire les monstres dans les mythes haida et tlingit, et, dans ceux des Salish du continent, pour capturer le masque swaihwé.

Quand et où, chez ces derniers Indiens, put apparaître le masque ? Nous avons formulé ailleurs (*supra*, p. 988-989) des réserves sur les chronologies indigènes selon lesquelles le swaihwé, parti du moyen Fraser, serait arrivé sur la côte dans le dernier quart du XVIIIe siècle, et donc plus tard encore chez les Kwakiutl. En effet, chacun des groupes salish qui prétendent avoir droit au masque situe l'origine de celui-ci au plus près de son habitat traditionnel, de sorte que ces chronologies courtes diffèrent sur le lieu où le premier masque fut obtenu. Comme il n'est guère vraisemblable qu'on l'ait inventé dans plusieurs endroits en même temps, les données temporelles de ces traditions indigènes requièrent, avons-nous dit, un examen critique tout autant que leurs données spatiales.

Mieux vaut donc reconnaître que l'origine première du swaihwé, et même son évolution dans un passé récent, restent obscures. L'analogie de forme et de fonctions que, dans *La Voie des masques*, nous avons relevée entre ce masque salish et les cuivres des Tsimshian, des Haida et des Tlingit

complique encore le problème. En tout cas, elle n'incite pas à voir dans ces deux types d'objets des créations de la veille ni même de l'avant-veille. Replacée dans la perspective de la présente étude, l'opinion recueillie d'informateurs tlingit par Waterman (*supra*, p. 972-973), selon laquelle les cuivres imiteraient la forme d'un enfant reposant sur le front d'un esprit marin, pourrait avoir une portée plus grande que celle d'une simple référence à un monument figuré[6]. Car, tout au long d'une discussion sur l'origine du swaihwé, et par implication des cuivres, nous avons rencontré le motif de l'enfant flottant ou soutenu par un esprit des eaux.

D'une part, en effet, le monstre marin que les Tlingit appellent Gonaqadet (*supra*, p. 946) se manifeste quelquefois sous la forme d'un cuivre ou possède une fourrure couleur de cuivre ; d'autre part, un ou plusieurs enfants figurent souvent à ses côtés : « On voyait, sur la façade [d'une maison], le monstre en chef avec, à sa droite, le monstre en second ; à sa gauche, son épouse. Au-dessous étaient peints cinq enfants monstres. Car on croyait qu'il y avait beaucoup de monstres chez le Gonaqadet, y compris des très jeunes : "ces autres monstres, dit le Gonaqadet, ne sont pas vraiment des monstres ; ce sont vos concitoyens. Quand je les ai tués, leurs âmes sont devenues mes enfants." Aussi voyait-on beaucoup d'enfants courir le long de son échine [*cf. supra*, p. 1016]. Par-devant, c'était tout couvert de têtes, et des créatures pareilles à des enfants lui couvraient le visage. » Naguna'ks, le monstre marin des Tsimshian, a aussi des enfants. À propos du masque tsatsa'kwé, nous avons pu suivre le motif de l'enfant flottant jusque chez les Thompson (*supra*, p. 985).

Souhaitons que de nouvelles connaissances sur les cultures indiennes de la Colombie britannique et de l'Alaska permettent un jour d'orienter l'enquête dans cette direction. En rassemblant des lambeaux épars, nous aurons seulement essayé de reconstituer la toile de fond d'une scène large de quelque deux mille kilomètres et profonde peut-être de trois ou quatre cents, sur toute l'étendue de laquelle les acteurs d'une pièce dont le texte nous manque ont laissé l'empreinte de leurs pas.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

C. Lévi-Strauss, « The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History », *Gazette des Beaux-Arts*, New York, 1943, p. 175-182. *Cf.* C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, chap. XIII 875-879

H. G. Barnett, « The Coast Salish of British Columbia », *University of Oregon Monographs, Studies in Anthropology*, 4, 1955, p. 158 880-881

H. G. Barnett, *loc. cit.*, p. 170. M. W. Smith, « The Coast Salish of Puget Sound », *American Anthropologist*, 43, 1941. C. Hill-Tout, « Ethnological Studies of the Mainland Halkomelem », *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 72, 1902. E. S. Curtis, *The North American Indian*, New York, 1907-1930, 20 vol., vol. IX, 1913, p. 115-116 883-885

C. Hill-Tout, *loc. cit.*, p. 332, 409. H. G. Barnett, *loc. cit.*, p. 170, 178-179. W. Duff, « The Upper Stalo Indians of the Fraser Valley, British Columbia », *Anthropology in British Columbia*, Provincial Museum, Victoria ; réimpr. Indian Education Resources Centre, University of British Columbia, 1972. O. N. Wells, *Myths and Legends. Stawloh Indians of South Western British Columbia*, Vancouver, 1970. H. G. Barnett, *loc. cit.*, p. 289, 293. H. Codere, « The Swai'xwe Myth of the Middle Fraser River », *Journal of American Folklore*, 61, n° 239, 1948. E. S. Curtis, *loc. cit.*, p. 37-39, 115-116. H. G. Barnett, *loc. cit.*, p. 163. F. Boas, « Indianische Sagen von der Nord-pacifischen Küste Amerikas », *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner-Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Berlin, 1891-1895, 23-27, p. 85-86 885-886

W. W. Elmendorf, « The Structure of Twana Culture », *Research Studies, Monographic Supplement n° 2*, Washington State University, Pullman, 1960, p. 346-347. W. Cline *et*

al., « The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington », *General Series in Anthropology*, vol. VI, Menasha, 1938, p. 227-228. J. A. Teit, « The Lilloet Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, New York, 1906, p. 267, 279, 291. A. G. Morice, « Carrier Onomatology », *American Anthropologist*, 35, 1933, p. 640 887

C. Hill-Tout, *loc. cit.*, p. 403-404, 409. H. Codere, *loc. cit.* 887-889

J. Teit, « Mythology of the Thompson Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XII, New York, 1912, p. 272-273. F. Boas, « The Indian Tribes of the Lower Fraser River », *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 64, 1894, p. 455 ; « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 27, 84-85. F. Boas éd., « Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes », *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. XI, 1917, p. 132-133. F. Boas, « Tsimshian Mythology », *31st Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909-1910)*, Washington D. C., 1916, p. 820 889-890

B. J. Stern, « The Lummi Indians of Western Washington », *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XVII, New York, 1934, p. 57-58, 113-115 890-892

A. H. Kuipers, « The Squamish Language. Grammar, Texts, Dictionary. Part II », *Janua Linguarum. Series Practica*, LXXIII / 2, La Haye et Paris, 1969, p. 22-23 894-895

F. Boas éd., « Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes », *loc. cit.*, p. 128. M. Jacobs, « Clackamas Chinook Texts », *International Journal of American Linguistics*, 1959, 2 vol., vol. II, p. 370. G. A. Reichard, « An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XLI, 1947, p. 178 895-896

E. von Sydow, *Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker*, Berlin, 1924, pl. XVIII. J. Teit, « The Lilloet Indians », *loc. cit.*, p. 252-253, 258, 272-273, et fig. 95. G. M. Dawson, « Notes of the Shuswap People of British Columbia », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, IX (1891), Montréal, 1892, p. 36-37 896

J. Teit, « Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia », *Journal of American Folklore*, 25, 1912, p. 344-346 897

J. Teit, « Traditions of the Lilloet Indians... », *loc. cit.*, p. 343-344 897

H. Haeberlin, « Mythology of Puget Sound », *Journal of American Folklore*, 37, 1924, p. 433 898

F. Boas, « Kwakiutl Tales, new series », *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXVI, 1935, p. 71-72. H. Haeberlin, *loc. cit.*, p. 28-32 898

F. Boas, « Indianische Sagen... », p. 141, 154 ; « The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians », *Report of the U.S. National Museum for 1895*, Washington D. C., 1897, p. 497 901

C. Lévi-Strauss, *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1967, p. 346-348 902

Dr. Gloria Cranmer Webster (communication personnelle). B. J. Stern, « The Lummi Indians... », *loc. cit.*, p. 57-58 902

F. Boas et G. Hunt, « Ethnology of the Kwakiutl », *35th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1913-1914), Washington D. C., 1921, p. 891-896 902-903

F. Boas et G. Hunt, *loc. cit.*, p. 951-959 ; « Kwakiutl Texts », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. V, 1902-1905, p. 236-239 903-904

F. Boas, « Kwakiutl Tales, new series », *loc. cit.*, p. 27-32 904-906

F. Boas, « Songs and Dances of the Kwakiutl », *Journal of American Folklore*, 1, 1888, p. 61 ; « Indianische Sagen... », p. 203 .... 905 n.

W. A. Clemens et G. V. Wilby, « Fishes of the Pacific Coast of Canada », *Fisheries Research Board of Canada, Bulletin nº 68*, 2nd éd., Ottawa, 1961, p. 250, 268. H. G. Barnett, *loc. cit.*, p. 16. J. R. Swanton, « Contributions to the Ethnology of the Haida », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. VIII, New York et Leyde, 1909, p. 241. F. Boas, « Bella Bella Tales », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XXV, 1932, p. 32 907

« Nootka Tales », dans F. Boas, « Tsimshian Mythology », *loc. cit.*, p. 898 907

F. Boas, « Indianische Sagen... », p. 298-299 ; « Tsimshian Mythology », *loc. cit.*, p. 297 *sq.*, 898-899. A. H. Kuipers, *loc. cit.*, p. 84 907-908

C. Hill-Tout, « Notes on the Sk.qomic of British Columbia », *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 70, 1900, p. 525 909

F. Boas et G. Hunt, « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 199 *sq.* F. Boas, « Kwakiutl Culture », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XXVIII, 1935, p. 144 ; « Kwakiutl Tales », *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. II, 1910, p. 49, 61. F. Boas et G. Hunt, « Ethnology of the Kwakiutl », *loc. cit.*, p. 1122, 1124 ; « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 104. F. Boas, « Kwakiutl Tales », *loc. cit.*, p. 444 912-914

F. Boas, « The Social Organization and the Secret Societies... », *loc. cit.*, p. 479-480 914

E. S. Curtis, *loc. cit.*, vol. X, p. 184-185. F. Boas, « The Social Organization... », *loc. cit.*, p. 480 ; *Kwakiutl Ethnography. Edited* [...] *by Helen Codere*, Chicago et Londres, 1966, p. 182 915

H. G. Barnett, *loc. cit.*, p. 171, 293, 296. B. J. Stern, *loc. cit.*, p. 51. M. W. Smith, « The Puyallup-Nisqually », *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXXII, 1940, p. 187. L. M. Jilek-Aall, « What is a Sasquatch — Or, the Problematics of Reality Testing », *Canadian Psychiatric Association Journal*, vol. XVII, 1972. F. Boas, « Indianische Sagen... », p. 89 915-920

F. Boas, « Geographical Names of the Kwakiutl Indians », *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XX, 1934 921

F. Boas, « Kwakiutl Tales », *loc. cit.*, p. 116-122. E. S. Curtis, *loc. cit.*, vol. X, p. 293-294 923-924

E. S. Curtis, *loc. cit.*, vol. X, p. 296-298 924-925

F. Boas et G. Hunt, « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 86-93, 103-104. F. Boas, « Kwakiutl Tales », *loc. cit.*, p. 442-445 ; « Kwakiutl Tales, new series », *loc. cit.*, p. 69 925-926

E. S. Curtis, *loc. cit.*, vol. X, p. 295-296 926

F. Boas et G. Hunt, « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 431-436. F. Boas, « Bella Bella Texts », *loc. cit.*, p. 92-105. C. Lévi-Strauss, « Structuralism and Ecology », *Barnard Alumnae*, printemps 1972 ; « Structuralisme et empirisme », *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XVI (2-3), 1976 926-927

F. Boas, « The Social Organization and the Secret Societies... », *loc. cit.*, p. 372. « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 135. F. Boas et G. Hunt, *loc. cit.*, p. 354-355 927

F. Boas, « Tsimshian Mythology », *loc. cit.*, p. 903-913. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, *loc. cit.*, p. 170 ; *Mythologiques III. L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, p. 103 ; *Mythologiques IV. L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 377 927-928

F. Boas, « Kwakiutl Tales », *loc. cit.*, p. 38-83 929

F. Boas, « Kwakiutl Tales, new series », *loc. cit.*, p. 156-173 930

C. Lévi-Strauss, « Compte rendu de M. Detienne. Les Jardins d'Adonis », *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XII (4), 1972 930

A. Hawthorn, *Art of the Kwakiutl Indians and other North-West Coast Tribes*, Vancouver, Seattle et Londres, 1967, p. 153-155. F. Boas, « Kwakiutl Tales », *loc. cit.*, p. 490. F. Boas et G. Hunt, « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 96 ; « Kwakiutl Texts, Second Series », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XIV, 1906, p. III 931

F. Boas, « Kwakiutl Tales, new series », *loc. cit.*, p. 70 ; *Kwakiutl Ethnography*, *loc. cit.*, p. 307. F. Boas et G. Hunt, « Ethnology of the Kwakiutl », *loc. cit.*, p. 816 ; « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 364, 398. E. S. Curtis, *loc. cit.*, vol. X, p. 296 931

R. Ritzenthaler et L. A. Parsons, « Masks of the North-West Coast. The Samuel A. Barrett Collection », *Publications in Primitive Art 2*, Milwaukee Public Museum, 1966, p. 88-91. E. S. Curtis, *loc. cit.*, vol. X, p. 296 932-934

F. Boas et G. Hunt, « Ethnology of the Kwakiutl », *loc. cit.*, p. 699-702, 1314. F. Boas, « The Social Organization and the Secret Societies... », *loc. cit.*, p. 358-359 ; « Second General Report on the Indians of British Columbia », *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 60, 1890, p. 610 934-935

A. Hawthorn, *loc. cit.*, p. 157, fig. 150 935-936

F. Boas, *Kwakiutl Ethnography*, *loc. cit.*, p. 51-54 936

F. Boas, « Fifth Report on the Indians of British Columbia », *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 66, 1896, p. 579 ; « The Social Organization and the Secret Societies... », *loc. cit.*, p. 394 ; « Indianische Sagen... »,

loc. cit., p. 188-189 ; « Kwakiutl Tales », *loc. cit.*, p. 275, 279, 468 ; « Kwakiutl Tales, new series », *loc. cit.*, p. 73, 176, 185, 216. F. Boas et G. Hunt, « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 79, 83 ; « Kwakiutl Texts. Second Series », *loc. cit.*, p. 24, 60, 62. A. Hawthorn, *loc. cit.*, p. 239-240 938

F. Boas, « Kwakiutl Tales », *loc. cit.*, p. 267-285 ; « Kwakiutl Tales, new series », *loc. cit.*, p. 219-227 938-939

F. Boas et G. Hunt, « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 60-86. F. Boas, « Indianische Sagen... », p. 219-220 939

J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *Bulletin n° 39, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1909, p. 173, 292 ; « Haida Texts and Myths », *Bulletin n° 29, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1905, p. 111, 143. F. Boas, « Tsimshian Mythology », *loc. cit.*, p. 154 *sq.* ; « Indianische Sagen... », p. 139, 155, 184 940-941

F. Boas, « Songs and Dances of the Kwakiutl », *loc. cit.*, p. 55 ; « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 164, 235 ; « The Social Organization and the Secret Societies... », *loc. cit.*, p. 372-374, 394, 462 ; « Current Beliefs of the Kwakiutl Indians », *Journal of American Folklore*, 45, 1932, p. 228. F. Boas et G. Hunt, « Ethnology of the Kwakiutl », *loc. cit.*, p. 862, 1222-1248 942-943

F. Boas, « Bella Bella Tales », *loc. cit.*, p. 67-69 944

A. Krause, *The Tlingit Indians*, trad. par E. Gunther, Seattle, 1956, p. 186. F. Boas, « The Mythology of the Bella Coola », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. II, 1900, p. 111-114 ; « Indianische Sagen... », p. 310-311. J. R. Swanton, « Haida Texts », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XIV, 1908, p. 665 ; « Haida Texts and Myths », *loc. cit.*, p. 299, 316 ; « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 173, 292, 368 ; « Contributions to the Ethnology of the Haida », *loc. cit.*, p. 24, 95 945

G. T. Emmons, « The Chilkat Blanket », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. III, 1903, p. 330 ; « The Whale House of the Chilkat », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XIX, 1916, p. 25 *sq.* J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 119, 128, 173 ; « Contributions to the Ethnology of the Haida », *loc. cit.*, p. 29, 146, 258-259. F. Boas, « Tsimshian Mythology », *loc. cit.*, p. 822-823, 835, 846. *Primitive Art* (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B, vol. VIII), Oslo, 1927, fig. 238, 256, 259, 260. L. F. Jones, *A Study of the Thlingets of Alaska*, Fleming H. Revell Co., 1914 (Johnson Reprint Co., 1970), p. 188-189 946

J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 119, 173, 293, 366-368 ; « Contributions to the Ethnology of the Haida », *loc. cit.*, p. 29, 109. J. M. Moziño, « Noticias de Nutka. An Account of Nootka Sound in 1792 », *American Ethnological Society Monograph 50*, Seattle et Londres, 1970, p. 27. L. F. Jones, *loc. cit.*, p. 163 947

B. de Sahagun, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, en 13 parties ; trad. par A. J. O. Anderson et C. E. Dibble, Santa Fe, N. M., 1950-1963, XIIe partie, p. 68-70. F. Boas et G. Hunt, « Kwakiutl Texts », *loc. cit.*, p. 378-382. F. Boas, « Tsimshian Mythology », *loc. cit.*, p. 156, 948. J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 173-175, 366-367. W. E. Roth, « An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians », *30th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1908-1909)*, Washington D. C., 1915, p. 242. C. McClellan, « Wealth Woman and Frogs among the Tagish Indians », *Anthropos*, 58 (1-2), 1963. O. Orico, *Mitos Amerindioo*, 2nd éd., São Paulo, 1930, p. 109. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, *loc. cit.*, p. 168-169 948

A. Hawthorn, *loc. cit.*, p. 253. H. G. Barnett, *loc. cit.*, p. 26, 148, 164-165. F. Boas, « Indianische Sagen... », p. 84. J. R. Swanton, « Contributions to the Ethnology of the Haida », *loc. cit.*, p. 46. É. Petitot, *La Femme aux métaux. Légende nationale des Déné Couteaux-Jaunes du Grand Lac des Esclaves*, Meaux, 1888 948-949

E. S. Curtis, *loc. cit.*, vol. XVIII, p. 127-128. É. Petitot, *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest*, Paris, 1886, p. 412-423. A. G. Morice, « The Great Déné Race », *Anthropos*, 1906-1910, t. V, p. 644-645. S. Hearne, *A Journey from Prince of Wales' Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean*, Londres, 1795, p. 175-176. P. E. Goddard, « Texts and Analysis of Cold Lake Dialect Chippewyan », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. X, 2, 1912, p. 18 ; « Beaver Texts », *ibid.*, vol. X, 5-6, 1917, p. 333 949-950

C. Lévi-Strauss, *Mythologiques III. L'Origine des manières de table*, *loc. cit.*, p. 368-370 950-951

A. Krause, *The Tlingit Indians*, *loc. cit.*, p. 183-186. F. Boas, « Indianische Sagen... », p. 320. J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 20 951

C. Hill-Tout, « Notes on the Sk.qomic of British Columbia », *loc. cit.*, p. 539-541 951-952

F. Boas, « Current Beliefs of the Kwakiutl Indians », *loc. cit.*, p. 222. E. Sapir, « Wishram Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. II, Leyde, 1909, p. 308-311. F. Boas éd., « Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes », *loc. cit.*, p. 44 952

J. A. Teit, « Traditions of the Thompson River Indians », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. VI, 1898, p. 32-34 ; « Mythology of the Thompson Indians », *loc. cit.*, p. 313 ; « The Shuswap », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, 1909, p. 642. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques IV. L'Homme nu*, *loc. cit.*, p. 355-356 953

T. Adamson, « Folk-Tales of the Coast Salish », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XXVII, 1934, p. 369-371 954

J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 252-261. F. Boas, « Indianische Sagen... », p. 140 956

F. Boas, « Tsimshian Texts », *Bulletin nº 27*, *Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1902, p. 137. J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 168. F. Boas, « Indianische Sagen... », p. 84, 85, 88-89 960-961

C. Ouwehand, *Namazu-e and their Themes. An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, Leyde, 1964. A. Salmony, *Antler and Tongue*, Supplement, *Artibus Asiae*, 1954. D. Fraser éd., *Early Chinese Art and the Pacific Basin. A Photographic Exhibition*, New York, Columbia University, 1967. Shunsheng Ling, « Human Figures with Protruding Tongue... », *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 2, 1956. M. Badner, « The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Styles of the American Northwest Coast, New Zeeland and China », *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 15, Vienne, 1966 963-964

J. A. Teit, « The Shuswap », *loc. cit.*, p. 350, 644, 651. G. A. Reichard, « An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths », *loc. cit.*, p. 57-67. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques IV. L'Homme nu*, *loc. cit.*, p. 396. F. Boas et G. Hunt, « Ethnology of the Kwakiutl », *loc. cit.*, p. 175-608. F. Boas, « The Religion of the Kwakiutl Indians », 2 parties, *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. X, 1930, IIe partie, p. 242-243. E. V. Steedman, « The Ethnobotany of the Thompson Indians », *45th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1927-1928)*, Washington D. C., 1930, p. 508. J. A. Teit, « Mythology of the Thompson Indians », *loc. cit.*, p. 225. T. Adamson, *loc. cit.*, p. 160, 172, 175 964

F. A. Golder, « Tlingit Myths », *Journal of American Folklore*, 20, 1907, p. 290-295. F. Boas, « Kathlamet Texts », *Bulletin nº 26*, *Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1901, p. 39-44, 253. F. de Laguna, *Under Mount Saint Elias : The History and Culture of the Yakutat Tlingit*, City of Washington, Smithsonian Institution Press (« Smithsonian Contributions to Anthropology », 7) 1972, 3 vol., vol. I, p. 259. G. T. Emmons, « Native Account of the Meeting between La Pérouse and the Tlingit », *American Anthropologist*, n.s., XII, 1911 965-967

D. Jenness, « Myths and Traditions from Northern Alaska... », *Report of the Canadian Arctic Expedition (1913-1918)*, vol. XIII, partie A, 1924, p. 73. J. A. Teit, « The Shuswap », *loc. cit.*, p. 703. S. Vincent, « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista. pe.w », *Signes et langages des Amériques. Recherches amérindiennes au Québec*, vol. III, 1-2, 1973. G. Reichel-Dolmatoff, *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Bogotá, 1968, p. 36. A. Skinner, « Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XIII, 1913, p. 120-121 ; « Societies of the Iowa, Kansa and Ponca », *ibid.*, vol. XI, IXe partie, 1915, p. 760. A. Skinner et J. V. Satterlee,

« Folklore of the Menomini Indians », *ibid.*, vol. XIII, IIIe partie, 1915, p. 361-364. W. Jones, « Ojibwa Texts », 2 parties, *Publications of the American Ethnological Society*, vol. VII, 1917-1919, IIe partie, p. 641 967-971

E. L. Keithahn, « Origin of the Chief's Copper or Tinneh », *Anthropological Papers of the University of Alaska*, vol. XII, 1964, p. 59-78 971-972

T. T. Waterman, « Some Conundrums of Northwest Coast Art », *American Anthropologist*, vol. XXV, 1932, p. 448-451. P. S. Wingert, *American Indian Sculpture. A Study of the Northwest Coast*, New York, 1949, p. 60, n. 72 972

W. Duff, « The Upper Stalo... », *loc. cit.*, p. 123-126 974

F. Boas, « The Social Organization and the Secret Societies [...] », *loc. cit.*, pl. VI, p. 346 ; « First General Report on the Indians of British Columbia », *Report of the 59th Meeting of the British Association for the Advancement of Science (1889)*, Londres, 1890, p. 838 ; « Second General Report... » *Report of the 60th Meeting of the British Association for the Advancement of Science (1890)*, Londres, 1891, p. 610 ; *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl*, *loc. cit.*, p. 421. T. F. McIlwraith, *The Bella Coola Indians*, Toronto University Press, 1948, 2 vol., vol. I, p. 398-399 ... 975-976

T. A. Rickard, « The Use of Iron and Copper by the Indians of British Columbia », *British Columbia Historical Quarterly*, 3, 1939. J. Witthoft et F. Eyman, « Metallurgy of the Tlingit, Dene, and Eskimo », *Expedition. The Bulletin of the University Museum of the University of Pennsylvania*, vol. XI, n° 3, 1969. A. Couture et J. O. Edwards, « Origin of Copper Used by Canadian West Coast Indians in the Manufacture of Ornamental Plaques », *Contributions to Anthropology 1961-1962*, 2e partie, *Bulletin n° 194*, National Museum of Canada, 1964 980-981

J. A. Teit, « Mythology of the Thompson Indians », *loc. cit.*, p. 273, n. 3, p. 272-273, 273, n. 4, p. 273-274 984

J. A. Teit, « Traditions of the Thompson River Indians », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. VI, 1898, p. 22. F. Boas, « The Mythology of the Bella Coola », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, II, 1900, p. 28 ... 985-988

T. Adamson, « Folk-Tales of the Coast Salish », *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XXVII, 1934, p. 160, 172, 175 988

J. van Baal, *Symbols for communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen, 1971, p. 100 990

F. Boas, « First General Report on the Indians of British Columbia », *Report of the British Association for the Advancement of Science*, LIX (1889) 1890 ; « Indianische Sagen... », *loc. cit.* ; *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, *loc. cit.* 990-991

F. Boas, *The Social Organization...*, *loc. cit.*, p. 334 991-992

É. Durkheim, *Journal sociologique. Introduction et notes de Jean Duvignaud*, Paris, PUF, 1969, p. 216-219. M. Mauss, *Œuvres. Présentation de Victor Karady*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, 3 vol., vol. III, p. 58. G. P. Murdock, *Social*

Structure, New York, The Macmillan Co., 1949, p. 190-191. W. H. Goodenough, « On the Origin of Matrilineal Clans : A "Just So", Story », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. CXX, n° 1, Philadelphie, 1976 992-993

F. Boas, « The Social Organization of the Kwakiutl », *American Anthropologist*, n.s., XXII, 1920 993

F. Boas, « The Social Organization of the Kwakiutl », *loc. cit.*, p. 115. F. Boas et G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl*, *loc. cit.*, p. 823-824, 787, 782 993-994

F. Boas, *Kwakiutl Ethnography*, *loc. cit.*, p. 51, 50, 52, 60, 62 995

A. L. Kroeber, « Handbook of the Indians of California » (*Bulletin n° 78*, *Bureau of American Ethnology*) Washington D. C., 1925, p. 21, 23. R. Spott et A. L. Kroeber, *Yurok Narratives* (*University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. XXV, n° 9), Berkeley et Los Angeles, 1942, p. 144 ; *Yurok Myths*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1976, p. 437 ; *loc. cit.*, p. 148. A. L. Kroeber, *Yurok Myths*, *loc. cit.*, p. 308 997-999

K. Schmid, « Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema "Adel und Herrschaft im Mittelalter" », *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 105 Band, 1 Heft, Karlsruhe, Verlag G. Braun, 1957, p. 56-57, 3. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955 [ici p. 372] 1000-1001

F. Boas et G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl*, *loc. cit.*, p. 1107 1001

C. de Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XXI, XII 1002

M. de Montaigne, *Essais*, I, XLVI 1003

D. Herlihy, « Land, Tradition and Women in Continental Europe, 701-1200 », *Traditio*, vol. XVIII, 1962 1004

F. Boas et G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl*, *loc. cit.*, p. 259. K. Schmid, « Zur Problematik... », *loc. cit.*, p. 10-11 1004

C. Bromberger (avec la collaboration de G. Porcell), « Choix, dation et utilisation des noms propres dans une commune de l'Hérault : Bouzigues », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1er-2e trimestre 1976 1004-1005

K. Schmid, « Zur Problematik... », *loc. cit.*, p. 13, 52 et *passim*. 1005

J. B. de La Curne de Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, Paris, Duchesne, 1759, 2 vol., vol. II, p. 171-282 1006

J. B. de La Curne de Sainte-Palaye, *Mémoires...*, *loc. cit.*, vol. II, p. 262, 263 1006-1007

G. Galopin éd., *Flandria generosa seu compendiosa series genealogiae comitum Flandriae* [...] *ab anno Domini 792 usque ad 1212...*, Montibus, 1643, p. 6 1008

F. Boas, « Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl », *Columbia University Contributions to Anthropology*, III, New York, 1925, p. 71. A. Rosman et P. Rubel, *Feasting with mine Enemy*, New York et Londres, Columbia University

Press, 1971, p. 153-154. T. F. McIlwraith, *The Bella Coola Indians*, Toronto University Press, 1948, 2 vol., vol. I, p. 124 … 1009-1010

F. Boas, *Tsimshian Mythology, loc. cit.*, p. 221-225 … 1013

W. E. Godfrey, *Les Oiseaux du Canada*, Ottawa, Musée national du Canada (Bulletin nº 203, « Série biologique », 73), 1967, p. 98 … 1013

M. Barbeau, *Tsimsyan Myths*, Ottawa, National Museum of Canada (Bulletin nº 174, « Anthropological Series », 51), 1961, p. 71-75. F. Boas, *Tsimshian Mythology, loc. cit.*, p. 154-158 … 1015

M. Barbeau, *Tsimsyan Myths, loc. cit.*, p. 72 ; *Totem Poles of the Gitksan*, Ottawa, National Museum of Canada (*Bulletin of the Canada Department of Mines*, LXI) 1929, p. 92-93, 106 ; *Tsimsyan Myths, loc. cit.*, p. 75 … 1016

I. Veniaminov, dans A. Krause, *The Tlingit Indians* (*Die Tlinkit-Indianer*, Iena, 1885), Seattle, University of Washington Press, 1956, p. 183-185 … 1016

J. R. Swanton, *Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians*, Washington, Government Printing Office (*Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XXVI), 1908, p. 434 et fig. 110, p. 432 ; « Tlingit Myths and Texts », Washington (*Bulletin nº 39, Bureau of American Ethnology*), 1909, p. 25, 22-25, 94-106, 297-298. F. de Laguna, *Under Mount Saint Elias : The History and Culture of the Yakutat Tlingit*, City of Washington, Smithsonian Institution Press (« Smithsonian Contributions to Anthropology », 7), 1972, 3 vol., vol. II, p. 875-879 … 1016-1018

J. R. Swanton, « Haida Texts and Myths », Washington, Government Printing Office, Smithsonian Institution (*Bulletin nº 29, Bureau of American Ethnology*), 1905, p. 252-261 ; *Haida Texts* (*Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, 1905-1908, X, Leyde et New York, Brill-Stechert ; *Memoirs of the American Museum of Natural History*, XIV), 1908, p. 363, 376-382. F. Boas, « Indianische Sagen… », *loc. cit.*, p. 306 … 1018-1019

J. R. Swanton, « Haida Texts and Myths », *loc. cit.*, p. 151-159 ; « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 25 … 1019-1021

J. R. Swanton, « Haida Texts and Myths », *loc. cit.*, p. 172, n. 22 … 1022 n.

F. Boas, « Indianische Sagen… », *loc. cit.*, p. 291 … 1022 n.

F. Boas, « Indianische Sagen… », *loc. cit.*, p. 291-292 ; *Tsimshian Mythology, loc. cit.*, p. 285-292 … 1022

M. Barbeau, *Tsimsyan Myths, loc. cit.*, p. 71-72 … 1022-1023

M. Barbeau, *Totem Poles…, loc. cit.*, p. 92-93 … 1023

M. Barbeau, *Totem Poles…, loc. cit.*, p. 104, 106, 105, n. 1, 105, 108, 106, 107 … 1023

Chief K. B. Harris, *Visitors Who Never Left. The Origin of the People of Damelahamid*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1974, p. 128-131 … 1025

J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 295-296 … 1025 n.

F. Boas, « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 137, 306 ; *Tsimshian Mythology*, *loc. cit.*, p. 622. J. R. Swanton, *Tlingit Myths and Texts*, *loc. cit.*, p. 99 1025-1026

F. de Laguna, *loc. cit.*, II, p. 878. J. R. Swanton, « Haida Texts and Myths », *loc. cit.*, p. 253 1026

J. R. Swanton, « Haida Texts and Myths », *loc. cit.*, p. 149. F. Boas, « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 181, 309 ; *Kwakiutl Tales* (« Columbia Contributions to Anthropology », II, 1910), p. 245 *sq.* 1026-1027

A. Krause, *The Tlingit Indians*, *loc. cit.*, p. 190. E. S. Curtis, *loc. cit.*, vol. XI, Norwood, 1916, p. 168. F. Boas, « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 55-56, 259-260, 299-300 ; *Tsimshian Texts (New Series)*, Leyde, Brill (« Publications of the American Ethnological Society », III), 1912, p. 147-192 ; *Tsimshian Mythology*, *loc. cit.*, p. 840, 843-845. K. B. Harris, *Visitors Who Never Left*, *loc. cit.*, p. 100-104 1027

J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 297-298. F. Boas, « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 21, 47, 60 1028

J. A. Teit, *The Lilloet Indians*, Leyde et New York, Brill et Stechert (« Memoirs of the American Museum of Natural History », IV), 1906, p. 253, 290 ; « Traditions of the Lilloet Indians », *Journal of American Folklore*, XXV, 1912, p. 344-346 ; *The Lilloet Indians*, *loc. cit.*, p. 258, 290 1031

D. Sauger, « The Chase Burial Site », *Contributions to Anthropology 6. Archaeology and Physical Anthropology*, Ottawa, National Museums of Canada, Bulletin n° 224, 1968, p. 147-148 1031-1032

F. Boas, *First General Report...*, *loc. cit.*, p. 824 ; *Tsimshian Mythology*, *loc. cit.*, p. 508. G. M. Dawson, « Notes on the Shuswap People of British Columbia », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, IX, Montréal, 1892, p. 36-37. A. H. Kuipers, *The Shuswap Language : Grammar, Texts, Dictionary*, La Haye et Paris, Mouton (*Janua Linguarum*, *Series practica*, 225), 1974, p. 236. A. Krause, *The Tlingit Indians*, *loc. cit.*, p. 184. J. R. Swanton, « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 24, 98 1032

J. R. Swanton, « Haida Texts and Myths », *loc. cit.*, p. 156. F. Boas, « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 238 1032

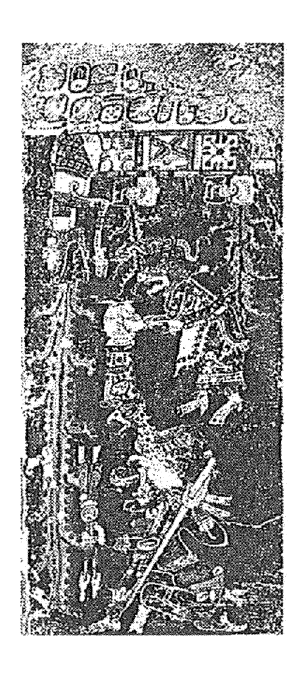
F. Boas, *Tsimshian Mythology*, *loc. cit.*, p. 355-392. W. Robinson, *Men of Medeek. As Told by Walter Wright*, Kitimat, Northern Sentinel Press, 1962 1033

J. R. Swanton, « Haida Texts and Myths », *loc. cit.*, p. 256 ; « Tlingit Myths and Texts », *loc. cit.*, p. 104 1034

F. Boas, « Indianische Sagen... », *loc. cit.*, p. 268, 270-271 1034

G. F. Macdonald et R. I. Inglis, *The North Coast Archaeological Research Project. A Ten Year Evaluation*, Ottawa, National Museum of Man, miméogr., 1975 1035

W. D. Jilek et L. M. Jilek-Aall, *Symbolic Processes in Contemporary Salish Indian Ceremonials*, miméogr., 1975 1036



LA POTIÈRE JALOUSE

Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νούσων τ' ἀργαλέων αἵ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.
'Αλλὰ γυνὴ χείρεσσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελοῦσα
ἐσκέδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά[1].

La race humaine vivait auparavant sur la terre à l'écart et à l'abri des peines, de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes. Mais la femme, enlevant de ses mains le large couvercle de la jarre, les dispersa par le monde et prépara aux hommes de tristes soucis.

HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*,
v. 90-95, trad. P. Mazon, Paris,
Les Belles Lettres, 1947.

Au recto :
La destruction du monde par le déluge.
Des torrents d'eau s'échappent de la gueule et du corps
du serpent céleste, et du vase que renverse la déesse Ixchel
représentée sous son aspect maléfique. Accroupi sur la terre,
le dieu noir paraît se tenir dans l'expectative.

INTRODUCTION

Traits de la personnalité associés à l'exercice d'un métier. Exemples européens. En l'absence de spécialisation professionnelle, ces correspondances obéissent à d'autres critères. Les croyances européennes ignorent le potier. Explications possibles de cette lacune que ce livre se propose de combler. Énumération des problèmes traités.

Rentrant par bateau des États-Unis en 1947, je conversais parfois sur le pont-promenade avec un chef d'orchestre français qui venait de donner des concerts à New York[1]. Il me dit un jour avoir observé au cours de sa carrière que le caractère d'un musicien s'accorde souvent avec celui évoqué par le timbre et le jeu de son instrument ; pour faire bon ménage avec son orchestre, le chef devait en tenir compte. Ainsi, ajoutait-il, en quelque pays qu'il se trouvât, il pouvait s'attendre à ce que le hautboïste fût pincé et susceptible, le trombone expansif, jovial et bon garçon…

Cette remarque me frappa, comme toutes celles qui mettent en correspondance des domaines que rien n'incite par ailleurs à rapprocher. Depuis toujours, la pensée populaire s'ingénie à découvrir de telles analogies : activité mentale où l'on reconnaîtra un des premiers moteurs de la création mythique.

En somme, mon chef d'orchestre redonnait vie dans son secteur à des croyances anciennes et répandues selon lesquelles une homologie existe entre deux systèmes : celui des occupations professionnelles et celui des tempéraments ; croyances dont, encore aujourd'hui, on peut se demander si elles sont totalement arbitraires ou si, pour une part, elles ne reposent pas sur un fonds d'expérience et d'observation.

Il y a près d'un siècle, Sébillot s'était penché sur le problème. Son livre *Légendes et curiosités des métiers* fait l'inventaire des traits constitutifs de la personnalité associés par la tradition à l'exercice de divers artisanats[2]. Ces traits relèvent de

trois ordres. L'aspect physique d'abord : peut-être parce qu'ils travaillaient assis ou accroupis, on dépeignait les tisserands et les tailleurs comme des avortons ou des infirmes. Les contes bretons donnent volontiers au tailleur l'apparence d'un bossu affligé d'yeux qui louchent et d'une tignasse rousse. Les bouchers passaient, eux, pour robustes et bien-portants.

On distinguait aussi les métiers par des critères de moralité. Pratiquement unanime, un vieux folklore européen dénonce comme voleurs les tisserands, les tailleurs* et les meuniers qui reçoivent de leur pratique une matière première — fils, tissu, grain — sur laquelle on les soupçonne de rogner avant de la rendre transformée en pièce de tissu, habit ou farine. Si ces trois corps d'état étaient censés frauder sur la quantité des produits, on suspectait les pâtissiers — qui avaient une réputation d'entremetteurs sinon même de tenanciers de maisons de passe — de mettre en vente des produits d'une qualité douteuse dissimulée par la présentation.

Enfin, on prêtait à chaque catégorie d'artisans des dispositions psychologiques distinctives : les tailleurs, vantards et peureux mais aussi rusés et chanceux à l'instar des cordonniers ; ceux-ci farceurs, noceurs et égrillards ; les bouchers, turbulents et orgueilleux ; les forgerons vaniteux ; les bûcherons grossiers et désagréables ; les barbiers bavards ; les peintres en bâtiment buveurs et toujours gais, etc.**.

Un dicton cité par Sébillot offre un condensé de ces croyances, non sans d'ailleurs y introduire quelques variantes : « S'il y avait cent prêtres qui ne seraient pas gourmands ; cent tailleurs qui ne seraient pas gais ; cent cordonniers pas menteurs ; cent tisserands pas voleurs ; cent forgerons pas altérés ; cent vieilles femmes pas bavardes : on pourrait couronner le roi sans crainte. »

Pour expliquer la locution anglaise *As mad as a hatter*, « fou comme un chapelier », on a fait état des troubles mentaux provoqués par les produits chimiques servant à traiter les fourrures. Qu'il s'agisse ou non d'une rationalisation, il est clair que dans tous les cas considérés, la pensée populaire prétend se fonder sur l'expérience mais met aussi en œuvre

* *Cf. Don Quichotte*, II, XLV.

** *Don Quichotte*, II, XLV ; *Macbeth*, acte II, sc. III, pour les tailleurs. Et Balzac : « Le boucher est rude ; le boulanger est pâle et grognon ; mais l'épicier, toujours prêt à obliger, montre dans tous les quartiers de Paris un visage aimable » (*L'Épicier*, s.d.). (Note de 2005-2006.)

toutes sortes d'équivalences symboliques qui sont de l'ordre de la métaphore. Le vrai point de départ n'est pas toujours facile à déceler : « Les Grecs, écrivait Montaigne, descrioient les tisserandes d'estre plus chaudes que les autres femmes : à cause du mestier sédentaire qu'elles font, sans grand exercice du corps. » Mais lui-même était d'une opinion différente : il attribuait ce tempérament au « trémoussement que leur ouvrage leur donne », c'est-à-dire au jeu des jambes actionnant les pédales du métier. L'Amérique précolombienne ignorait le métier à pédales ; pourtant les Aztèques faisaient entre tissage et lasciveté la même association qu'incarnait la déesse lunaire Tlazolteotl. Chez les Maya la déesse des tisserandes, Ixchel, présidait à la gestation des enfants, fonction que les Bella Coola du Canada occidental assignent dans leurs mythes aux charpentiers. Apparentés aux Maya, les Indiens Tzotzil du sud du Mexique partageaient, semble-t-il, les idées des Aztèques tout en les appliquant à une phase antérieure de l'industrie textile : au solstice d'hiver, les grand-mères donnaient aux jeunes femmes des leçons de filage pour les inciter à se montrer bonnes partenaires sexuelles de leurs maris.

★

Dans les sociétés qu'étudient les ethnologues, la spécialisation professionnelle est beaucoup moins poussée que — depuis des siècles sinon des millénaires — dans celles de l'Europe, de l'Orient et de l'Extrême-Orient. Pourtant, on y observe le même goût pour les correspondances, transposées seulement dans d'autres registres. Elles s'établissent alors entre les apparences physiques et les tempéraments d'une part, les appartenances claniques, les provenances supposées ou les lieux de résidence d'autre part. Les insulaires du détroit de Torrès qui sépare l'Australie de la Nouvelle-Guinée étaient distribués en clans portant des noms d'animaux ; ils affirmaient qu'une ressemblance physique et morale existait entre les membres du clan et l'animal éponyme. En Amérique du Nord, les Ojibwa croyaient que les membres du clan du Poisson, souvent imberbes et chauves, vivaient très vieux ; que ceux du clan de l'Ours avaient des cheveux longs, noirs, épais, ne blanchissant pas avec l'âge, et qu'ils possédaient un tempérament coléreux et combatif ; tandis que les gens du clan de la Grue se distinguaient par une voix

sonore et fournissaient les bons orateurs. Dans le sud-est des États-Unis, les Creek caractérisaient aussi les clans par les mœurs de leur animal éponyme, ou bien encore par les particularités géographiques de leur lieu d'habitation ou par le nom dont on désignait celui-ci. Ainsi donc, même dans des sociétés où les occupations professionnelles, insuffisamment différenciées, ne pouvaient être assimilées à des espèces sociales distinctes, des groupes constitués sur d'autres bases se définissaient à leurs propres yeux ou étaient définis par les autres d'après des modèles naturels[3].

En Amérique du Sud, région du monde qui nous retiendra particulièrement dans ce livre, plusieurs peuples, surtout de la famille linguistique carib, donnent aux peuples étrangers des noms animaux et leur prêtent une apparence physique, un caractère et une conduite en rapport. Le peuple des Crapauds a des jambes longues et un gros ventre, celui des Singes hurleurs porte la barbe… Membres eux-mêmes de la famille carib, les Waiwai dont il sera question plus loin (*infra*, p. 1134, 1160) expliquent les différences entre les espèces animales, entre les animaux et les humains et entre les diverses tribus par toutes sortes de combinaisons et de dosages. Au départ, un petit nombre d'êtres destinés à devenir des animaux se marièrent entre eux ou avec de futurs humains. Tous ces êtres étaient encore à peine distincts les uns des autres. Des unions entre animaux virtuels ou entre ces animaux et des humains virtuels, ou encore entre ces derniers seuls, naquirent des espèces mieux différenciées, et ainsi de suite jusqu'à ce que les espèces humaines et animales — étalées sur la table, si l'on peut dire, à la façon des cartes d'une patience — offrent l'image enfin complète du grand jeu de la création : genèse dont on analyse et commente chaque étape pour justifier les caractères propres et les mœurs distinctives de chaque espèce, la correspondance de la conduite et du tempérament de chaque groupe humain avec son pedigree. L'union de quadrupèdes mâles et de vautours femelles produisit des Indiens sédentaires ; celle entre sarigues mâles et femmes humaines, des Indiens chasseurs de gros volatiles. Des coatis mâles et des vautours femelles procréèrent des tribus étrangères. Parmi ces derniers peuples, ceux nés d'aras mâles et de vautours femelles sont plus forts que les Waiwai. Quelques agoutis mâles engendrèrent des Indiens non seulement étrangers, mais sauvages et cruels au surplus.

De telles théories qu'on pourrait appeler évolutionnistes ne sont pas rares en Amérique du Sud. Mais, comme le notait déjà Tastevin à propos des Cashinawa, Indiens du haut Juruá dont je reparlerai souvent, « à l'inverse de Spencer [ils] estiment que ce sont les animaux qui descendent des hommes et non pas l'homme des animaux[4] ». De même les Guarayo du rio Madre de Dios : pour eux, certaines espèces jugées les plus nuisibles sont des humains directement transformés. D'autres proviennent d'humains par une série d'intermédiaires : la tortue terrestre descend du singe, et le singe de l'homme. Le tapir et l'agouti descendent d'espèces végétales. Du tapir, les Surára qui vivent dans l'extrême nord du Brésil disent au contraire que c'est un ancien singe coatá qui, tombé d'un arbre, ne réussit pas à y remonter, et que les porcs sauvages furent jadis des singes cuxiú.

Les quelque vingt tribus du bassin du Uaupés, membres de la famille linguistique tukano, entretiennent des relations très spéciales. D'abord, chaque clan d'une tribu ne contracte mariage qu'avec un clan de même rang dans une autre tribu. Chaque tribu se croit aussi descendue d'un ancêtre animal dont elle conserve certains traits caractéristiques. Pour telle d'entre elles, les tapirs sont des « beaux-pères », les pécaris à lèvre blanche et les pacas deux sortes d'« épouses étrangères », les agoutis des « gendres ». Tous ces animaux parlent des dialectes en accord avec leur position dans le réseau des alliances intertribales : le tapir parle tukano, le paca parle pira-tapuya, etc. Les caractères respectifs du monde naturel et du monde social se reflètent mutuellement, car si les groupes humains présentent des traits animaux, ces traits correspondent moins à des propriétés objectives qu'à des valeurs, pourrait-on dire, philosophiques et morales. Les Tukano classent les animaux d'après le type d'habitat, le mode de locomotion, la couleur, l'odeur. Les deux premiers critères relèvent de l'expérience, les autres renvoient à des valeurs symboliques. Les animaux projettent leurs caractères empiriques sur les groupes humains qui se croient descendus d'eux, et ces groupes humains réfléchissent sur le monde animal leur système de valeurs et leurs catégories.

À cet égard, les classifications par odeurs offrent un intérêt particulier. Elles ne sont d'ailleurs pas propres à l'Amérique : qu'on pense au calendrier d'odeurs des insulaires Andaman. Selon les Desana du Uaupés, l'odeur peut être absente ou présente, et, dans le second cas, bonne ou mau-

vaise. Mais, poursuit l'auteur à qui j'emprunte ces observations, « le concept d'odeur ne se limite pas à une pure expérience sensorielle. Il inclut ce qu'on pourrait appeler un "air", une sensation imprécise d'attirance, de répugnance ou de crainte. Les Desana expriment cela clairement quand ils disent que les odeurs ne sont pas seulement perçues par le nez, mais constituent une forme de communication engageant le corps tout entier[5] ».

Toujours en Amérique du Sud, un autre système de classification par odeurs — en donnant à ce mot une acception plus large que celle de sensation olfactive — a été bien décrit et analysé pour un groupe de la famille linguistique gé à tous égards différent des Tukano : les Suya. Ces Indiens ne se contentent pas de prêter des attributs distinctifs aux résidents des maisons longues qui composent leur village : gens aux cheveux fins et plats comme ceux des Blancs ; gens aux cheveux beaux et très noirs ; gens de grande taille ; gens qui déploient une activité intense ; gens qui ont un rapport particulier avec la pluie... Ils appliquent aux espèces animales et végétales, et aux humains selon le sexe, l'âge et les fonctions politiques, une classification par odeurs qui distingue celles-ci en quatre catégories. L'enquêteur, de langue anglaise, les rend par *strong or gamey*, *pungent*, *bland*, *rotten*[6]. Soit en français, approximativement : « forte ou faisandée », « piquante, ou aromatique », « douce », « putride ». Ces classes d'odeurs ne correspondent pas tant à des catégories sensorielles qu'à des valeurs morales (ne parlons-nous pas aujourd'hui, presque toujours au figuré, d'« odeur de sainteté », et, quand un danger menace, ne disons-nous pas : « ça sent mauvais » ?). Comme l'écrit le même auteur : « Les odeurs peuvent être moins un mode de classement "objectif" qu'une façon d'exprimer la puissance, la force ou la dangerosité [...]. Les termes désignant les odeurs au sens olfactif [...] renvoient à toute une variété de qualités, d'états, en même temps qu'à des stimuli de l'odorat » ; de sorte que « les odeurs appartiennent à la fois au monde naturel et au monde social ».

D'autres peuples sud-américains classent leurs clans ou ceux de leurs voisins d'après des particularités linguistiques plus ou moins imaginaires : sourds, muets, bègues ; ou bien parlant trop fort, trop vite, sur un ton plaisant, de manière irrespectueuse... Les Sikuani des Llanos du Venezuela prêtent une abondance de voyelles nasales à leurs voisins saliva qui, selon les mythes, s'étaient réfugiés dans un four de terre lors

du déluge ; tandis qu'eux-mêmes, qui avaient pu flotter sur un radeau, posséderaient une abondance de voyelles orales. On retrouve cette opposition entre phonèmes sombres et phonèmes clairs en Australie où les Yalbiri ou Lander Walbiri sont censés parler « haut » ou « clair », c'est-à-dire avec des consonnes non voisées, tandis que les autres groupes parlent « lourd » ou « pesant ».

★

L'ouvrage de Sébillot démontre à sa façon que, dans nos sociétés aussi, une tendance existait — existe peut-être encore — à traiter les catégories sociales comme des espèces naturelles. Mais en même temps il soulève un problème. Parmi plus de trente métiers recensés, on ne trouve aucune mention du potier. Pourtant la poterie est avec le tissage un des deux arts majeurs de la civilisation. Depuis des millénaires, la poterie sous une ou plusieurs formes — terres vernissées ou non, faïence, grès, porcelaine — figure dans toutes les demeures, humbles ou aristocratiques ; au point que les anciens Égyptiens disaient « mon pot » pour « mon bien », et que nous-mêmes, à propos de dommages à réparer quelle qu'en soit la nature, parlons toujours de « payer les pots cassés ».

Comment expliquer cette lacune ? Plutôt, s'agit-il d'une lacune dans la documentation de l'auteur ou faut-il admettre que le potier (ou la potière) n'avait pas de place marquée dans l'inventaire des idiosyncrasies professionnelles ? Compte tenu de son érudition et de son scrupule, il est peu probable que Sébillot ait négligé des informations disponibles, et à l'appui de la seconde hypothèse, on fera valoir deux ordres de considérations.

Dans les sociétés européennes traditionnelles, le métier de potier était souvent exercé par un groupe plutôt que par un individu isolé. Il existait des familles de potiers où chaque membre — c'est le cas de le dire — mettait la main à la pâte. Ou bien un atelier de potiers, parfois un ensemble d'ateliers, choisissait de s'installer en dehors du village, à proximité des bancs d'argile nécessaires à son industrie. Dans de tels cas, les potiers formaient une petite société distincte de la communauté villageoise ; ils n'incarnaient pas une fonction personnalisée et bien typée à l'intérieur de cette communauté. À la différence du forgeron, du cordonnier, du bourrelier, on

n'allait pas chez le potier pour faire réparer un ustensile ou en commander un nouveau. Le potier apportait ses produits au marché, à la foire, ou il les confiait à un intermédiaire. Les occupations régulières, la vie de tous les jours ne mettaient pas chacun en contact direct avec lui.

En second lieu, on peut se demander si, contrairement à la Chine ancienne qui plaçait le potier et le forgeron presque sur le même rang, le travail du potier ne représentait pas dans la pensée populaire européenne une sorte de réplique affaiblie du travail de la forge. Ce dernier aurait concentré sur lui seul des valeurs magiques et mystiques qui — les faits américains le prouvent — eussent aussi pu s'investir dans l'autre. La forge et la poterie sont les deux grands arts du feu, mais outre qu'on va chercher l'argile moins profondément que le minerai, les températures requises ici et là sont inégales, et le travail du potier offre à tous égards un spectacle peu héroïque comparé à celui du forgeron.

Ailleurs dans le monde, la poterie et la forge sont souvent associées. En Afrique les ethnies ont parfois des fonctions artisanales distinctes et ressemblent sous ce rapport à des castes ; on y connaît des sociétés où la même ethnie exerce les emplois de potiers et de forgerons. Il existe aussi des castes endogames où les hommes sont forgerons et les femmes potières. Chez certains peuples de l'Asie septentrionale, le forgeron et le potier, qui façonnent des substances matérielles, s'opposent ensemble au chaman qui, lui, manipule une substance spirituelle.

D'Asie aussi, mais celle du Sud, pourrait venir une autre confirmation. La mythologie proto-indochinoise du Vietnam central donne une grande place à l'Engoulevent d'une part comme oiseau forgeron, serviteur du tonnerre, d'autre part comme oiseau riziculteur : il sait faire de bonnes récoltes, peut se remplir la panse, raison pour laquelle on l'appelle d'un nom qui signifie « celui qui mange à satiété ». Or, nous verrons que des mythes sud-américains associent l'Engoulevent à l'origine de la terre à poterie. En même temps, donc, que les mythes proto-indochinois remontent, si l'on peut dire, l'Engoulevent d'un cran — de la poterie au travail des métaux —, l'avidité que, nous le verrons aussi, lui prêtent les mythes sud-américains acquiert une connotation positive au lieu de négative. Je n'esquisse toutefois cette interprétation que sous réserve. Car si, comme le croient divers enquêteurs, les Montagnards du Vietnam font de l'Engoulevent

un maître forgeron uniquement parce que son cri évoque pour eux le bruit du marteau battant le fer, il serait superflu de recourir à d'autres considérations.

Les peuples des forêts et des savanes de l'Amérique tropicale dont il sera surtout question dans ce livre ignoraient le travail des métaux. Leurs arts du feu se limitaient à la cuisine et à la poterie. Peut-être pour cette raison, ils y ont investi la notion encore libre d'un combat cosmique, préfigurant en quelque sorte celui du forgeron arrachant le feu au ciel pour le mettre au service des humains.

Dans les quatre volumes des *Mythologiques*, j'ai montré qu'en Amérique, de ce combat cosmique entre le peuple d'en bas et le peuple d'en haut le feu de cuisine est l'enjeu. On verra maintenant que, pour les mêmes Indiens, la terre à poterie qu'il faut faire cuire et qui donc, elle aussi, exige le feu, est l'enjeu d'un autre combat, cette fois entre un peuple céleste et un peuple de l'eau ou du monde souterrain. Témoins passifs de cette lutte, les humains en recueillent incidemment le bénéfice. Ou bien encore les humains, mis en présence du peuple de l'eau, reçoivent de lui la poterie sous condition et non sans risques.

L'idée que le potier ou la potière et les produits de leur industrie jouent un rôle médiateur entre les puissances célestes d'une part, les puissances terrestres, aquatiques ou chthoniennes d'autre part, relève d'une cosmogonie qui n'est pas propre à la seule Amérique. Je me bornerai à un exemple emprunté non sans dessein à l'ancienne mythologie japonaise, car elle repose sur un fonds de croyances et de représentations dont il se pourrait que des vestiges subsistent des deux côtés du Pacifique.

On lit dans le *Nihongi* que l'empereur Jimmu Tennô, premier d'une lignée d'extraction divine qui eût la nature humaine, parti de Kyûshû pour conquérir le Yamato, fit un rêve[7]. Une divinité céleste lui promit la victoire si, avec de l'argile provenant du sommet du mont Kagu — à mi-distance entre le monde d'en haut et le monde d'en bas —, il fabriquait quatre-vingts écuelles et autant de jarres sacrées pour offrir un sacrifice aux dieux du ciel et de la terre. Mais — les mythes américains le confirmeront — on n'obtient jamais la terre à poterie sans tracas. Des bandits (entendez : des peuples ennemis) barraient la route de la montagne. Deux compagnons de l'empereur se déguisèrent en vieux couple de paysans que les bandits laissèrent dédaigneu-

sement passer. Ils rapportèrent l'argile, l'empereur fit lui-même le nombre prescrit de jarres et d'écuelles. Il sacrifia aux dieux du ciel et de la terre près des sources d'une rivière. Des épreuves de divination confirmèrent la promesse céleste. Ces épreuves offrent pour l'américaniste un intérêt supplémentaire, car elles ressemblent curieusement à la pêche dite « au poison » ou « à la nivrée » pratiquée à la fois en Amérique du Sud et en Asie du Sud-Est.

Toutefois, je n'ai pas l'intention d'entreprendre ici une étude comparative portant sur l'idéologie de la poterie à travers le monde. Ce livre, consacré à des mythes des deux Amériques, pose et tente de résoudre trois problèmes que j'énumérerai non dans l'ordre où ils apparaîtront, mais dans celui de leur généralité croissante. Un problème relève de l'ethnographie ; j'essaierai de mettre en lumière des analogies, tant de structure que de contenu, entre des mythes provenant de régions très distantes : la Californie du Sud et, dans l'autre hémisphère, le piémont oriental des Andes depuis les Jivaro au nord jusqu'aux tribus du Chaco au sud, en passant par les Campa, les Machiguenga et les Tacana ; comme si, dans les deux Amériques, on repérait le long des montagnes une traînée archaïque qui aurait déposé çà et là les vestiges des mêmes croyances et des mêmes représentations. Un autre problème, sur lequel s'ouvre ce livre et dont un cours donné au Collège de France en 1964-1965 avait amorcé l'étude (*cf. Paroles données*, p. 109-111), concerne la logique des mythes. Partant d'un mythe bien localisé et qui, de prime abord, semble rapprocher par caprice des termes à tous égards hétéroclites, je suivrai pas à pas les observations, les inférences empiriques, les jugements analytiques et synthétiques, les raisonnements explicites et implicites qui rendent compte de leur liaison. Le troisième problème occupe les derniers chapitres. Ils traitent de la pensée mythique en général, montrent la distance qui sépare sur ce sujet comme sur d'autres l'analyse structurale de la psychanalyse, et ils posent enfin la question de savoir si, loin que la pensée mythique représente un mode dépassé de l'activité intellectuelle, elle n'est pas toujours à l'œuvre chaque fois que l'esprit s'interroge sur ce qu'est la signification.

CHAPITRE I

Un mythe jivaro et ses variantes. Théorie de l'informe. Femme et poterie. Énoncé du premier des problèmes qui font l'objet de ce livre.

Célèbres réducteurs de têtes, les Indiens Jivaro ne pratiquent plus cet art ; mais, au nombre de quelques dizaines de milliers, ils habitent toujours les confins de l'Équateur et du Pérou, sur les versants orientaux des Andes et à leur pied[1].

Les Jivaro racontent dans un de leurs mythes que le Soleil et la Lune, alors humains, vivaient jadis sur la terre ; ils avaient même logis et même femme. Celle-ci nommée Aôho, c'est-à-dire Engoulevent, aimait que le chaud Soleil l'étreignît, mais elle redoutait le contact de Lune dont le corps était trop froid. Soleil crut bon d'ironiser sur cette différence. Lune se vexa et monta au ciel en grimpant le long d'une liane ; en même temps, il souffla sur Soleil et l'éclipsa. Ses deux époux disparus, Aôho se crut abandonnée. Elle entreprit de suivre Lune au ciel en emportant un panier plein de cette argile dont se servent les femmes pour faire de la poterie. Lune l'aperçut et, pour se débarrasser définitivement d'elle, coupa la liane qui unissait les deux mondes. La femme tomba avec son panier, l'argile se répandit sur la terre où on la ramasse maintenant çà et là. Aôho se changea en l'oiseau de ce nom. On l'entend à chaque nouvelle lune pousser son cri plaintif et implorer son mari qui l'a quittée.

Plus tard, le Soleil monta lui aussi au ciel en s'aidant d'une autre liane. Même là-haut, la Lune continue de le fuir ; ils ne font jamais route ensemble et ne peuvent se réconcilier. C'est pourquoi on ne voit le soleil que de jour, et la lune seulement pendant la nuit.

« Si, dit le mythe, le Soleil et la Lune s'étaient entendus

pour partager la même femme au lieu de la vouloir chacun pour soi, chez les Jivaro aussi les hommes pourraient avoir en commun une épouse. Mais, parce que les deux astres furent jaloux l'un de l'autre et se disputèrent la femme, les Jivaro ne cessent de se jalouser et de se combattre au sujet des femmes qu'ils veulent posséder[2]. »

Quant à l'argile servant à fabriquer les vases destinés aux fêtes et aux cérémonies, elle provient de l'âme d'Aôho, et les femmes vont la ramasser là où celle-ci, bientôt changée en Engoulevent, la répandit en tombant.

L'ethnologue finlandais Karsten, qui recueillit cette version au début du présent siècle, en publia aussi une autre qui diffère de la première par trois traits principaux : 1) le Soleil n'y figure pas ; 2) la femme Aôho, épouse du seul Lune, provoque la colère et le départ de son mari en se réservant les meilleurs morceaux des courges qu'il lui a commandé de faire cuire ; 3) quand Lune coupe la liane par laquelle sa femme tentait de le rejoindre au ciel, ce sont les courges, contenues dans le panier de celle-ci, au lieu d'argile, qui se répandent et sont à l'origine de ces plantes alimentaires aujourd'hui cultivées par les Indiens[3].

Une troisième version, due au même enquêteur, provient des Indiens Canelo de langue quechua, voisins des Jivaro et qui ont subi leur influence. Jadis, disent-ils, l'Engoulevent était une femme que Lune — inconnu d'elle — visitait la nuit en secret. Pour savoir qui était cet amant mystérieux, elle lui marqua le visage avec du suc de genipa (un arbre à fruits dont le jus noircit à l'air). Incapable d'effacer les taches, honteux d'être reconnu, Lune monta au ciel, et la femme changée en Engoulevent gémit à chaque nouvelle lune en reprochant à son amant de l'avoir délaissée.

Un missionnaire jésuite, le P. J.-M. Guallart, a publié une version très brève qui consolide en un seul récit les deux premières versions de Karsten tout en modifiant les protagonistes et leurs rapports[4]. Au lieu de deux hommes mariés à la même femme, on a ici un homme, Lune, marié à deux épouses. L'une d'elles ne s'entend pas avec lui. Un jour qu'il lui a demandé d'aller au jardin cueillir des courges bien mûres, elle en fait une soupe, la mange et rapporte seulement trois courges vertes à son mari. Furieux, il monte au ciel par une corde de coton. La femme le suit, il arrache la corde, la femme tombe et s'écrase au sol sous forme d'argile molle. C'est l'origine de la terre à poterie.

Même intrigue dans une version provenant des Shuar, tribu Jivaro, mais enrichie d'un détail supplémentaire : la femme emportait au ciel un panier plein de vaisselle qui, en se brisant, devint une argile de mauvaise qualité tandis que le corps même de la victime se transformait en bonne argile.

Il y a quelques années, P. Descola a obtenu une autre version des Achuar (proches parents et voisins des Jivaro, à ne pas confondre avec les Shuar)[5]. Autrefois, disent-ils, il faisait tout le temps jour car les frères Soleil et Lune vivaient ensemble sur la terre. On ne pouvait dormir ni même cesser de travailler. Le jour et la nuit ne commencèrent d'alterner que quand Lune monta au ciel. Il était marié avec Auju (*Nyctibius grandis*, un engoulevent américain) qui mangeait toutes les courges mûres *yuwi* (Karsten, *yui* : *Cucurbita maxima*) et ne lui laissait que les vertes. Lune surprit la gloutonne, mais elle s'était cousu les lèvres avec les épines du palmier chonta et prétendit qu'elle n'aurait pu manger toutes les courges avec une si petite bouche. Lune ne fut pas dupe ; il grimpa au ciel par la liane qui unissait alors les deux mondes. Auju le suivit, il fit couper la liane par l'écureuil *wichink* (*Sciureus* sp.) : « De saisissement, [la femme] se mit à déféquer çà et là en désordre, chacun de ses excréments se convertissait en un gisement d'argile à poterie *nuwe*. Auju se transforma en oiseau et Lune devint l'astre de la nuit. Lorsque Auju fait entendre son gémissement caractéristique par les nuits de lune, elle pleure le mari qui l'a quittée. Depuis cette époque, la voûte céleste s'est considérablement élevée et, faute de liane, il est impossible d'aller se promener au ciel. »

Au cours d'une enquête menée chez les Jivaro en 1930-1931, M. Stirling découvrit que les mythes antérieurement recueillis et publiés par divers auteurs sont, en fait, des fragments d'une longue Genèse indigène dont, à cette époque, la mémoire était presque complètement perdue[6]. Stirling put cependant obtenir quelques éléments d'un vieillard qui lui fit un récit dramatique, « accompagné de toute une gesticulation, pantomime et modulations vocales, et en manifestant la plus vive émotion ». L'informateur reconnaissait que sa mémoire le trahissait souvent ; l'histoire, disait-il, était beaucoup plus longue et il ne pouvait en retracer que les grandes lignes. D'autres fragments sont apparus par la suite dans le travail du P. Guallart, et surtout dans le vaste corpus des traditions shuar dont le P. Pellizzaro et ses collaborateurs des missions salésiennes ont entrepris la publication[7].

J'aurai à revenir sur ce mythe capital et me bornerai, pour le moment, à résumer l'épisode correspondant aux versions déjà citées.

À l'origine des temps n'existait que le Créateur, Kumpara, et sa femme, Chingasa. Ils eurent un fils, Etsa, le Soleil. Un jour, pendant qu'il dormait, son père mit un peu de boue dans sa bouche et la souffla sur Etsa. Elle devint une femme, Nantu, la Lune, qu'Etsa pouvait épouser puisqu'elle n'était pas sa sœur par le sang. Nul doute que ce récit ne soit une réminiscence biblique : les premiers contacts des Jivaro avec les Espagnols remontent au XVIe siècle et les missionnaires jésuites s'établirent chez eux dès le XVIIIe siècle. La suite revient aux thèmes résumés ci-dessus.

Auhu, l'Engoulevent — ici un homme aux mœurs nocturnes —, s'éprit de Lune et tenta vainement de la séduire. Etsa la courtisait aussi sans plus de succès ; lasse de ses assiduités, Lune profita même d'un moment où il était occupé à se peindre le visage en rouge pour monter au ciel. Là, elle se peignit en noir afin que son corps devînt la nuit. Et elle poursuivit sa course en grimpant comme un jaguar le long de la voûte céleste.

Témoin de cette fuite, Auhu voulut tenter sa chance. Il entreprit de se hisser jusqu'au ciel en s'aidant d'une liane pendante. Mais Lune coupa la liane « qui tomba et s'emmêla à tous les arbres de la forêt telle qu'on la voit aujourd'hui ». Au ciel Nantu, la Lune, se fabriqua un enfant d'argile auquel elle prodiguait tous ses soins. La jalousie d'Engoulevent s'en accrut : il brisa l'enfant en morceaux qui devinrent la terre. Plus heureux que son rival, Etsa, le Soleil, qui avait pu gagner le ciel, contraignit Lune au mariage. Les naissances successives de leurs enfants, leurs aventures et celles de leurs parents occupent la suite du récit. Plus tard, dans des circonstances sur lesquelles je reviendrai, Lune se trouve enfouie sous terre, Engoulevent la délivre et la projette au ciel ; il la perd de nouveau, cette fois définitivement. Depuis lors, quand il fait clair de lune, l'oiseau inconsolable appelle sa bien-aimée.

★

Avant d'aborder ces mythes au fond, on doit s'arrêter sur une différence entre les versions : elles prétendent expliquer l'origine soit de l'argile à poterie, soit des courges cultivées, soit des lianes de la forêt.

Les cucurbitacées sont des plantes rampantes ou grimpantes. Sous ce rapport elles ressemblent aux lianes. De plus et bien qu'on les cultive dans les jardins, elles conservent une parenté avec les espèces sauvages. Les Jivaro Aguaruna appellent d'ailleurs les cucurbitacées sauvages *yuwish*, nom dérivé de celui qu'ils donnent aux espèces qu'ils cultivent, *yuwi*. Selon un expert en agriculture amérindienne, « la manière dont croît la plante [cultivée] suggère qu'elle a pu s'introduire spontanément dans des terrains cultivés primitifs, être d'abord tolérée par l'homme, puis délibérément associée aux cultures principales ». Sous réserve de confirmations qui manquent encore, on peut donc traiter les cucurbitacées cultivées, restées proches d'espèces sauvages et semblables aux lianes par le port, comme des variantes combinatoires de ces plantes sauvages que sont les lianes de la forêt*.

Reste l'alternance des lianes et de la terre à poterie. On possède au moins des indices que la pensée jivaro leur prête un caractère commun : elles relèvent de l'*informe*, catégorie marquée d'une connotation négative et qui tient, semble-t-il, une place essentielle dans l'esprit des Indiens**.

Que l'argile à poterie se présente d'abord à l'état informe, que le travail du potier ou de la potière consiste précisément à imposer une forme à une matière, qui, au départ, en était totalement dépourvue, on l'admettra sans peine. Le propre de la poterie — qui la met en corrélation et opposition avec le travail des métaux — tient au fait que par l'emploi du feu, l'artisan transforme du mou en dur, tandis que grâce aussi au feu, l'autre artisan rend le métal dur malléable. La version Guallart qualifie l'argile par sa mollesse. Et les lianes, emmêlées dans le désordre aux arbres de la forêt, offrent aussi le spectacle d'une masse inorganisée.

La plupart des plantes qu'utilisent les Jivaro pour la pêche dite « au poison » sont des lianes ; ainsi le varvasco sauvage. Or, dit Karsten, « chez les Jivaro et les Canelo, quand les hommes plantent le varvasco, ils s'abstiennent ensuite de

* La pensée populaire japonaise oppose les gourdes au riz comme le sauvage au cultivé (H. O. Rotermund, *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, p. 211). (Note de 2005-2006.)

** Pour tout ce qui suit, on comparera, en français, la dérivation probable de l'adjectif péjoratif « moche » à partir du francique *mokka*, « masse informe », en passant par « moche », « paquet de soies filées non teintes et n'ayant pas encore reçu leurs apprêts » ou « paquet de vers attaché au bout d'une ligne comme appât ».

manger les intestins et le sang du gibier [...] ainsi que les organes comme les poumons, le cœur, le foie. Ils ne peuvent les manger parce que autrement, la plante pourrirait ». Qu'il s'agisse bien là d'une répugnance pour le sang et les viscères en raison de leur consistance molle et de leur aspect informe, d'autres observations du même auteur le confirment : « Si les femmes mangeaient les intestins des animaux divers, les plantes [qu'elles cultivent dans les jardins] se décomposeraient en menus morceaux et seraient gâchées. De même si elles mangeaient des choses qui coulent, se répandent facilement et se dispersent comme le sang, la graisse de porc et le jus de canne à sucre ; ou encore les choses sans consistance et qui se dissolvent aisément comme les têtards, les œufs de poisson, la chair du crabe et de l'escargot. Les plantes perdraient leur substance, se dissoudraient, se réduiraient à rien. Pour la même raison, les femmes doivent s'abstenir de manger les cœurs de palmier qui sont faits de fibres lâches, qui se désagrègent facilement. »

Cela étant, on comprend mieux que pour les Achuar déjà cités, l'idée d'« ordure, dit P. Descola, connote la densité des sous-bois [de formation secondaire] qui présente un fouillis inextricable de taillis, de buissons et de fougères arborescentes ». Les Machiguenga qui sont aussi des subandins, établis sur le cours supérieur d'autres formateurs de l'Amazone, font un lien encore plus direct entre l'informe corporel et l'informe végétal : un chasseur ne doit jamais manger les tripes d'un singe qu'il a tué, car « elles se convertiraient en lianes dans lesquelles le chasseur s'empêtrerait ». Toujours selon les Machiguenga, la maladie la plus redoutée est celle qui fait en un instant pourrir les intestins. Dans la maison d'un mourant, ses parentes doivent s'abstenir de filer. Sinon, le fil se transformerait invisiblement dans les intestins du cadavre qui sortiraient de son corps et s'attacherait à celui des personnes présentes, et toutes mourraient. Le démon principal que craignent les Machiguenga se nomme Kientibakori : « Il a un gros tas d'intestins qui ressemblent tous à des têtards *inkiro.* » Ce terme, me dit Mme F.-M. Casevitz-Renard, spécialiste des Machiguenga, désigne aussi la masse gélatineuse constituée par les têtards en formation, qu'on met à la marmite et avec laquelle on assaisonne le manioc doux[8] (on a vu que les Jivaro, plus stricts, interdisent les têtards aux femmes).

Il est aussi notable que dans des mythes qu'on retrouvera

plus loin, une opposition apparaisse entre la liane ou la corde de coton, connecteur unissant jadis le monde céleste et le monde terrestre, et le bambou par le moyen duquel s'opère le passage entre le monde terrestre et le monde chthonien : ces mythes relatent comment le paresseux Uyush descendit sous terre par l'intérieur d'un bambou dont il créa les nœuds en déféquant à intervalles réguliers. On a vu que pour les Achuar, la terre à poterie provient des excréments de la femme Engoulevent, ce qui met les excréments du côté de l'informe, et on découvrira dans la suite de ce livre que les mythes opposent le Paresseux à l'Engoulevent. Cette opposition se fonde principalement sur la façon dont le Paresseux se soulage à plusieurs jours d'intervalle ; il est donc marqué au sceau de la discontinuité.

Le contraste entre la liane flexueuse et le bambou à tige droite et creuse avec nœuds cloisonnants le montrait déjà : l'opposition du bien formé et de l'informe rejoint celle entre discontinu et continu. De cette dernière opposition j'ai amplement traité dans les *Mythologiques*, et d'abord dans *Le Cru et le Cuit* (p. 58-62 et *passim*). Cette analyse faisait apparaître que non seulement en Amérique, mais aussi ailleurs dans le monde, le passage du continu au discontinu résulte de l'intervention de divinités exigeantes, jalouses et rancunières. Une première piste s'ouvre ainsi pour comprendre la place faite à la jalousie dans des mythes sur l'origine de la poterie. S'exerçant sur une matière informe, l'art du potier ou de la potière soumet cette matière à des contraintes ; il la morcelle et la façonne tout en la restreignant.

Pour être exact, il faut cependant noter que les mythes jivaro font état d'un troisième moyen de passage entre les étages de l'univers. Ils racontent qu'un ogre voulut tuer Etsa, le Soleil, en le clouant au sol avec un des poteaux de la maison qu'ils construisaient ensemble. Ces poteaux sont des troncs d'arbre *paeni* (*Minquartia punctata*, une oléacée). Etsa évida magiquement le tronc sous lequel il était pris, et il s'éleva par l'intérieur jusqu'au ciel où il devint le soleil. On a donc un système triangulaire où la liane ou la corde souple s'oppose au bambou et au poteau tous deux rigides, et où, respectivement noueux et lisse, le bambou et le poteau s'opposent entre eux.

De toute façon, il est clair que même dans les versions « à courges » ou « à lianes » du mythe sur l'origine de la poterie, la terre ou l'argile sont présentes, et que, dans l'ensemble des

versions, elles constituent un invariant. La Genèse dont Stirling recueillit des fragments est dite en jivaro *Nuhino*, terme que sur les indications de son informateur il traduit par *Earth Story*[9]. Dans le mythe sur l'origine de la poterie recueilli par Karsten, le mot jivaro pour argile est *nui*. La Genèse de Stirling débute par le récit de la création du monde. Or les Jivaro se représentent cette création — à la chinoise, pourrait-on dire — comme un travail de potier : la voûte céleste est une grande coupe bleue en céramique. C'est avec de la boue que le Créateur forma Nantu, la Lune, qu'épousera le Soleil ; c'est avec de l'argile modelée que celle-ci se fabriqua un fils presque aussitôt détruit par Engoulevent. Ce fils s'appelait Nuhi (*cf. nui*, « argile ») et son cadavre devint la terre où nous vivons.

Dans le cours du même mythe, il est dit que Soleil et Lune donnèrent naissance au Paresseux, au Dauphin, au Pécari, et à une fille, le Manioc. Après quoi leurs facultés procréatrices se tarirent, et ils reçurent de leur mère deux œufs. L'un fut perdu, de l'autre sortit une fille, Mika, plus tard épouse de son frère le paresseux Uñushi. Mika est le nom rituel des grands vases où l'on met la chicha consommée lors des cérémonies ; aussi Mika est la patronne de la poterie. Karsten a souligné cette équivalence entre la femme et la poterie : « C'est à l'Indienne qu'il incombe de fabriquer les récipients en poterie et de s'en servir, car l'argile dont on les fait est femelle, comme la terre — autrement dit, elle a une âme de femme. » Le même auteur relève la proximité phonétique des mots *nui*, « argile », et *nua*, « femme » ; les Indiennes en auraient elles-mêmes conscience. « J'ai déjà signalé, dit-il ailleurs, l'intéressante connexion entre la femme, qui a la poterie dans ses attributions, et la terre et l'argile qu'elle utilise. Dans la pensée des Indiens, le vase d'argile est une femme*. »

C'est bien, d'ailleurs, ce qu'affirment nos mythes quand ils font provenir l'argile à poterie des excréments, du cadavre ou de l'âme d'une femme, ou encore du panier rempli d'argile qu'elle laisse échapper en tombant ; ou quand d'autres, provenant des Shuar, disent que la maîtresse de la poterie façonna avec de l'argile les organes génitaux féminins**.

* Sur le symbolisme féminin de la poterie, voir T. M. Evers et T. N. Huffman, « On Why Pots are Decorated the Way They Are » (*Current Anthropology*, 29[5], 1988, p. 739-741). (Note de 2005-2006.)

** Dans la mythologie japonaise, la déesse Izanami, après avoir accouché du dieu du feu (elle en meurt) laisse échapper ses fèces sous la forme d'une

Les mythes jivaro n'en posent pas moins une énigme. Ils mettent en étroite connexion un art de la civilisation, un sentiment moral, et un oiseau. Quel rapport peut-il y avoir entre la poterie, la jalousie conjugale et l'Engoulevent ?

CHAPITRE II

La poterie « art jaloux ». Son origine mythique. Maîtres et maîtresses de l'argile dans les deux Amériques. La potière jalouse des Hidatsa. La poterie enjeu d'un combat cosmique.

Pour tenter de résoudre le problème, on procédera par étapes. On se demandera d'abord si un lien existe entre la poterie et la jalousie (question à laquelle on a pu déjà donner un début de réponse). On s'interrogera ensuite sur le lien entre la jalousie et l'Engoulevent. Si, dans les deux cas, on obtient un résultat positif, il s'ensuivra par ce que j'ai naguère appelé une déduction transcendantale qu'un lien existe aussi entre la poterie et l'Engoulevent[1]. On aura ainsi vérifié que, comme semblent le postuler les mythes, les trois termes sont unis par une relation transitive.

Toutes les informations sur l'art de la poterie en Amérique du Sud font ressortir qu'il fait l'objet de soins, de prescriptions et de prohibitions multiples. Les Jivaro, auteurs des mythes considérés jusqu'à présent, n'emploient qu'une argile spéciale, présente seulement en quelques endroits au bord de l'eau. À cette matière première, note Karsten, « sont associées des représentations magiques et religieuses [...]. Toute une "philosophie" primitive sous-tend la confection de ces importants ustensiles ». Chez ces mêmes Indiens, Stirling relève « le soin extrême avec lequel on s'applique à repérer les affleurements d'argile utilisable pour fabriquer les pots ».

Les Yurucaré, qui habitaient aussi au pied des Andes mais beaucoup plus au sud, entouraient l'art de la poterie de pré-

divinité, Hani-yasu-hiko, dont le nom renvoie à celui de l'argile, *hani*. Elle se nomme aussi Haniyama-hime (*Nihongi*, trad. par W. G. Aston, 1896, I, 21 ; *Kojiki*, trad. par D. L. Philippi, chap. VII, p. 58 ; M. O. Rotermund, *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, p. 81-82). En japonais, les mots *yakeru*, *yaku*, *yaki*, de même famille, connotent la brûlure, la cuisson, la combustion, la jalousie et la poterie. Ils s'écrivent avec un seul et même idéogramme : 焼 qui condense en soi l'argument de ce livre. (Note de 2005-2006.)

cautions exigeantes. Les femmes, seules à la pratiquer, allaient en grande solennité chercher l'argile pendant la période de l'année qui n'était pas réservée aux récoltes. Par crainte du tonnerre et pour échapper aux regards, elles se cachaient dans un lieu retiré, construisaient une hutte, célébraient des rites. Au moment de se mettre au travail elles observaient un complet silence, ne communiquaient entre elles que par signes, convaincues que si elles disaient un seul mot leurs pots se fendraient à la cuisson. Elles se tenaient aussi éloignées de leurs maris, sinon tous les malades mourraient.

Des faits nord-américains qu'on examinera plus loin expliquent l'antipathie entre le tonnerre et l'art de la poterie. Quant à l'interdiction d'extraire l'argile au temps des récoltes, des croyances péruviennes peuvent l'éclairer. Elles mettent les agriculteurs des zones irriguées en opposition avec les gens des hauts pays qui, privés d'eau, ne peuvent cultiver la terre et sont réduits à la modeler. Sous le rapport de l'eau, poterie et agriculture constitueraient donc des techniques antagonistes. On comprendrait par là que les Yurucaré édictent entre elles une incompatibilité.

Encore aujourd'hui au Mexique, écrit le grand spécialiste de la poterie G. M. Foster, « partout où on fait de la poterie, il semble que les potiers se déprécient eux-mêmes et que les non-potiers les méprisent [...] Tous sont d'accord pour voir dans l'agriculture ou le petit commerce des états supérieurs à cet artisanat traditionnel[2] ». Dans le même esprit, les Machiguenga opposent la terre « noire et bonne » créée par le bon démiurge à la terre « rouge dont on fait les pots, qui ne vaut rien, où ne peut pousser le bon manioc », œuvre du mauvais démiurge.

Le mythe péruvien auquel j'ai fait allusion conte la mésaventure d'une princesse des potiers intraitable sur la défense de cet art. Un de ses voisins, prince des cultivateurs, sollicitait sa main. Il lui envoya un jour une jarre fort vilaine mais remplie de l'eau dont pourraient naître les sources manquant à son pays. Choquée par la médiocrité du contenant, elle le jeta avec mépris sans se soucier du précieux contenu. Là aussi, par conséquent, les potiers témoignent d'un esprit étroit, incapables qu'ils sont de voir plus loin que leur métier.

Les Indiens de la forêt font de la poterie et ne manquent pas d'eau. Pour eux, poterie et agriculture sont donc compatibles. L'argile extraite des berges des cours d'eau, bonne pour faire de la poterie, passe alors du côté de l'humide et

s'oppose à la terre dure et desséchée des termitières. Des croyances amazoniennes illustrent cette connexion entre la poterie et l'eau. Les Tukuna du rio Solimões (nom d'une partie du cours de l'Amazone) distinguent deux arcs-en-ciel, celui de l'Est et celui de l'Ouest, l'un et l'autre démons subaquatiques respectivement maîtres des poissons et de la terre à poterie. Tout près de là, les Yagua connaissent eux aussi deux arcs-en-ciel, l'un grand, l'autre petit. Ce dernier touche la terre et est la « mère des poteries d'argile ».

Un mythe très répandu en Amazonie raconte que le serpent femelle Boyusu, identifié à l'arc-en-ciel, sortit un jour du fleuve sous l'aspect d'une vieille femme pour instruire une Indienne piètre potière. Elle lui apprit à poser l'engobe blanc et à peindre par-dessus en jaune, brun et rouge*. Entre les serpents Boyusu et les humains régnaient jadis des relations équivoques. Les femmes élevaient des serpents mâles dans des jarres qu'elles faisaient de plus en plus grandes à mesure qu'ils se développaient. Elles les lâchaient enfin dans un lac, et elles les rappelaient de temps à autre pour imiter sur les vases les traits et les couleurs de leurs « fils ». Elles les prenaient aussi pour amants. De leur côté, les hommes prenaient pour maîtresses des serpents « changés en femmes d'une beauté sans pareille ». Deux détails rapprochent des mythes jivaro : l'ocre rouge trouvée en petits blocs compacts s'appelle « excrément de Boyusu » ; et il est dit, malheureusement sans plus de précision, que deux Boyusu se battirent un jour « pour des questions de jalousie ».

D'ailleurs, les Jivaro possèdent aussi des mythes relatifs à deux orphelins, ou à une jeune femme méprisée des siens parce qu'elle ne savait pas faire de la poterie. Nunkui, patronne du jardinage et en général des travaux féminins, les instruisit. Les mêmes mythes insistent sur la valeur pourrait-on dire éthique que les Indiens reconnaissent à l'art de la poterie. Pour être digne d'avoir un mari bon chasseur, une femme doit savoir fabriquer elle-même une vaisselle de qualité où faire cuire et lui servir son gibier. Des femmes incapables de faire de la poterie seraient à proprement parler des créatures maudites.

* Comparer avec Taïwan où un mythe paiwan raconte que la vue d'un très beau serpent inspira à une femme un motif de tissage (A. Rocher, *Les Figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, thèse, université Stendhal-Grenoble III, 1989, vol. II, p. 162, 275). (Note de 2005-2006.)

Les Indiens de la Guyane entouraient la fabrication des pots de prohibitions aussi stricts que les Yurucaré : « Ils sont persuadés qu'on peut seulement extraire la glaise pendant la première nuit de la pleine lune [...] De grands rassemblements ont lieu ce soir-là. À l'aube, les indigènes regagnent leurs villages avec d'énormes provisions de glaise. Ils sont intimement convaincus que des récipients faits avec de la glaise extraite à tout autre moment n'auraient pas seulement tendance à se fendre, mais provoqueraient diverses maladies chez ceux qui mangeraient dedans. »

Un mythe récemment recueilli chez les Waura, Indiens de la famille linguistique arawak dans la région du haut Xingu, fait remonter l'origine de la poterie aux pérégrinations d'un serpent surnaturel, porteur des différents types de récipients, et dont le voyage s'acheva en un lieu où l'on trouve beaucoup d'argile. Aussi, quand on veut y tirer de l'argile, il faut s'y prendre avec précaution. On doit l'extraire tout doucement. Si l'on faisait du bruit, le serpent surgirait et vous mangerait : « À cet endroit, il ne faut pas faire le moindre bruit. C'est dangereux, oui, très dangereux. Depuis longtemps les Waura se gardent de tirer l'argile à cet endroit. »

Cas rare mais non unique en Amérique du Sud, les Urubu, Tupi du Maranhão, assignent l'art de la poterie aux hommes : « Quand ceux-ci veulent faire des pots, ils s'isolent en forêt pour n'être pas observés. Tant que dure le travail, ils se privent de manger, de boire, d'uriner et de tout rapport avec les femmes. Ils font des pots de bonne qualité, mais beaucoup se fendent à la cuisson : défaut dont, à leurs yeux, l'origine se trouve dans l'acte spirituel du faire plutôt que dans ses modalités techniques ou dans la matière première employée. »

Des prescriptions et des prohibitions entourant l'art de la poterie existent dans le monde entier. Briffault en a dressé un rapide inventaire pour démontrer que cet art — moins simple qu'on ne pourrait l'imaginer, tant en ce qui concerne les propriétés d'argiles de qualités différentes que le choix des dégraissants, des combustibles, des températures et des modes de cuisson — est une invention féminine[3]. L'exemple des Urubu montre pourtant que les hommes sont, à cet égard, mis exactement sur le même pied que les femmes en Guyane et chez les Yurucaré. Sans prétendre remonter aux origines, il est de fait que, le plus souvent en Amérique, la poterie incombe aux femmes. Et plus peut-être qu'ailleurs, les mythes abondent pour rendre compte des soins parti-

culiers dont la fabrication des pots est l'objet, ou pour parer de toute une imagerie mystique les conditions dans lesquelles se déroule cette industrie.

Les mythes ci-dessus résumés en offrent des exemples. D'autres viennent les compléter. Comme les Jivaro mais plus au sud, en territoire bolivien, les Tacana habitent au pied des Andes. Ils racontent que la grand-mère de l'argile apprit aux femmes à modeler les vases de terre, à les cuire et à les rendre solides. Mais c'était aussi une divinité exigeante. Elle insistait pour que les femmes lui tinssent compagnie, les invitait chez elle ; et pour les retenir, elle n'hésitait pas à les ensevelir en faisant s'ébouler la terre qui recouvrait les lits d'argile. Une femme qui était allée chercher de l'argile au bord de l'eau pendant la nuit fut ensevelie avec son enfant pour une autre raison : la maîtresse de l'argile ne supportait pas qu'on troublât son sommeil. Depuis lors, un sorcier-guérisseur accompagne toujours les gens qui vont tirer l'argile, et on jette des feuilles de coca dans l'excavation pour apaiser la maîtresse de la terre à poterie. Celle-ci exerce aussi sa surveillance au-delà de son domaine territorial : une femme, dit-on, avait quitté sa maison en oubliant de remplir d'eau ses pots ; la maîtresse de l'argile et des pots de terre punit la négligente en confisquant sa vaisselle.

Remontant du Sud vers le Nord, notons qu'en pays jivaro, les femmes shuar doivent assidûment cajoler la maîtresse de la poterie afin qu'elle les laisse accéder à l'argile de bonne qualité au lieu de la mauvaise qu'elle se plaît à faire apparaître en surface, pour cacher l'autre et les tromper. Encore plus au nord, dans le sud-est de la Colombie, les Tanimuka ou Ofaina croient que la Terre, Namatu, la femme primordiale, institua l'art de la poterie. C'est la maîtresse des pots ; on ne peut en fabriquer sans sa permission. Les femmes qui vont pour la première fois chercher de l'argile laissent sur place un petit vase et de la coca en guise d'offrande à Namatu, pour obtenir son agrément et la payer.

La fabrication des grands bassins de poterie pour cuire les miches de manioc est soumise à de multiples précautions. Le travail se déroule à un endroit prescrit du village ; les femmes enceintes ou indisposées, « trop chaudes », doivent s'en tenir éloignées. Si la cuisson des bassins a lieu de jour, on chasse les enfants et on impose le silence. La potière ne mange ni ne boit, elle ne se baigne pas, observe la continence sexuelle, ajuste sa coiffure pour qu'un cheveu ne risque pas

de tomber sur son ouvrage. Nul ne peut pénétrer mouillé dans le village car le bassin craint la froidure. Pour le cuire, on le place au centre de la maison collective sur trois supports en poterie symbolisant les piliers cosmiques : ébranlés par le serpent qui les enserre, ils compromettraient la stabilité du monde où vivent les humains et celle des autres mondes aussi. Le centre de l'habitation est en effet le centre du monde, espace sacré où l'on ne circule ni ne travaille pendant le jour et où, la nuit venue, les hommes se réunissent pour mâcher la coca et raconter les mythes.

De quelque façon qu'on la nomme : Mère-Terre, grand-mère de l'argile, maîtresse de l'argile et des pots de terre, etc., la patronne de la poterie est une bienfaitrice puisque les humains lui sont redevables, selon les versions, de cette précieuse matière première, des techniques céramiques ou bien de l'art de décorer les pots. Mais — les mythes passés en revue le montrent — elle témoigne aussi d'un caractère jaloux et tracassier. Tantôt, comme dans le mythe jivaro, elle est la cause occasionnelle de la jalousie apparue de son fait dans les ménages ; tantôt, aussi chez les Jivaro et d'autres peuples, elle marchande âprement son aide ; tantôt elle-même fait preuve d'une tendresse jalouse pour ses élèves : soit qu'elle les emprisonne sous un éboulis pour les retenir auprès d'elle, soit qu'elle leur impose d'innombrables contraintes portant sur la période de l'année, le moment du mois ou du jour durant lesquels elle permet d'extraire l'argile ; ou bien encore en stipulant les précautions à prendre, les défenses à respecter — ainsi la chasteté obligatoire des potières en Guyane et en Colombie, des potiers chez les Urubu — sous peine de châtiments qui vont de l'éclatement des pots pendant la cuisson jusqu'à la mort des malades et les épidémies.

★

Le lien entre poterie et jalousie est encore plus apparent en Amérique du Nord où des mythes élargissent le motif et lui donnent une dimension cosmique.

J'ai montré dans *L'Origine des manières de table* (Ire partie) qu'un mythe sud-américain provenant des Indiens Tukuna correspond étroitement, par la forme et le contenu, à des mythes de l'Amérique du Nord sur une femme qui se cramponne au dos d'un homme et refuse de le lâcher. Cette

femme, disent les mythes, ressemble aux involucres à crochets de quelques plantes. Pour certains, elle est même à leur origine. Les Oglala Dakota voient dans les involucres à crochets le symbole sinon même la cause magique de la jalousie et de l'envie.

Aussi en Amérique du Nord, ce mythe existe sous forme inversée chez les Indiens Penobscot. L'héroïne est alors une créature surnaturelle bien connue des autres Algonkin orientaux. À l'inverse de la précédente, elle n'arrive pas à se débarrasser du bâton qu'elle a imprudemment ficelé autour de sa taille pour lui servir de mari. L'homme, ici représenté par un bâton, se cramponne donc à elle au lieu qu'elle se cramponne à lui. Homme paralysé ou bâton, les mythes réduisent dans les deux cas le partenaire masculin à une chose. Quant à la femme, elle est tantôt l'agent, tantôt le patient d'une conduite de jalousie. Or les mythes algonkin dénomment cette créature surnaturelle Femme-Cruche ou Femme-Pot. On traduit aussi Femme-Croûte, mais on peut faire valoir à l'appui des autres leçons que les Ponca attribuent le métier de potière à la femme-crampon[1].

C'est chez les Hidatsa que se déploie dans toute son ampleur le système de croyances que j'essaye ici de dégager. Pour ces Indiens de langue siouan du haut Missouri, l'art de la poterie était une occupation mystérieuse et sacrée. Seule pouvait s'y livrer la femme qui en avait acquis le droit d'une autre femme, le plus souvent mère, ou sœur du père, laquelle le tenait d'une troisième, et ainsi de suite en remontant jusqu'à une lointaine ancêtre censée avoir reçu ce droit des Serpents. Jadis en effet, seuls les Serpents faisaient de la poterie. L'Amérique du Sud nous a déjà familiarisés avec cette théorie, illustrée chez les Tukuna et les Yagua par le motif de l'arc-en-ciel (contrepartie céleste du serpent chthonien initiateur de la poterie selon d'autres tribus amazoniennes) conçu comme un démon subaquatique, maître de l'argile et des pots.

Autrefois, content les Hidatsa, les Serpents conduisirent un vieux couple à l'emplacement des bancs d'argile, lui apprirent comment mêler celle-ci avec du sable ou des pierres provenant des foyers et préalablement concassées. Si sacrée était la confection des pots qu'on ne pouvait approcher l'ouvrière en train de célébrer des rites en l'honneur des Serpents et de chanter des hymnes religieux. Celle-ci interdisait donc l'accès de sa cabane. Avant de se mettre au tra-

vail elle faisait une annonce publique pour que nul ne se risque à violer le secret.

Installée dans la pénombre, porte close et trou de fumée partiellement obstrué, la potière personnifiait les Serpents qu'on croyait vivre dans des lieux obscurs, loin des Grands Oiseaux qui les pourchassaient pour les dévorer. Une fois les pots modelés et avant de les cuire, on les recouvrait de peaux humidifiées jusqu'à ce que l'argile s'affermisse. Si quelqu'un entrait dans la cabane à l'improviste ou si un tiers dont on ignorait la présence découvrait les pots, on pouvait être sûr que les Grands Oiseaux, volant sans trêve à la recherche des Serpents, fendraient les pots en zigzag, comme des éclairs, avant ou pendant la cuisson. Ou bien les pots seraient fragiles et casseraient à l'usage. Le travail de la potière était ainsi l'occasion d'un combat entre les Grands Oiseaux et les Serpents.

Au village d'Awaxawi, on célébrait une cérémonie estivale dite de la « ligature des pots ». On préparait rituellement deux pots décorés, censés être l'un homme, l'autre femme. La croyance est à rapprocher de pratiques supposées, associées en Amazonie au mythe du serpent Boyusu : « Les jarres où l'on élevait les serpents avaient un sexe [...] Dans le pot mâle, on élevait les serpents qui se changeaient en hommes pour les femmes » — entendez : pour leur servir d'amants — et inversement dans le pot femelle. Les Hidatsa, eux, ficelaient une peau tendue sur l'orifice de leurs vases sacrés et les employaient comme des tambours ; d'où le nom donné à la cérémonie. Le reste de l'année, on conservait les pots dans une fosse bien close, et il fallait les maintenir à l'abri du soleil quand on les en retirait pour les transporter dans une cabane recouverte de terre. La cérémonie servait à obtenir la pluie. On promenait une sorte d'instrument vibrant le long d'un tronc sculpté figurant un serpent au dos creusé d'entailles. Il en résultait un bruit pareil à celui que font les Serpents quand ils apportent la pluie. On tambourinait aussi sur les deux vases. Les promoteurs de la cérémonie recevaient, dit-on, le droit de faire des pots décorés de certains motifs.

Un mythe retrace l'origine de ces rites. Il y avait autrefois un beau garçon qui méprisait les femmes. Un jour, à son réveil, il en surprit une qui quittait sa couche. Elle vint quatre fois et le héros décida de la suivre. Elle se dirigea vers le nord. À la tombée de la nuit, un pluvier Kildir s'envola devant elle.

La femme le reconnut pour un éclaireur des Grands Oiseaux, et elle demanda à son compagnon de couper une branche de merisier (*Prunus virginiana*) en forme de serpent qu'ils placèrent à l'entrée de la grotte où, peut-on supposer, ils s'étaient réfugiés. Pendant la nuit le tonnerre gronda. Ils comprirent que les Grands Oiseaux attaquaient la branche.

Après l'orage, ils reprirent leur marche vers le nord-est et parvinrent à un lac. Le héros suivit la femme au fond de l'eau. Un pays peuplé de Serpents lui apparut, car la femme était la fille du chef des Serpents. Dans ce monde subaquatique, on entendait parfois le tonnerre et on apercevait des éclairs. C'étaient, disaient les habitants, les Oiseaux-Tonnerres qui voulaient les tuer ; mais les éclairs ne pouvaient traverser l'eau.

Le temps passa et le héros, maintenant marié à sa compagne, voulut revoir les siens. Sa femme accepta de l'accompagner. Au village des Indiens, elle ne quittait guère sa cabane : nulle eau ne la protégeait comme dans sa patrie lacustre et elle avait peur du tonnerre. Elle passait son temps à broder avec des piquants de porc-épic et ne sortait jamais pour ramasser du bois, chercher de l'eau ou travailler aux jardins.

Elle interdisait à toutes les femmes fût-ce simplement de frôler son mari. Une fois, pourtant, la belle-sœur du héros toucha par taquinerie un pan de sa tunique. Bien qu'il eût pris soin de couper le morceau, sa femme sut ce qui s'était passé. Elle disparut peu après.

Le héros retourna au lac et tenta de pénétrer dans le pays en dessous des eaux, mais, chaque fois qu'il plongeait, il était repoussé à la surface. Il gémit et pleura si longtemps que sa femme émergea un jour avec deux pots. Elle expliqua que le plus grand était un homme, l'autre une femme, et qu'il fallait s'en servir comme de tambours pour appeler la pluie. Elle enseigna à son mari les détails et les chants de la cérémonie ; elle lui dit aussi que les pots ne devaient pas être inutilement déplacés mais gardés dans une fosse profonde et bien couverte, à l'abri du tonnerre, quand on ne les employait pas.

★

Centrées sur le personnage d'une déité jalouse, plus solidement charpentées et mieux étoffées qu'ailleurs, ces croyances des Hidatsa relatives à la poterie n'en existent pas

moins chez d'autres Amérindiens. Les Indiens des pueblos croient que toutes leurs céramiques ont une âme ; eux aussi voient en elles des êtres personnalisés. Cette essence spirituelle appartient aux pots sitôt modelés et avant la cuisson. Aussi place-t-on des offrandes dans le four à côté du pot mis à cuire. Quand un pot se fend au feu, il émet un bruit provenant de l'être vivant qui s'échappe.

Comme les Hidatsa, les Jicaque du Honduras associent la poterie et une forme de jalousie : « Terre n'aime pas qu'on se serve d'elle pour faire des pots d'argile cuite [...] Elle se venge : le froid entre dans le corps quand quelqu'un travaille à faire des pots. »

Quant à la notion d'une lutte cosmique entre les Oiseaux-Tonnerres et les Serpents chthoniens, lutte dont l'art de la poterie est l'enjeu (ou un des enjeux), on sait la place qu'elle occupe dans les croyances et les mythes des peuples de langue algonkin : les Menomini, qui vivent entre le lac Michigan et le lac Supérieur, disent que les marmites de terre appartiennent « aux puissances d'en bas ». Nous venons de voir que ces croyances s'étendent même au-delà. Elles expliquent peut-être des prohibitions frappant des pratiques culinaires. De langue siouan comme leurs voisins hidatsa, les Mandan faisaient rôtir la viande pendue au bout d'une corde. Ils ne mettaient à la marmite que les produits végétaux. Un récipient d'argile ne devait contenir rien de gras, y cuire de la viande le fendrait immanquablement.

De tout ce qui précède, il ressort que les mythes et les croyances font un lien entre la poterie et la jalousie. Par un mythe sur l'origine de la terre à poterie, les Jivaro expliquent aussi celle de la jalousie conjugale : l'argile provient d'une femme dont chacun de ses deux maris, ou un mari d'une part, un soupirant de l'autre, voudrait s'assurer la possession exclusive. Ailleurs, c'est la femme elle-même comme Dame Terre, comme institutrice de l'art de la poterie ou comme donatrice des pots sacrés, qui manifeste envers son, sa ou ses protégé(e)s une jalousie amoureuse ou de propriétaire (semblable en cela à d'autres dispensatrices de bienfaits venues de loin) ; ou bien encore qui se montre exigeante, mesquine et tatillonne. Directement ou indirectement rattachée par les mythes au conflit cosmique entre les Grands Oiseaux, puissances du haut, et les Serpents, puissances du bas, cette connexion entre poterie et jalousie est une donnée de la pensée amérindienne. Prenons-en acte et passons à la deuxième

connexion inscrite à notre programme : celle entre la jalousie et l'Engoulevent.

CHAPITRE III

Les mythes à Engoulevent, oiseau de mort, en Amérique du Sud. Leur lien avec le cycle de la dispute des astres. Leurs trois thèmes principaux : avidité, jalousie ou mésentente conjugales, éclatement.

Le sous-ordre caprimulgi, ordre des caprimulgiformes, comprend quatre familles et une sous-famille. Dans le Nouveau Monde les familles des nyctibiidés et des caprimulgidés, la sous-famille des chordéilinés comptent plusieurs genres et une soixantaine d'espèces en majorité concentrées dans l'hémisphère Sud. Suivant l'usage des naturalistes, j'utiliserai librement le terme engoulevent pour désigner cet ensemble. Il doit donc être entendu que dans le cours de ce livre, ce mot connote une catégorie dans laquelle la pensée mythique américaine réunit des genres ou espèces variés, mais auxquels elle attribue des valeurs sémantiques semblables ou très voisines.

Même en Europe où la famille des caprimulgidés est représentée par une seule espèce *Caprimulgus europaeus* et d'où les autres familles sont absentes, l'engoulevent fait l'objet de nombreuses croyances populaires attestées par les noms qui le désignent et par les significations qu'ils reflètent. En français, Tète-Chèvre (traduction du latin qui a donné son nom scientifique à l'oiseau), Coche-Branche (parce qu'il dort le jour couché longitudinalement sur une branche, position qui rappelle celle du coq cochant la poule), Crapaud-Volant (à cause de sa grande bouche), Hirondelle de nuit, etc. En italien *Succiacabre*, en espagnol *Chotacabras*, en portugais *Engolevento*, *Mãe-de-Lua*, etc.

L'anglais dénomme l'engoulevent *Goatsucker*, *Bullbat*, *Nighthawk*, *Nightjar*, *Poorwill* ou *Whippoorwill* (onomatopée évoquant son cri plaintif fait de cinq notes dont on perçoit seulement trois)*. L'allemand l'appelle *Ziegenmelker*, *Kuhsau-*

* Selon M. Jorge Camacho qui l'a souvent entendu dans des régions montagneuses du nord du Venezuela, un chant en cinq notes appartiendrait en

ger, *Kindermelker*, « trayeur » ou « suceur de chèvres, de vache, d'enfants » ; *Nachtkröte*, « crapaud de nuit » ; *Totenvogel*, « oiseau de mort » ; *Hexe*, *Hexenführer*, « sorcière », ou « meneur de sorcières » ; *Tagschläfer*, « dormeur de jour » ; *Wehklage*, « cri douloureux »...

Eu égard à l'engoulevent, une frontière sémantique pourrait séparer les langues romanes et germaniques d'avec les langues slaves. Dans ces dernières, les noms correspondant au latin *Caprimulgus* seraient de formation savante. Les parlers populaires russe, polonais, tchèque, slovaque, serbo-croate, bulgare, etc., emploient des termes apparentés entre eux, dérivés de l'ancien slave *leleti*, *lelejati* dont le sens propre est « trébucher », « balancer » qui, pris au sens figuré, donne un substantif *leletik*, *lelejek*, *lelek* : un « maladroit », un « bon-à-rien », un « niais »*.

Les noms du type Engoulevent renvoient à l'énorme bouche de l'oiseau fendue en arrière des yeux jusque sous les oreilles. Elle lui permet d'engloutir de très gros insectes comme les papillons de nuit dans son bec aux bords hérissés de poils formant herse et dont une sorte de glu tapisse les parois internes. Les noms du type Tète-Chèvre perpétuent la croyance, répandue en Europe depuis l'Antiquité, que l'engoulevent volette au-dessus des troupeaux de chèvres pour sucer leur lait et le faire tarir (l'oiseau recherche en réalité des insectes). De ces appellations et d'autres — Oiseau de mort, Meneur de sorcières en allemand ou, dans les langues slaves, le Maladroit, le Bon-à-rien, pour lesquelles nous retrouverons des équivalents en Amérique — toute une mythologie se dégage. Elle évoque les mœurs nocturnes, le caractère funèbre et secret de l'oiseau, le fait qu'il ne construit pas de nid, son naturel âpre et glouton qui conjugue trois appétits ou sentiments : l'avarice, la jalousie, l'envie, que les langues des peuples dits primitifs rendent souvent par un seul mot.

Peut-être parce que les engoulevents sont particulièrement bien représentés dans le Nouveau Monde, les croyances

propre à *Nyctibus griseus*. Le chant *Nyctibus grandis* serait très différent (communication personnelle, janvier 1993). Les Indiens Secoya de l'Amazonie équatorienne font de *Nyctibus griseus* le beau-père du démiurge Lune (M. S. Cipolletti, « La creación del cosmos y sus protagonistas », *Bulletin de la Société suisse des américanistes*, nos 55-56, 1991-1992). (Note de 2005-2006.)

* Mme Anita Albus et M. Dietrich Leube m'ont renseigné pour l'allemand, M. Ludwik Stomma pour les langues slaves[1]. Je les en remercie vivement.

indigènes leur font une place de choix. À Lehmann-Nitsche revient le mérite d'avoir dressé un premier inventaire, sans tenter toutefois une interprétation[2]. Appelés au Brésil *Mãe-de-Lua*, *Manda-Lua* ou *Chora-Lua*, « mère-de-lune », « cherche-la-lune » ou « pleure-la-lune » (les engoulevents sont censés chanter surtout quand il y a de la lune), ces oiseaux reçoivent dans l'Amérique tropicale et subtropicale des noms indigènes le plus souvent d'origine tupi ou guarani, variables selon la région, le genre ou l'espèce : *urutau* ou *jurutau*, traduit tantôt par « oiseau fantôme », tantôt par « grande bouche » ; *ibijau*, « mange-terre », *bacurau*, *curiango*, etc. Déjà au XVI[e] siècle, Jean de Léry notait qu'un oiseau « pas plus gros qu'un pigeon et de plumage gris cendré [...] ayant la voix pénétrante et encore plus piteuse que celle du Chahuant », entendu plus souvent de nuit que de jour, recevait des Indiens Tupi de la côte une attention toute spéciale[3]. Il leur apportait, croyaient-ils, de bonnes nouvelles et des encouragements de la part de leurs parents et amis défunts.

Moins optimistes, les Tukuna croient que les âmes des morts reviennent sous forme d'engoulevents pour sucer le sang, la chair, les os des vivants dont ils ne laissent que la peau. Selon les Kalina de la Guyane qui croient en une pluralité d'âmes, celle qui reste liée à la terre apparaît parfois sous forme d'engoulevent. Pour les Taulipang, l'Engoulevent est le serviteur ou l'esprit familier du génie des eaux. Toujours en Guyane, les Arawak croient que les engoulevents sont les oiseaux familiers des esprits des morts. On les voit souvent près des tombes et on ne les tire jamais. Si un engoulevent perche près de vous, c'est signe que quelqu'un va mourir. L'Engoulevent est aussi un esprit maléfique qui vous crie après, vous mord et vous tue. Le *tu'io*, oiseau de la famille des caprimulgidés, prédit la mort selon les Desana du Uaupés. On retrouve des croyances analogues, accompagnées des mêmes prohibitions, jusqu'en Argentine chez les Tehuelche.

Au début du XIX[e] siècle, Humboldt et Bonpland écrivaient à propos de la grotte de Caripe, la Cueva del Guacharo (Venezuela), où vivaient beaucoup de ces oiseaux : « Les indigènes attachent des idées mystiques à cet antre habité par des oiseaux nocturnes. Ils croient que les âmes de leurs ancêtres séjournent au fond de cette caverne[4]. » Il s'agit ici d'un genre aberrant de caprimulgiformes, *Steatornis*. On chasse ces oiseaux grégaires et frugivores pour leur graisse

très abondante, mais, écrit P. Descola au sujet des Jivaro, les Indiens redoutent cette chasse qui se déroule dans des gouffres où vivent des milliers d'oiseaux, c'est-à-dire dans un univers chthonien.

Cette connivence anciennement attestée de l'Engoulevent avec la mort et le monde souterrain n'empêche pas que, dès le XVIIIe siècle, les observateurs lui aient reconnu d'autres fonctions. En Amazonie, une plume d'engoulevent était un talisman souverain pour réussir en amour. La croyance est à rapprocher de celle des Carib de la Guyane pour qui l'Engoulevent, qui vole seulement la nuit, symbolise la solitude et la débauche (ce qui, soit dit en passant, appelle une comparaison avec le Japon où le mot *yotaka*, « faucon de nuit », désigne à la fois l'Engoulevent et la prostituée de basse classe*). Toujours en Amazonie, pour protéger la vertu des filles atteignant la puberté, on balayait le sol sous leur hamac avec des plumes d'engoulevent, on fourrait le hamac avec une dépouille de cet oiseau, ou bien encore on obligeait la jeune fille à se tenir assise pendant trois jours sur la dépouille emplumée. Faut-il voir dans ces pratiques un traitement homéopathique entendu au sens de traitement du semblable par le semblable ? On l'admettrait volontiers, car les Indiens du Brésil comparent souvent la grande bouche de l'Engoulevent à une vulve ; certains racontent que l'Engoulevent fut coiffé de cache-sexe féminins, dans un mythe dont les enquêteurs qui le recueillirent soulignent eux-mêmes l'obscurité (mais voir *infra*, p. 1091, 1105).

Par d'autres traits aussi, l'Engoulevent retient l'attention des Indiens. Ceux de la Guyane lui attribuent quatre yeux, sans doute à cause d'un motif ocellé sur les ailes. Dans la même région il est interdit de s'emparer des œufs de l'Engoulevent que l'oiseau pond au nombre de deux sur le sol nu ou sur une pierre**.

* Le professeur Moriaki Watanabe a bien voulu me préciser que ces prostituées travaillaient à même le sol et qu'une vieille littérature populaire les disait promptes à empocher l'argent de leurs clients[5].

** De même en Amérique du Nord : « Si on trouve un nid [*sic*] d'engoulevent et qu'on dérange les œufs ou tue les jeunes, il tonnera et pleuvra bientôt » (H. H. Turney-High, « The Flathead Indians of Montana », *Memoirs of the American Anthropological Association*, nº 48, 1937, p. 25). Les Thompson, aussi membres de la famille linguistique salish, disent plus justement qu'Engoulevent fut condamné à pondre ses œufs dans le sable (J. A. Teit, « Mythology of the Thompson Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, nº 12, 1912, p. 305). — Autres croyances sur l'engoulevent.

★

Les mythes américains mettant en scène des engoulevents sont si disparates qu'on est en peine de les classer. J'essayerai néanmoins de distinguer quelques grands thèmes.

Dans le *Popol Vuh*, livre sacré des Maya-Quiché du Guatemala[6], les oiseaux nocturnes auxquels les seigneurs du royaume infernal de Xibalba confient la garde de leurs jardins sont probablement des engoulevents. On leur fend en effet la bouche pour les punir d'avoir laissé les jumeaux divins cueillir des fleurs ; d'où leur physionomie actuelle. De serviteurs des dieux, les engoulevents passent chez les Tupi amazoniens à un rang plus élevé : la Lune, déesse de la végétation, est entourée de quatre divinités au nombre desquelles figure l'Engoulevent *urutau*. Selon les Makiritaré, l'Engoulevent *Nyctibius grandis*, moqué pour sa laideur, est pourtant l'un des trois oiseaux surnaturels qui vivent dans le sixième ciel. Son frère, un héros culturel, loge chez son ami le petit Paresseux qui trouvera bientôt place dans notre bestiaire. En Colombie, les Catio croient aussi en trois animaux sacrés qui sont un oiseau rapace, sorte d'aigle, la mante prieuse et la « chouette » (espagnol *lechuza*), laquelle pourrait être un Engoulevent. À l'appui de cette conjecture on fera valoir qu'un des oiseaux sacrés des Campa, dont ils emploient les plumes dans les parures masculines, est un Engoulevent (*Steatornis* sp.) ; que l'« oiseau sacré » dont les plumes ornaient le diadème de l'Inca était probablement un Engoulevent ; et que, selon les Catio eux-mêmes, la « chouette » en question fut d'abord l'épouse d'un dieu couvert d'ulcères ou qui s'était déguisé en lépreux pour mieux la surprendre ; convaincu de son infidélité, il la transforma en oiseau. Or un mythe kalina de la Guyane attribue le pouvoir de guérir les ulcères à l'Engoulevent.

Selon les Pima (Arizona), l'Engoulevent fut créé parce qu'il gîte à terre en hiver, sans eau ni nourriture et parce que, par sa présence, il retire force aux occupants du monde terrestre (D. Bahr, J. Smith, W. Smith Allison, J. Hayden, *The Hohokam Chronicles*, University of California Press, 1994, p. 220-221). En Amérique du Sud, les Kayapo et les Nambikwara font de l'Engoulevent l'auteur de la nuit, ou de la longue nuit (V. Lea, « Casas e casas Mebengokre (Jê) », *Amazônia. Etnologia e história indígena*, Université de São Paulo, 1993, p. 277 ; A. M. Ribeiro Fernandes Moreira da Costa, *Hatisu Nambiquara*, Ciuabá, Tanta Tinta Editora, 2005, p. 48-49). (Note de 2005-2006.)

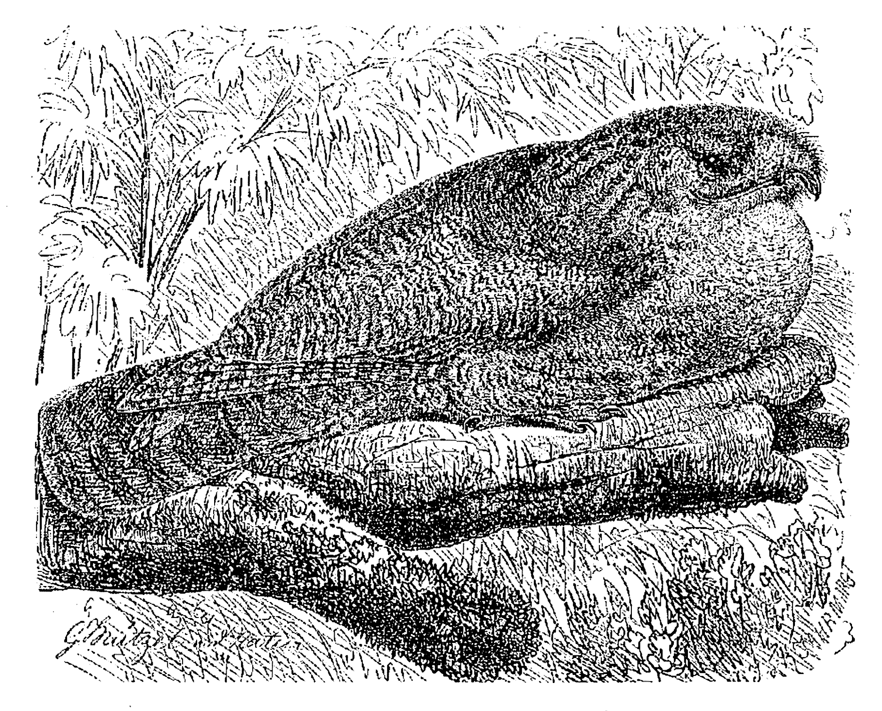


Fig. 1. *L'engoulevent sud-américain* Nyctibius grandis *(d'après Brehm, 1891, vol. II, p. 230).*

Sans ranger expressément l'Engoulevent dans un panthéon, d'autres mythes s'attachent à retracer son origine. D'un de ces mythes, aussi obscur que compliqué, sans attribution précise mais provenant d'Amazonie où Amorim le recueillit en *lingua geral*[7], on retiendra seulement ceci : jadis, deux jeunes filles surnaturelles descendirent du ciel ; un grand chef et son fils se les disputèrent. Bien que privées de vagin, ces demoiselles — qui étaient aussi des aigrettes — se trouvèrent grosses, l'une du fils du chef devenu son amant, l'autre pour s'être endormie sous un arbre en quoi s'était changé le père. Cette femme explosa et donna naissance à des poissons ; l'autre se métamorphosa en cigales, libellules, papillons, insectes annonciateurs de l'été. Puis toutes les deux se transformèrent en rochers tournés l'un vers le soleil, l'autre vers la rivière. Le fils du chef, inconsolable, ramassa les plumes blanches que son amante s'était arrachées, les salit avec de la terre, les revêtit et disparut. On dit qu'il s'était changé en *urutaubi*, une petite espèce d'engoulevent.

Dans l'article qu'il consacre à l'Engoulevent (*urutau*), Teschauer reproduit un mythe guarani des bords de l'Uruguay qui paraît inverser le précédent[8]. Une fille de chef et un Indien étaient épris l'un de l'autre, mais les parents de la

demoiselle s'opposaient à cette union inégale. Un jour, la jeune fille disparut. On découvrit qu'elle s'était retirée dans les collines parmi les quadrupèdes et les oiseaux. On lui envoya ambassade sur ambassade pour la convaincre de revenir, mais en pure perte : le chagrin l'avait rendue sourde et insensible. Un sorcier déclara que seul un choc moral pourrait la tirer de sa léthargie. On annonça donc faussement à l'héroïne la mort de son amant. Elle sursauta et disparut, changée en engoulevent.

Les deux mythes traitent d'une union contrariée, là entre un fils de chef et une créature surnaturelle, ici entre une fille de chef et un homme du commun parfois même décrit comme un captif ou un étranger. Dans un cas l'héroïne, dans l'autre le héros se transforme en engoulevent quand elle ou lui apprend la mort ou constate la disparition de l'objet de ses vœux.

Lehmann-Nitsche recense ou résume plusieurs variantes du second mythe dans lesquelles l'héroïne changée en oiseau est associée à la lune et son amant au soleil. Cette double association semble en rapport avec la croyance, attestée dans le sud du Brésil, au Paraguay et dans le nord-ouest de l'Argentine, que l'Engoulevent endormi garde les yeux ouverts pour suivre du regard le cheminement du soleil. Bien que sans fondement, cette croyance offre un double intérêt. Elle étaye l'hypothèse que les deux mythes constituent des variantes inversées l'un de l'autre puisque le premier nomme une des femmes surnaturelles « Mère du soleil » (et l'autre « Mère des poissons »), tandis que le second transfère l'affinité solaire au partenaire masculin. En outre, ce lien des protagonistes avec les deux grands astres rapproche des mythes jivaro dont nous sommes parti et qui mettent le soleil et la lune en conflit au sujet d'une femme-engoulevent ; au lieu qu'ici, un autre conflit, cette fois avec des tiers, sépare un personnage solaire d'un personnage lunaire, lequel devient un engoulevent.

Je m'éloignerais trop de mon sujet si j'entreprenais de montrer comment les mythes jivaro relèvent, par ce biais, du cycle nord-américain de la dispute des astres auquel les quatrième et cinquième parties de *L'Origine des manières de table* furent consacrées. Pour fixer quelques repères, je rappellerai seulement que la plus importante version du mythe jivaro prend pour point de départ la querelle de deux maris, respectivement Soleil et Lune, au sujet de la même femme.

De leur côté, les versions les plus typiques du cycle nord-américain tournent autour d'un désaccord entre deux dieux masculins, eux aussi Soleil et Lune, sur les mérites respectifs de deux sortes de femmes : les humaines et les grenouilles. Dans les deux cas, cette dispute est à l'origine des taches de la lune. Dans la version du mythe jivaro qui fait Lune sœur du Soleil, elle se peint le visage en noir, d'où les taches. Quant aux mythes nord-américains sur la dispute des astres, ils racontent que pour se venger des railleries de Lune, l'épouse grenouille du Soleil, qui se révèle être une incapable, se fixa sur la poitrine de son beau-frère. On l'aperçoit toujours sous la forme des taches sombres qui maculent l'astre nocturne.

En Amérique du Sud et chez les Jivaro même, on repère des états intermédiaires qui rendent le rapprochement encore plus vraisemblable. Un mythe des Cavina de la Bolivie qui, comme les Jivaro, sont des subandins, prête à un homme une épouse Boa, aussi belle que travailleuse. Mais une femme Crapaud aimait aussi l'Indien ; jalouses l'une de l'autre, elles se battirent. Boa eut le dessous et retourna dans le lac dont elle était venue. Crapaud prit son apparence et se fit passer pour elle. Elle se montra toutefois si paresseuse et écervelée que l'homme ne fut pas dupe : il la tua et partit à la recherche de sa première épouse. Dans le même style, une variante du mythe jivaro recueillie par Wavrin attribue au Soleil plusieurs épouses de la race des grenouilles[9]. L'une d'elles se montra cuisinière si idiote que Soleil monta au ciel pour la fuir. Ce n'est donc pas seulement dans les langues européennes — *e.g.* « Crapaud-volant », *Frog-mouth*, *Nachtkröte* — qu'un batracien peut être une variante combinatoire de l'Engoulevent.

On voit aussi par là — et les *Mythologiques* s'attachaient déjà à le montrer — que les grands thèmes cosmologiques nord-américains resurgissent parfois en Amérique du Sud sous la forme d'une brouille domestique ; celle-ci offre, pourrait-on dire, l'image en miniature de conflits majeurs qui précédèrent la mise en ordre de l'univers[10].

★

Moins franchement étiologique que les versions Amorim et Teschauer ci-dessus résumées, un deuxième groupe de mythes met l'accent sur la jalousie et la mésentente conju-

gales. Cet aspect, déjà présent dans les mythes qu'on vient d'examiner, s'était dès le début imposé à notre attention.

D'abord la jalousie. Un mythe karaja examiné dans *Le Cru et le Cuit* (indexé M_{110}, p. 190) raconte qu'une nuit, l'aînée de deux sœurs admira et convoita l'étoile du soir. Le lendemain, l'étoile pénétra dans sa hutte sous l'apparence d'un vieillard voûté, ridé, aux cheveux blancs, qui se dit prêt à l'épouser. Elle le repoussa avec horreur. Prise de pitié, sa cadette accepta le vieillard pour mari. On découvrit le jour suivant que le corps de celui-ci n'était qu'une enveloppe dissimulant un beau jeune homme superbement paré, et qui savait faire pousser les plantes alimentaires encore inconnues des Indiens. Jalouse de la chance de sa cadette, honteuse de sa propre sottise, l'aînée se transforma en engoulevent au cri plaintif.

La désunion conjugale fait l'objet d'autres mythes. Pour les Arawak de la Guyane, l'Engoulevent est l'avatar d'une femme adultère dont l'enfant mourut pendant qu'elle fuyait son mari. Les Munducuru de langue tupi vivent sur le cours inférieur du Tapajoz ; ils racontent l'histoire d'un homme qui insistait pour que sa mère lui donnât la becquée comme à un oisillon. Il était marié, mais refusait obstinément la cuisine de sa femme. Intriguée, celle-ci l'espionna. Le spectacle qu'elle vit la révolta, elle ne voulut plus rien avoir à faire avec son mari. Celui-ci se changea en grand Engoulevent. Un autre mythe mundurucu parle d'un Indien qui, parti avec sa femme cueillir des fruits sauvages, s'éloigna peu à peu et disparut, changé en petit engoulevent (sa femme aussi, selon une autre version). Ces mythes combinent donc deux formes de mésentente conjugale et un trait que l'observation empirique permet d'attribuer aux engoulevents, je veux dire l'*oralité*. Car c'est la fixation orale du héros qui, dans le premier mythe, l'éloigne de sa femme et le rapproche de sa mère : l'une lui sert à dîner de façon ordinaire, l'autre accepte de lui donner la becquée. On tiendra donc pour significatif qu'un mythe des Tenetehara qui vivent dans le nord-ouest du Brésil (mais on connaît des variantes provenant des Tembé, des Kayapo, des Shipaia, des Cavina) ait pour héros un chasseur — d'engoulevents dans la version tembé — qui, rescapé d'aventures nombreuses, se jette dans les bras de sa mère et ne peut plus s'en détacher. Qu'on me pardonne une incursion dans une tout autre aire géographique : les Ainu de l'île de Hokkaido, la plus septentrionale du Japon, nomment

l'Engoulevent *habu-totto* ou *huchi-totto* d'après son cri qui, expliquent les mythes, signifie : « Mère ! Allaite-moi ! » ou bien « Grand-mère ! Nourris-moi ! ».

On débouche ainsi sur un troisième groupe de mythes qui mettent l'avidité et la gloutonnerie en position centrale. Lehmann-Nitsche a étudié quarante-trois versions, la plupart littéraires et très modernisées, d'un mythe quechua du nord-ouest de l'Argentine. Ce mythe joue sur l'homophonie du nom quechua de l'Engoulevent, *cacuy*, et de mots signifiant dans cette langue « Fais de la farine ! ». Une jeune femme d'une voracité peu commune mesurait parcimonieusement la nourriture à son frère, et elle lui ordonnait sans cesse de faire de la farine d'*algarrobo* (une légumineuse du genre *Prosopis*). Las de ces persécutions, le garçon fit un jour grimper sa sœur en haut d'un arbre sous prétexte qu'elle y trouverait une ruche pleine de miel. Après quoi il coupa les branches basses pour qu'elle ne puisse pas redescendre. Depuis lors on l'entend, changée en engoulevent, pousser son cri : « Fais de la farine ! Fais de la farine ! » d'où vient le nom de l'oiseau.

Si l'héroïne quechua est une femme qui prive son frère de nourriture, le héros d'un mythe kayapo est un méchant mari qui traite sa femme en esclave et lui refuse la viande et l'eau. Pendant la nuit, elle souffre cruellement de la soif. Elle voudrait profiter du sommeil de son mari pour sortir de la hutte et aller là où des grenouilles coassent, signe qu'il doit y avoir de l'eau ; mais elle craint que l'homme ne découvre son absence. Elle imagine donc de se couper en deux : le corps restera dans le lit conjugal et la tête, volant grâce à ses longs cheveux en guise d'ailes, pourra se désaltérer. Le mari se réveilla, comprit la ruse de sa femme et dispersa les braises du foyer. La tête ne put plus retrouver la demeure plongée dans l'obscurité. Elle vola toute la nuit à la recherche de son corps que le mari fit boucaner ; puis, poursuivant son vol, elle se changea en engoulevent*. On passe ainsi du motif du glouton ou de la gloutonne égoïste à celui de la décapitation.

Ici décapité, l'Engoulevent devient décapiteur dans un mythe timbira où l'oiseau tranche la tête d'un des deux héros culturels et la dépose sur la fourche d'un arbre auprès d'un

* Versions plus récentes dans B. Mindlin, *Tuparis e Tarupás*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1993, p. 106-107 ; *Moqueca de maridos*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1997, p. 133-134, 180-184. (Note de 2005-2006.)

nid d'abeilles. Un autre mythe, très répandu chez les Carib et les Arawak de la Guyane, relate qu'un chasseur de crabes terrestres surpris par la pluie se coiffa d'une calebasse enfoncée jusqu'aux yeux. Un mauvais esprit survint, admira le crâne lisse et poli du chasseur. Celui-ci proposa de le rendre aussi beau : il le scalpa. Plus tard les deux ennemis se rencontrèrent. L'esprit voulut se venger, l'Indien le persuada qu'il faisait erreur sur la personne. Après diverses péripéties, il réussit à lui écraser la tête sur un rocher plat. La cervelle s'éparpilla et chaque fragment devint un engoulevent. C'est pourquoi les Indiens redoutent ces oiseaux nés d'esprits de la brousse et prophètes de malheur.

Un autre genre d'éclatement, beaucoup moins dramatique, apparaît dans un mythe tukuna qui se rapporte au temps où les Indiens ne connaissaient ni le manioc doux ni le feu. Seule une vieille femme les possédait. Elle avait reçu le premier des fourmis, le second de son ami l'Engoulevent qui le tenait caché dans son bec. Les Indiens voulurent connaître le secret d'une si bonne cuisine. Ils questionnèrent la vieille, elle prétendit qu'elle cuisait ses galettes de manioc à la chaleur du soleil. Égayé par ce mensonge, l'Engoulevent éclata — mais de rire — et on aperçut les flammes qui sortaient de sa bouche. On la lui ouvrit de force pour prendre le feu. Les engoulevents ont depuis le bec largement fendu. On se souvient que les Indiens comparent souvent le large bec de l'engoulevent à une vulve (*supra*, p. 1084). Des mythes guyanais sur l'origine du feu de cuisine en font la possession exclusive d'une vieille qui le tenait caché dans son vagin.

Deux motifs — celui de la décapitation ou de l'éclatement d'une part, celui du feu d'autre part — tiennent donc une grande place dans la mythologie de l'Engoulevent. Cela ressort de façon plus nette encore chez les Ayoré du Chaco bolivien. Malheureusement, leurs mythes ne sont connus que par fragments et on ignore presque tout d'un cycle rituel dont on devine l'importance et où le rôle principal revient à l'Engoulevent. Au mois de mai, quand Arcturus se lève à l'est au coucher du soleil, les Ayoré proclament la « fermeture du monde ». C'est une période dangereuse : « Il ne pleuvra pas, la forêt sera sèche et brûlée. La plupart des petits oiseaux et des autres animaux disparaîtront. Les nuits seront souvent froides. » Ce « tabou de la forêt » dure pendant quatre mois, jusqu'à la pleine lune d'août qui est celle où l'Engoulevent recommence à chanter. Aussi guette-t-on

anxieusement son cri qui annonce la « réouverture du monde ». Dès qu'on l'entend, les hommes et les femmes se séparent. On noie les foyers et on allume le feu nouveau. Les hommes font à l'Engoulevent des offrandes d'arachides, de maïs, de gourdes et de haricots pour qu'il leur évite la famine pendant l'année. Ils partent recueillir du miel sauvage qu'ils enterrent, aussi en guise d'offrande à l'oiseau et pour qu'il leur procure le miel en abondance. Pendant un jour et une nuit les hommes ne mangent ni ne boivent. De leur côté, les femmes tissent des ceintures de fibres teintes en rouge destinées à leurs maris ou à leurs amants. Au retour de la collecte de miel, les vieillards fouettent les hommes pour écarter d'eux les mauvais esprits. Le matin suivant, la nouvelle année est ouverte et les hommes rejoignent leurs épouses. Bientôt les pluies arrivent, la forêt reverdit, les animaux se montrent et on fait les plantations.

Que, pour les Ayoré, l'Engoulevent soit le maître du miel rappelle le mythe quechua de la femme avide de miel changée en cet oiseau. À quoi il faut ajouter qu'en Argentine, dans la province de Catamarca, le cri de l'engoulevent est signe qu'une ruche d'abeilles sauvages n'est pas loin. À propos du jeûne rigoureux imposé aux hommes, on se souviendra du héros ou de l'héroïne privés de nourriture et de boisson dans les mythes quechua et kayapo. Maître du miel, l'Engoulevent l'est aussi des fièvres, des convulsions et autres maladies, des pluies torrentielles et du feu destructeur. Les Ayoré se le représentent comme une divinité féminine, jalouse et tracassière, qui ne tolère pas, entre autres, qu'on ait du poil sur le visage et que la viande montre la moindre trace de sang frais. Pour lui complaire, on fait cuire le gibier avant de le vider. On espère la venue de la déesse qui met un terme à la saison sèche et prélude au grand renouveau ; mais on la craint aussi parce qu'elle appartient au monde des morts et qu'elle est leur messagère.

Les mythes font de l'Engoulevent Assoojna (Asohsná, Asoná) tantôt un homme, tantôt une femme ; en ce dernier cas épouse de Potatai qui est un Engoulevent d'une autre espèce. Comme femme, Assoojna réduisit un jour une pierre en éclats qu'elle lança sur des serviteurs paresseux. Les éclats changés en feu tuèrent les fautifs et pénétrèrent dans les arbres de la forêt d'où on l'extrait aujourd'hui : les engins servant à faire le feu par giration consistent en deux pièces de bois. Les parents des serviteurs morts voulurent

les venger, Assoojna et Potatai se cachèrent. Leurs enfants qui étaient des iguanes, ne sachant où trouver leurs géniteurs, furent réduits à voler la nourriture : « C'est pourquoi les Ayoré sont voleurs. » Les enfants découvrirent enfin leur père blotti dans l'herbe haute et leur mère terrée dans un trou, raison pour laquelle les engoulevents se cachent pendant le jour.

Sous son aspect masculin, Assoojna lance aussi des éclats de pierre enflammés mais contre des ennemis. Ceux qui ne périrent pas par le feu souffrirent des fièvres dont meurent aujourd'hui les Indiens. D'autres maladies — en somme, tous les facteurs qui écourtent la vie humaine — apparurent à la suite d'une inondation qui rendit malsain le séjour d'abord choisi par les survivants. Ils s'établirent finalement en terrain sec, mais leurs descendants continuent d'être exposés aux mêmes maux.

Suivant une troisième version du même mythe, Assoojna et Potatai, qui étaient alors des Ayoré, menacés par des ennemis, se cachèrent dans la terre. Avertis par leur fils l'Iguane que les ennemis s'approchaient, ils montèrent tous les trois au ciel. Assoojna fit pleuvoir pour effacer leurs traces. Elle et son mari se changèrent en engoulevents d'espèces différentes.

Toutes ces versions d'un mythe associé à un cycle rituel grandiose où l'Engoulevent, divinité majeure, assume une fonction cosmique, semblent à mille lieues des mesquines querelles de ménage auxquelles d'autres tribus sud-américaines font remonter l'origine de cet oiseau. Et pourtant, ces histoires existent aussi chez les Ayoré sous forme de série parallèle. En voici deux exemples. D'après un mythe, Assoojna était jadis une femme ayoré que son mari tua à coups de bâton. C'est pour cette raison qu'elle revient aujourd'hui et cause des maladies aux Indiens. D'après une autre version, Assoojna, qui était la plus belle fille de la tribu, s'éprit du fils d'un chef étranger et l'épousa. Contrairement à la règle de résidence matrilocale en vigueur, le père du mari exigea que le jeune couple habitât chez lui. La belle-mère, jalouse, maltraita Assoojna et réussit même à détacher d'elle son fils. De désespoir Assoojna se suicida, son esprit devint l'Engoulevent qui revient chaque année pour châtier ses persécuteurs. Nous revoici très près des versions Amorim et Teschauer (*supra*, p. 1086-1087). Les mythes sud-américains à Engoulevent nous étaient d'abord apparus si hétéroclites

que nous étions embarrassé pour les classer. En fait, on passe par transition des uns aux autres ; il existe entre eux une continuité.

CHAPITRE IV

Four du potier et feu de cuisine. L'Engoulevent et la poterie : théorie du Fournier. Mythes du Chaco et d'ailleurs. Application de la formule canonique.

Mieux illustré par des mythes nord-américains, le motif de l'éclatement — cervelle éclatée, éclats de rire, pierre en éclats — sera laissé provisoirement de côté. Considérons les autres aspects. Parti de mythes jivaro qui construisent un triangle : jalousie, poterie, Engoulevent, j'ai montré que dans la pensée des Indiens sud-américains, une connexion existe entre la poterie et la jalousie d'une part, la jalousie et l'Engoulevent de l'autre. La première connexion résulte du fait que les théories indigènes de la poterie les plus élaborées (mais présentes ailleurs sous forme d'ébauche ou de vestige) voient dans cette industrie l'enjeu d'un conflit entre des puissances célestes : les Oiseaux-Tonnerres, et des puissances chthoniennes ou plus précisément subaquatiques : les Grands Serpents.

Des quatre volumes des *Mythologiques*, il résultait qu'un paradigme commun aux mythes des deux Amériques consiste dans un combat entre humains et non-humains pour la possession du feu de cuisine. C'est ce que j'appelais dans *L'Homme nu* le « mythe unique ». Comme la cuisine, la poterie suppose l'emploi du feu : les récipients d'argile doivent être cuits. Mais entre les deux feux la pensée indienne fait une double différence. En premier lieu, les humains durent conquérir le feu de cuisine soit sur des animaux représentant la nature opposée à la culture, soit sur le peuple d'en haut ; dans ce dernier cas, des terriens encore à l'état de nature s'opposent à des célestes surnaturels. Par contre, quand la poterie est en jeu les humains ne s'identifient pas avec l'un des deux camps en présence. Placés *entre* les Serpents et les Oiseaux, ils sont plutôt les témoins d'un combat livré en dehors d'eux. D'acteurs responsables et doués d'initiative ils deviennent des bénéficiaires passifs ou des victimes. En

mettant les choses au mieux, ils sont les protégés, les associés ou les complices d'un des deux camps.

En second lieu, à une exception près que je vais discuter, tous les mythes sur l'origine du feu de cuisine concordent entre eux — et aussi, faut-il ajouter, avec les données de l'expérience — sur un point. Pour les humains, le feu fut difficile à conquérir, mais une fois l'opération réussie, il leur est définitivement acquis. Au contraire, la possession et l'usage de la poterie sont perpétuellement remis en cause, car la rivalité entre les puissances d'en haut et celles d'en bas n'a pas de fin. Si modeste que soit le rôle imparti aux humains dans le conflit cosmique, l'esprit de jalousie qui anime les puissances affrontées les contamine. Aussi la poterie fait-elle l'objet d'innombrables pratiques rituelles, précautionneuses et tatillonnes. Les dispositions morales des artisans s'en ressentent.

Les mythes du Chaco viennent indirectement à l'appui de ces considérations. Provenance d'autant plus significative que la théorie de la poterie ci-dessus esquissée se fonde surtout sur des mythes nord-américains (*supra*, p. 1076-1081) et que selon Métraux, qui connaissait bien le Chaco, des analogies frappantes existent entre les mythes de cette région de l'hémisphère austral et ceux de l'hémisphère boréal[1]. « Il est probable, écrivait-il, que [...] les Indiens du Chaco représentent une ancienne population qui, jusqu'à une époque récente, a préservé maints traits d'une culture très archaïque. Dans des temps reculés, celle-ci pourrait avoir été commune à des tribus primitives des deux Amériques. » Ces ressemblances culturelles se doublent d'ailleurs de ressemblances physiques.

Or on retrouve chez plusieurs peuples du Chaco : Chané, Choroti, Lengua, Ashluslay (et aussi chez les Guarani du Paraguay et les Apapocuva de langue tupi, dans le sud du Brésil), la croyance nord-américaine que des oiseaux surnaturels causent le tonnerre. Les Ashluslay vont plus loin : ils disent que le feu de cuisine était jadis la propriété exclusive des Oiseaux-Tonnerres et que ceux-ci jalousent tellement les humains d'avoir percé leur secret qu'ils sont devenus leurs pires ennemis. Par conséquent, dans ce cas très particulier où les Oiseaux-Tonnerres jouent, vis-à-vis du feu de cuisine, le rôle hostile que les mythes sur l'origine de la poterie leur attribuent en général, le feu domestique remplace la poterie comme enjeu disputé. L'attraction d'un groupe de

mythes sur l'autre peut aussi s'exercer en sens inverse. Lors d'une rencontre à Berkeley, M. Thor Anderson a bien voulu me communiquer un mythe recueilli par lui au Mexique[2]. Jadis, racontent les Indiens Chamula, le jaguar terrorisait les humains car il était invulnérable à leurs armes. Dès qu'il sentait l'odeur de viande rôtie, il se ruait sur la maison d'où elle venait et dévorait tous les habitants. Mais aujourd'hui, grâce au Seigneur qui créa la marmite de terre pour le bien des humains, le jaguar ne peut plus sentir l'odeur de viande rôtie.

Au lieu donc que les humains obtiennent le feu *du* jaguar comme le narrent tant de mythes sud-américains, ici ils le possèdent déjà ; et c'est la poterie qu'ils obtiennent *contre* le jaguar, avec la même conséquence que, renvoyé dans les deux cas du côté de la nature, désormais le jaguar mangera cru. L'existence de ces formes intermédiaires confirme le parallélisme entre les mythes sur l'origine du feu de cuisine et ceux sur l'origine de la poterie.

★

La deuxième connexion — celle entre jalousie et Engoulevent — soulève moins de difficultés. Elle résulte comme je l'ai dit d'une déduction empirique qui impute à l'oiseau une nature chagrine et un appétit avide en raison de sa vie solitaire, de ses mœurs nocturnes, de son cri lugubre et de son large bec qui lui permet d'engloutir de grosses proies.

À ce stade, toutefois, la démonstration reste incomplète. Si les trois termes forment système, il faut qu'ils soient unis deux à deux. On a établi que, chacun pour son compte, l'Engoulevent et la poterie ont un rapport avec la jalousie. Mais quel rapport existe entre la poterie et l'Engoulevent ?

Ici se pose un problème sur lequel il convient de s'arrêter, car sa solution met en jeu certains principes fondamentaux de l'analyse structurale des mythes. Pour démontrer la connexion entre l'Engoulevent et la poterie, nous devrons recourir à un oiseau qui ne tient aucune place dans les mythes considérés jusqu'à présent. La démarche sera pourtant rendue légitime pour deux raisons. D'une part cet oiseau figure dans d'autres mythes dont on pourra montrer qu'ils sont avec les premiers en rapport de transformation. Ces nouveaux mythes s'articulent avec ceux à Engoulevent d'un point de vue non seulement logique, mais aussi géographique : ils proviennent du

Chaco où vivent les Ayoré dans les rites et les mythes desquels l'Engoulevent joue un rôle inégalé. D'autre part les mœurs de l'oiseau, telles que les rapportent les voyageurs et les zoologistes, contrastent à plusieurs égards avec celles de l'Engoulevent. En somme, je me propose de soumettre deux oiseaux et les mythes qui les concernent à un traitement du type de celui que, dans *La Voie des masques*, j'appliquais à deux masques et aux mythes qui se rapportent à chacun d'eux[3].

Cet oiseau, que nous n'avons pas encore rencontré, est le fournier de la sous-famille des furnariinés qui compte cinq genres. Les six espèces du genre *Furnarius* qui nous intéressent ici se rencontrent surtout de l'Argentine au sud du Brésil, mais elles s'étendent jusqu'au Mexique. Or, les mœurs du Fournier sont en opposition diamétrale avec celles de l'Engoulevent.

L'Engoulevent, affirment les mythes, pousse son cri seulement pendant quelques mois de l'année, la nuit, surtout quand il y a de la lune. Le Fournier, lui, est prodigieusement loquace. Il semble même, dit Brehm citant Burmeister, voyageur du XIXe siècle, « prendre plaisir à couper les conversations ; ils [les Fourniers] se mettent à crier dès que, marchant ensemble, deux personnes s'arrêtent pour parler. Cela m'est souvent arrivé dans le jardin de mon ami le Dr Lund[4]. Souvent, quand les oiseaux commençaient à crier : “Laissez-les achever, me disait mon hôte ; en leur présence, nous n'obtiendrons jamais la parole” ».

L'Engoulevent, ai-je déjà noté, ne fait pas de nid ; il pond deux œufs à même le sol ou sur une pierre. Seul moyen de les protéger : la mère volette au-dessus d'eux ; si un homme ou un animal s'approche, elle feint d'avoir une aile brisée et de tomber à quelque distance pour attirer l'intrus loin des œufs ou de ses petits. Au contraire, le Fournier — appelé par les paysans brésiliens *João de Barro*, *Maria de Barro*, « Jean » ou « Marie de Glaise » ou encore *Pedreiro*, « le Maçon » — construit sur une branche un nid d'argile remarquable par la taille et l'exécution. Il comprend une antichambre et une alcôve séparées par une cloison. C'est dans l'alcôve tapissée d'herbes sèches, de plumes et de poils que la femelle pond ses œufs.

Enfin, les mythes associent l'Engoulevent et la jalousie conjugale. Plus précisément, cet oiseau figure au premier rang de mythes qui ont pour thème la séparation ou l'éloi-

gnement des sexes causé soit par la jalousie entre hommes au sujet de la même femme, soit par la jalousie d'un amant ou d'une amante éconduit(e), soit par l'impossibilité où sont mis deux amants de s'unir, ou par la mésentente conjugale. Même dans des mythes qui font de l'Engoulevent l'auteur ou le résultat d'une décapitation, les motifs précédents ne sont pas complètement absents : la décapitation entraîne elle aussi une séparation. Comme le couple désuni, la tête ou le corps détaché l'un de l'autre souffre de la perte de l'autre partie.

Ces motifs sont en complète opposition avec tout ce qu'on sait des mœurs du Fournier. Chez ces oiseaux, le mari et la femme collaborent à la construction de ce chef-d'œuvre qu'est leur nid, lequel, souligne Brehm, « diffère considérablement de celui de tous les autres oiseaux ». Surtout le Fournier — qui aime voisiner avec les humains, à la différence aussi de l'Engoulevent — ne cesse de converser avec sa femelle. Écoutons Ihering, remarquable observateur[5] : « Le mâle pousse un cri et la femelle lui répond immédiatement un demi-ton plus bas ; ainsi se succèdent en alternance les deux sons d'une durée toujours égale, mais avec une telle rapidité, une si grande précision de rythme qu'on est rempli d'admiration, surtout quand on pense au mal que nous autres hommes aurions pour apprendre ce genre d'exercice musical dans un mouvement prestissimo. Un musicien professionnel qui écoutait en ma compagnie un ménage de *João de Barro* admirait particulièrement l'exactitude avec laquelle entrait la deuxième voix sans aucun signal préalable du premier exécutant. Les musiciens humains ont besoin que le chef d'orchestre leur donne une indication avec sa baguette, tandis que ces oiseaux paraissent se répondre automatiquement et à l'instant même, malgré la distance qui les sépare. » Comment les Indiens, témoins de tant de zèle, n'y verraient-ils pas ce qu'il est effectivement, la preuve d'un couple bien accordé, aux antipodes de ces autres couples illustrés par les mythes dont un des membres, ou un tiers instigateur de brouille conjugale, est ou devient un Engoulevent ?

Bien qu'on tienne au Brésil le Fournier pour un oiseau sacré, les mythes qui le concernent sont peu nombreux. Ils proviennent surtout du Chaco et une inspection rapide suffit à convaincre qu'ils entretiennent un rapport de transformation avec — non loin de là — les mythes ayoré examinés au précédent chapitre dont le héros ou l'héroïne est l'Engoulevent. On se souvient que dans ces mythes, Engoulevent

tantôt homme, tantôt femme, déchaîne un feu destructeur contre des serviteurs désobéissants ou contre des ennemis. Ce feu risque d'exterminer toute la population ; une fois le danger passé, les survivants fondent un nouvel établissement.

Des formes inversées plus ou moins reconnaissables de ce mythe existent chez les Toba, les Mocovi, les Tumerehã, les Mataco… Comparées aux versions ayoré, celles des Mataco offrent un intérêt particulier. Au lieu que les auteurs du feu soient les protagonistes, et leurs victimes des comparses, chez les Mataco c'est l'inverse. Jadis, disent-ils, du temps que les humains et les animaux ne constituaient pas des familles zoologiques distinctes, au bout du monde flambait un feu inextinguible sur lequel d'énormes marmites pleines de nourriture cuisaient jour et nuit. Une autre version remplace ce dispositif par un peuple de géants faits de feu. Dans les deux cas, ceux qui voulaient s'approcher du feu ou des hommes-feu devaient prendre des précautions spéciales : soit qu'« il ne faille jamais parler des prairies d'herbe haute, car le feu entendrait et se répandrait partout », soit que, les géants de feu étant très susceptibles, « on doive se garder en entrant dans leur pays de faire le moindre bruit, de parler ou de rire ».

Cette dernière version rapporte que le peuple animal, ancêtre des Indiens, rendit un jour visite aux géants de feu. Le Fournier qui aimait à rire (nous savons que c'est un oiseau enjoué) ne put se contraindre devant le spectacle qu'offraient les enfants des géants : ils se tenaient accroupis devant les maisons, et des flammes leur sortaient du derrière. Les enfants allèrent se plaindre à leurs parents. Alors, les géants de feu embrasèrent le monde. La terre fut entièrement brûlée, il n'y avait plus d'arbres. Un petit oiseau qui s'était caché dans un trou réussit par son chant à les faire repousser.

Une version toba explique que les Indiens se protégèrent du feu en creusant une grande fosse tapissée d'argile où ils se tinrent pendant trois jours et trois nuits, privés de nourriture. Ce refuge évoque le nid du Fournier ; peut-être aussi des croyances relatives aux débuts de la poterie. C'est en effet de cette façon qu'en Amérique du Nord quelques peuples algonkin (Blackfoot et autres) prétendent qu'ils faisaient jadis une poterie fragile et grossière depuis longtemps disparue.

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il est clair que par l'inversion des camps en présence et d'autres détails (feu

dans les arbres, arbres dans le feu ; auteurs ou victimes du feu réfugiés dans un trou, etc.) les mythes mataco et toba dont le principal personnage est le Fournier offrent une image en miroir des mythes ayoré qui ont l'Engoulevent pour héroïne ou héros.

Ce n'est pas tout. Responsable par son rire de la grande conflagration, le Fournier du mythe mataco inverse aussi l'Engoulevent d'un mythe tukuna (*supra*, p. 1091) suivant lequel les humains purent s'emparer du feu caché dans la bouche de l'oiseau parce que celui-ci se trahit en riant. Dans un cas, le feu caché est exposé au grand jour ; dans l'autre, un feu qui n'est que trop visible provoque le rire du Fournier alors qu'il eût dû faire comme si ce feu lui était caché. Enfin, le feu de cuisine, qui est un feu constructeur, sort de l'Engoulevent par la bouche, orifice antérieur et supérieur. Le feu destructeur s'échappe des petits géants par l'anus, orifice postérieur et inférieur. En dépit de la distance qui sépare les Mataco des Tukuna, les deux mythes se font pendant.

Plus près des Mataco et surtout des Ayoré, un autre mythe qui a le Fournier pour héros appartient aux anciens Mojo de la Bolivie orientale. Le dieu glouton Moconomoco, « Père des hommes », avait mangé toutes les graines et s'était ensuite noyé, laissant les Indiens en proie à la famine. L'Aigle leur indiqua l'endroit où le cadavre du dieu gisait dans la rivière. On le tira de l'eau, le Fournier creva l'estomac et on récupéra les graines. Comme oiseau salvateur et nourrisseur, ici encore le Fournier s'oppose à l'Engoulevent, oiseau avide et glouton (auquel est donc congru le dieu Moconomoco), qui, dans des mythes déjà passés en revue, prive ses proches de nourriture et de boisson.

Les Cashinawa vivent beaucoup plus au nord, mais ils appartiennent à la famille linguistique pano à laquelle certains auteurs rattachent aussi les Mataco. Comme les Ayoré, ils associent la grande conflagration et la durée abrégée de la vie humaine. En outre ils décrivent cette conflagration dans les mêmes termes que les Mataco : tous les arbres furent réduits en cendres, c'est là son effet principal, le seul ou presque qu'évoquent les deux récits. Ces ressemblances ne sont pas sans intérêt pour reconstituer l'histoire culturelle des régions subandines tout le long desquelles on repère l'avancée des peuples de langue pano. Or, les Cashinawa attribuent eux aussi un grand rôle au Fournier : au temps où leurs ancêtres menaient une vie primitive, couchant à la belle

étoile et ne mangeant que du grillé, le Fournier leur apprit à construire des habitations et à faire de la poterie. Aussi vénèrent-ils l'oiseau qu'ils s'interdisent de tuer.

★

Après avoir montré que dans un important groupe de mythes jivaro, la jalousie, la poterie et l'Engoulevent forment système, je m'en suis demandé la raison. Procédant par étapes, j'ai d'abord établi un lien entre poterie et jalousie, ensuite entre jalousie et Engoulevent. Restait, pour clore le système, à relier la poterie et l'Engoulevent.

Les considérations qui précèdent sur le Fournier incitent à penser — et le mythe cashinawa sur l'origine de la poterie confirme — qu'un lien existe bien entre les deux termes. Mais ce lien se noue indirectement, par l'intermédiaire d'un oiseau que ses mœurs observables et les mythes qui le concernent mettent en corrélation et opposition avec l'Engoulevent : car cet oiseau, en qui s'inversent toutes les valences sémantiques de l'autre, ramène directement à la poterie.

La démarche est-elle légitime ? Il faut encore le prouver, car je propose de boucler un cycle de transformations au moyen d'un état qui n'est pas donné dans les mythes illustrant les autres états.

Mais peut-on dire que de ces mythes, le Fournier soit véritablement absent ? Même s'il habite principalement une vaste zone méridionale incluant le Chaco d'où proviennent la plupart des mythes où il figure, on le rencontre souvent ailleurs en Amérique du Sud. Le mythe cashinawa n'est qu'un exemple du caractère sacré qu'on attribue au Fournier dans l'ensemble du Brésil. L'oiseau vit volontiers à proximité immédiate des établissements humains, la matière, les dimensions, la perfection de son nid retiennent l'attention : « Quand on franchit les hautes chaînes de montagnes qui séparent, au Brésil, les grandes forêts côtières des prairies des *campos* [...] partout, le long de la route, sur les grands arbres isolés, au voisinage des habitations, on aperçoit sur les fortes branches horizontales de gros amas de terre en forme de melons bombés de tous les côtés. Leur aspect a quelque chose d'extraordinaire. On croirait voir des termitières [...]. » Nul doute que les Fourniers fussent présents à la pensée des Indiens même quand ils ne parlaient pas d'eux. Et leurs mœurs, j'en ai donné des preuves, ne pou-

vaient manquer d'être perçues en opposition avec celles des Engoulevents.

Toutefois, une difficulté d'une autre nature subsiste. Dans ce qui précède, j'ai postulé l'existence d'une transformation en cinq états :

femme → *jalousie* → *poterie* → *engoulevent* → *fournier*

D'un point de vue formel, quelque chose gêne dans cette séquence : en fin de parcours un oiseau succède à un oiseau. Alors que les quatre premiers états sont hétérogènes, les deux derniers sont homogènes. Sous ce rapport ils paraissent donc redondants (pour un problème du même type, *cf. Du miel aux cendres*, p. 220-222). Cette redondance disparaîtrait si les positions logiques occupées par les deux oiseaux dans le système étaient elles-mêmes hétérogènes. Or c'est ce qui ressort immédiatement d'une formule que j'ai énoncée en 1955 et que je qualifiais alors de « canonique » parce que, disais-je, elle permet de représenter toute transformation mythique.

Au départ, le problème posé par les mythes jivaro se présentait comme suit : quel rapport y a-t-il entre l'Engoulevent qui « fonctionne » comme un oiseau jaloux ou cause de jalousie, et une femme qui reçoit pour fonction d'expliquer l'origine de la poterie ? Soit :

$$F_{jalousie}\text{(Engoulevent)} : F_{potière}\text{(Femme)} :: \ ?$$

Fonction négative, remarquons-le : les humains n'obtiennent l'argile que parce qu'elle-même la perd et meurt en tant qu'humaine pour se changer en l'oiseau dont elle portait seulement le nom.

Et voici la solution à laquelle conduit notre démarche :

$$F_{jalousie}\text{(Engoulevent)} : F_{potière}\text{(Femme)} :: F_{jalousie}\text{(Femme)} : F_{Engoulevent\text{-}1}\text{(potière)}$$

Autrement dit, la fonction « jalouse » de l'Engoulevent est à la fonction « potière » de la femme comme la fonction « jalouse » de la femme est à la fonction « Engoulevent inversé » de la potière. Expliquons.

Pour qu'à la façon du mythe jivaro on puisse mettre en

rapport une humaine et un oiseau d'une part, la jalousie et la poterie d'autre part, il faut : 1) qu'une congruence apparaisse entre l'humaine et l'oiseau sous le rapport de la jalousie ; 2) que le registre des oiseaux comporte un terme congru à la poterie. Le Fournier satisfait à cette dernière exigence ; il est donc légitime de l'introduire dans le système à la condition — ce que font les mythes — de reconnaître en lui un « Engoulevent inversé ». En effet les mythes à Fournier sont la transformation inverse des mythes à Engoulevent.

La fonction « jalousie » de l'Engoulevent relève, je l'ai montré, de ce que j'ai appelé ailleurs une déduction empirique : interprétation anthropomorphique de l'anatomie et des mœurs observables de cet oiseau. Quant au Fournier, il ne peut jouer le rôle de terme puisqu'il ne figure pas comme tel dans les mythes à Engoulevent. Il est présent comme terme seulement dans des mythes qui les inversent. Mais son emploi à titre de fonction vérifie le système des équivalences, par transformation en déduction empirique de ce qui n'était au départ qu'une déduction transcendantale (que l'Engoulevent puisse, comme l'affirme le mythe, être à l'origine de la poterie) : au regard de l'expérience, le Fournier est un maître potier comme, au regard de l'expérience, l'Engoulevent est un oiseau jaloux.

Le passage s'accompagne sur le plan rhétorique d'une transformation comparable à celle d'une fonction en terme : une création surnaturelle qui n'était Engoulevent que de nom, c'est-à-dire au sens figuré, devient cet oiseau au sens propre quand, en disparaissant physiquement, elle livre aux humains l'argile, matière première de la poterie que *sub specie naturae*, son contraire demeure seul capable de façonner.

CHAPITRE V

Les mythes à Engoulevent en Amérique du Nord. Les trois thèmes repérés en Amérique du Sud s'y retrouvent. Celui de l'éclatement illustré par l'histoire du rocher mouvant ; elle ramène à la mésentente conjugale et à la jalousie.

Représentés en Amérique du Sud par soixante à soixante-dix espèces, les engoulevents n'en comptent que six en Amérique du Nord qui ne recouvrent pas exactement celles que

nous avons déjà rencontrées. Le genre *Nyctibius* tient la première place sous les tropiques, mais il ne remonte pas plus haut que le sud du Texas. En Amérique du Nord, ce sont les genres *Caprimulgus* (à queue arrondie) et *Chordeiles* (à queue fourchue) qui prédominent. En général, les langues indigènes distinguent les deux genres. Les traductions anglaises des mythes rendent le plus souvent le premier par *Whippoorwill*, le second par *Nighthawk* ou *Bullbat.*

Malgré cette répartition très inégale des engoulevents entre les deux hémisphères et bien que l'espèce *Chordeiles minor* soit la seule répandue dans tout l'hémisphère Nord, zones arctique et subarctique exceptées (la distribution de *Caprimulgus vociferus* se limite à la moitié est des États-Unis ; dans la moitié ouest *Phalaenoptilus nuttallii*, dit Poorwill en anglais, le remplace), les mythes à Engoulevent provenant des deux Amériques offrent une homogénéité remarquable : preuve supplémentaire à l'appui de la thèse défendue dans les *Mythologiques* que la mythologie américaine est une. Diversement illustrés, nous allons en effet retrouver en Amérique du Nord tous les motifs que l'analyse des mythes sud-américains avait permis de dégager.

Comme les Indiens de la Guyane, des peuples d'Amérique du Nord, différents entre eux par la langue et la culture, sont d'accord pour voir dans les engoulevents des paresseux : ces oiseaux ne construisent pas de nid et pondent à

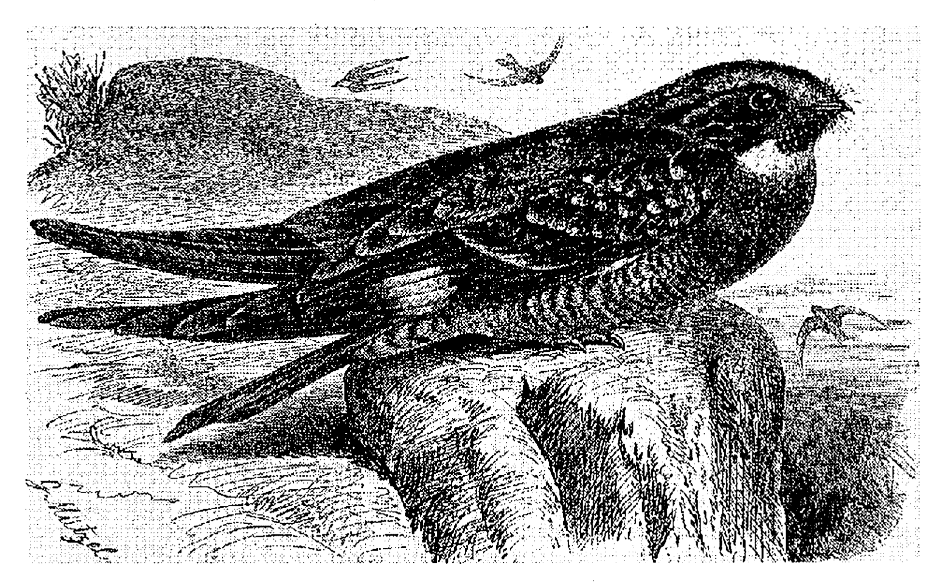


Fig. 2. *L'engoulevent nord-américain* Chordeiles minor *(d'après Brehm, 1891, vol. II, p. 227).*

même le sol ou sur des pierres*. C'est, on s'en souvient, en partie à cause de cette singularité que les mythes sud-américains opposent le Fournier à l'Engoulevent.

Les Penobscot du Maine désignent *Caprimulgus* d'un mot : *wi'pule'su* (attesté sous des formes voisines dans d'autres langues septentrionales de la famille algonkin : malecite, saint-Francis, micmac, etc.). L'étymologie populaire le dérive de *li'puli*, « Éjacule ! », contrepartie du rapprochement, fréquent en Amérique du Sud, de la bouche de l'engoulevent et de la vulve. Quant à eux, les Penobscot reconnaissent leur mot pour « vulve » dans le cri de la perdrix, oiseau de mauvais augure annonciateur de mort comme l'engoulevent.

Dans la région des Grands Lacs, les Menomini, aussi membres de la famille linguistique algonkin, croient que la mort d'un engoulevent frappé accidentellement par un chasseur présagerait un danger imminent. Mais si, l'entendant crier, on réussit à pointer le doigt vers l'endroit exact où il se trouve, l'oiseau se tait et s'en va. Les Omaha et les Dakota, Indiens des Plaines qui appartiennent à la famille linguistique siouan, disent qu'un engoulevent interpellé par un humain annonce une mort prochaine s'il cesse de crier, une longue vie s'il continue. Les Cherokee orientaux, lointains parents des Iroquois par la langue, ne tuent ni ne mangent les engoulevents. Ils redoutent ces oiseaux et même les haïssent, car leur cri est un mauvais présage et les sorciers empruntent souvent cette apparence pour commettre leurs forfaits.

On a vu que les Indiens sud-américains établissent eux aussi un lien entre l'Engoulevent et la mort, mais non sans une certaine ambiguïté : les Tupi de la côte donnaient à l'Engoulevent une connotation positive (*supra*, p. 1083). Positive aussi, jusqu'à un certain point, pourrait avoir été la connotation de l'Engoulevent comme conducteur de la quête initiatique chez les Iroquois ; et chez les Fox de langue algonkin, voisins des Menomini, ainsi que chez les Hopi et les Zuni du sud-ouest des États-Unis, si l'on en juge par la place que leurs rites font à l'oiseau lui-même ou à ses plumes.

* À quoi il faut ajouter que le Poorwill (*Phalaenoptilus*), appelé « le Dormeur » par les Hopi, est un oiseau hibernant, au moins dans le sud-ouest des États-Unis.

Enfin, j'ai signalé dans les mythes jivaro une transformation : *épouse lune → épouse engoulevent → épouse grenouille.* Or les Indiens Ute du Grand Bassin voient dans l'Engoulevent une divinité nocturne que le Conseil des dieux chargea de transformer la Grenouille en lune.

★

Un mythe dont la distribution paraît restreinte au centre et au nord de la Californie (Maidu, Achomawi, Modoc) traite de l'origine de l'Engoulevent. Le texte anglais de la version maidu que je vais suivre l'appelle *Nighthawk* (les autres simplement *Hawk*). Jadis, un Indien envoya ses deux filles épouser un grand chasseur. Elles reconnaîtront sa demeure aux peaux d'ours pendues devant sa porte. Mais, ajoute-t-il, qu'elles ne se trompent pas de maison, car en face habite Engoulevent, un fainéant, un bon à rien. Les filles se mettent en route, Engoulevent les voit de loin et s'empare des peaux d'ours qu'il accroche devant son logis. Les filles y entrent donc et passent la nuit avec lui. Le lendemain seulement elles découvrent leur erreur, car le bon chasseur revenu dans l'intervalle a repris ses fourrures. Les filles changent aussitôt de domicile.

Furieux d'avoir perdu ses épouses, Engoulevent suscite une tempête. Il pleut sans arrêt, tout le pays est inondé, l'eau envahit les maisons. Cela dure jusqu'à ce que le nouveau mari tranche la tête du coupable : « Ce méchant Engoulevent, pris de colère à cause des femmes, a causé un déluge. » Et s'adressant à lui : « Voici ce que tu seras désormais, quelqu'un qui ne troublera plus les humains. Tu es Engoulevent, tu seras un oiseau incapable de faire rien qui vaille. Et ce monde sera tel qu'en mentant aux femmes, les hommes réussiront à se faire agréer pour maris. » La version achomawi propose une morale différente : en décapitant l'auteur du déluge on créa le droit de tuer les mauvais chamans.

La version provenant des Modoc offre des aspects déconcertants. Elle dérive manifestement des précédentes mais semble remplacer l'Engoulevement par un petit Falconidé (à supposer que les termes modoc soient les équivalents exacts de ceux de leurs voisins klamath, pour lesquels on dispose de grammaires et de lexiques plus complets). Pourtant, cette version souligne avec une vigueur particulière les traits que

les mythes sud-américains attribuent à l'Engoulevement. Qu'on en juge.

Il faut d'abord noter que pour les Modoc, le faucon incarne un esprit surnaturel au tempérament avide, remarquable par sa ténacité. Or, le personnage principal du mythe en question se nomme Faucon. C'est un chasseur incapable qui, quand on l'invite, se gave de viande sans rien rapporter aux siens. Les autres chasseurs s'amusent à lui faire ouvrir la bouche et à y enfourner des morceaux de gibier, surtout des abats qu'eux-mêmes dédaignent. Ce personnage grotesque et méprisé réussit un jour à duper deux sœurs que leur mère avait envoyées à son village pour épouser Aigle, un grand chasseur. Faucon se fit passer pour celui-ci en planant très haut dans le ciel mais faillit succomber à cet exercice. Et comme il n'avait pas de quoi nourrir ses épouses, il coupait la chair de ses jambes et leur rapportait cette maigre pitance qu'elles trouvaient exécrable. Elles le surveillèrent, le virent en train de se faire gaver par les chasseurs, comprirent leur erreur et se transportèrent chez le bon mari.

Aigle et Faucon avaient chacun quatre frères. Un combat s'engage entre les deux camps. Les Aigles triomphent de leurs adversaires, décapitent l'imposteur et lancent sa tête au ciel. On avait défendu aux femmes de regarder. Elles désobéissent, la tête retombe, tuant les Aigles. Les femmes ont désormais la tête pour mari. L'aînée se résigne à la transporter dans sa hotte. Elle l'en tire chaque fois que la tête le lui ordonne pour voler en direction du gibier et le tuer. Tout en larmes, accablée sous le poids de la viande qu'elle est obligée d'entasser dans sa hotte, la femme cesse d'avertir la tête quand du gibier est en vue et elle va demander l'aide de Kumush, le grand héros culturel. Celui-ci extrait la tête de la hotte, la met dans une étuve remplie de pierres brûlantes. La tête supplie qu'on la sorte de là. Comme Kumush reste sourd, elle s'envole en brisant les pierres entassées sur le toit de l'étuve et meurt d'épuisement. On ouvre l'étuve avec précaution, on y trouve le cadavre d'un beau jeune homme qu'on incinère sur un bûcher. C'est l'origine de la crémation des morts.

Dans ce mythe, le vilain personnage est donc un glouton et un égoïste. Comme l'Engoulevent sud-américain, il garde la bonne nourriture pour lui et affame les siens (*supra*, p. 1090). La ressemblance s'accroît encore quand on remarque que le spectacle de l'homme recevant la becquée

ici de ses compagnons de chasse, là de sa mère, met l'indignation de sa ou de ses femmes à son comble. Aussi bien chez les Mundurucu des rives de l'Amazone (*supra*, p. 1089) que chez les Modoc des confins de la Californie et de l'Oregon, c'est ce spectacle qui décide la ou les femmes à quitter leur horrible époux.

Celui-ci, disent les versions nord-américaines, est ensuite décapité. La tête séparée du corps a le pouvoir de voler, comme celle de la femme Engoulevent d'un mythe kayapo (*supra*, p. 1090). La suite de la version modoc illustre le thème de la femme-crampon (ici un mari-crampon) dont j'ai déjà parlé (*supra*, p. 1076). Quant à l'incident de la tête heurtant les pierres posées sur le toit de l'étuve et les faisant éclater, d'autres mythes nord-américains montreront bientôt qu'il occupe une place centrale dans les mythes à Engoulevent. Par conséquent, la manœuvre de l'Engoulevent des mythes ayoré tuant ses adversaires avec des pierres réduites en éclats n'est pas un détail insignifiant ni même un motif secondaire. Du nord au sud des Amériques, le motif des pierres éclatées constitue un invariant de mythes consacrés à cet oiseau.

Dans plusieurs versions du mythe nord-américain, l'homme-oiseau provoque un déluge : catastrophe aussi consécutive à la colère de l'Engoulevent selon les Ayoré du Chaco bolivien. Enfin, il est clair que nous rejoignons le mythe jivaro et notre point de départ avec l'histoire d'une rivalité jalouse entre deux hommes au sujet d'une ou de deux femmes. La jalousie est le sentiment inspiré aux maris par la crainte que leurs femmes ne les quittent. La version maidu redouble ce motif par un autre qui lui est symétrique : les hommes mentiront désormais aux femmes pour les persuader de devenir leurs épouses. Dans ce cas, le mensonge conjoint les sexes ; dans l'autre, la jalousie manifeste leur désunion.

Peut-on pousser plus loin cette recherche d'un parallélisme entre des mythes des deux hémisphères ? Risquons-le. Dans le mythe modoc, Aigle avertit les deux sœurs qu'il va trancher la tête de son rival et « l'emporter au-dessus du ciel ». Supposons, bien que le texte ne le dise pas, que, parvenue très haut dans le ciel, la tête deviendra un astre. Alors, les deux sœurs qui commettent la faute de trop regarder en l'air rappelleront d'autant mieux un mythe karaja déjà résumé (*supra*, p. 1089) qu'ici et là une des femmes rejette

un mari affreux tandis que l'autre (l'aînée selon les Modoc, la cadette selon les Karaja) l'accepte ; et qu'ici et là le mari repoussant se change en un beau jeune homme — *post mortem*, il est vrai, dans le mythe modoc.

N'avons-nous pas affaire aux pièces d'une même mosaïque autrement disposées ? Il est difficile de ne pas l'admettre, comme de se soustraire à la conclusion que de façon indépendante et à plusieurs milliers de kilomètres, deux versions d'un mythe sur l'origine de l'Engoulevent se sont laissées, si l'on peut dire, capter sur l'orbite du cycle panaméricain du mari-étoile (*L'Origine des manières de table*, p. 187 *sq.*), lui-même inscrit dans le cycle encore plus vaste de la dispute des astres auquel la discussion des mythes jivaro nous avait déjà ramené.

★

Le cycle du mari-étoile est particulièrement bien représenté chez les Algonkin, et aussi chez de petites populations, diverses par la langue et la culture, qu'on trouve rassemblées dans une zone restreinte correspondant à la partie occidentale des États d'Oregon et de Washington ; elles sont donc proches des Modoc que nous venons de quitter. Or, ces deux groupes de peuples et certains de leurs voisins ont en commun un mythe qui prête un rôle stratégique aux engoulevents. Il serait fastidieux d'examiner une par une plus de vingt versions. Disons, pour simplifier, qu'elles débutent toutes par une querelle entre un demi-dieu décepteur et un rocher capable de parler et de se mouvoir. D'une version à l'autre, les motifs de la querelle varient peu : le Décepteur ayant fait cadeau au rocher de sa couverture, de sa tunique ou de son couteau, veut les reprendre parce que la pluie menace ou qu'il a besoin du couteau pour couper la viande ; le Décepteur a donné au rocher une couverture souillée d'excréments, mais elle lui fait envie quand il la voit bien nettoyée par son nouveau possesseur ; le Décepteur s'empare d'une couverture appartenant au rocher ; ou bien encore il se soulage au-dessus du rocher et le souille. Le rocher n'aime pas les voleurs ni les malpropres. Il juge aussi que donner et retenir ne vaut : « Ce qu'on a donné aux gros rochers, énonce sentencieusement la version blackfoot, on ne peut jamais leur reprendre. » Le rocher s'ébranle, roule derrière le Décepteur en fuite, le rejoint et l'emprisonne sous son

énorme masse. La victime demande et obtient l'aide de plusieurs animaux que le rocher tue l'un après l'autre ; ou elle s'adresse directement aux engoulevents (*Caprimulgus* seul, ou *Caprimulgus* d'abord puis *Chordeiles*). Le dernier oiseau qu'elle implore réussit à faire éclater le rocher, presque toujours par la violence de ses pets. Le rocher est réduit en menus morceaux. C'est, dit une version, l'origine de toutes les pierres qu'on voit aujourd'hui par le monde.

L'algonkin désigne en général l'oiseau *Chordeiles* d'un mot formé sur une racine *pist-* qui inspire, paraît-il, aux Blackfoot des calembours variés, « péter » se disant dans leur langue *pistit.* Mais l'épisode des pets de l'Engoulevent n'appartient pas en propre aux peuples relevant de cette famille, ce qui suggère entre les deux notions un lien pas seulement phonétique.

Dans ses vingt et quelques versions, le mythe occupe une aire considérable. Elle inclut les Micmac, les Kickapoo, les Cree, les Blackfoot, les Gros-Ventre, les Arapaho, tous de langue algonkin ; au sud des derniers nommés, des siouan comme les Dakota (pour qui le héros, victime d'une Dame-Rocher cramponnée à son dos, est délivré par son fils changé en « *Hawk* », lequel fait éclater le rocher d'un coup de flèche) et les tribus dites villageoises du haut Missouri : Arikara, Pawnee, Mandan et Hidatsa ; vers l'ouest dans le Grand Bassin, les Ute ; au nord-ouest, des Salish de l'intérieur : Flathead et Cœur d'Alêne.

Le mythe prétend moins expliquer l'origine des engoulevents que leur aspect actuel : bouche largement fendue, tête aplatie ; soit que le Décepteur voulût les embellir en remerciement de leur aide, soit, le plus souvent, par ingratitude et pour se moquer d'eux après avoir obtenu le secours demandé. Sous cette dernière forme (l'Engoulevent a la bouche fendue à la suite d'une altercation) un écho du mythe est perceptible jusque chez les Klamath.

On se souvient que l'Engoulevent des mythes sud-américains éclate de rire et révèle ainsi qu'il garde le feu caché dans sa bouche ; ou bien il réduit des pierres en éclats dont il bombarde ses adversaires. Dans le mythe nord-américain le thème de l'éclatement prend encore plus d'importance : un ou plusieurs engoulevents font éclater un gros rocher — d'où proviennent toutes les pierres du monde suivant une version — et ils y parviennent en éclatant eux-mêmes, mais par un autre orifice corporel : au lieu de rire, ils pètent.

C'est, semble-t-il, le son produit par les ailes vibrant quand l'oiseau fond sur sa proie que les Indiens interprètent comme un bruyant lâcher de vents. Une version périphérique due aux Indiens Ute fait sienne cette explication. Pour décrire le même phénomène, Audubon recourt à une autre image : « Au moment où l'oiseau dépasse, si je puis dire, le centre de son plongeon, ses ailes, prenant une direction nouvelle et s'ouvrant tout à coup au vent, choquent l'air avec violence, comme les voiles d'un vaisseau qu'on a subitement ramenées en arrière[1]. » Les versions algonkin, qui occupent dans l'ensemble une position centrale, mettent en rapport le bruit de l'oiseau et le tonnerre, et ils voient dans l'Engoulevent un médiateur entre les puissances célestes et les puissances chthoniennes engagées dans une lutte (dont on n'aura garde d'oublier que la poterie est l'enjeu). Dans une version assiniboine, le tonnerre lui-même brise le rocher. Une version de même origine relate que pour obtenir sa délivrance, le Décepteur promet la main de sa fille, puis, sitôt libéré, avoue froidement qu'il n'en a pas. Ce Décepteur, dit-on, aime à tromper les femmes. Le trait rapproche de la morale du mythe maidu (*supra*, p. 1106). De façon indépendante, une autre analogie apparaît quand on compare une version blackfoot du mythe sur le rocher vindicatif et le mythe hidatsa sur l'origine de la poterie et de la jalousie conjugale. Dans ce dernier mythe (*supra*, p. 1079) le héros « souillé » par le contact d'une séductrice essaye de dissimuler l'incident à sa femme en découpant le morceau de sa tunique que sa belle-sœur avait touché. Le Décepteur, héros du mythe blackfoot, fait de même quand les engoulevents défèquent sur sa tunique pour se venger de la déformation faciale infligée à leurs petits : il enlève morceau après morceau ; finalement il est tout nu, le corps couvert d'ordure et il n'a plus d'autre ressource que de se mettre à l'eau.

Cette version blackfoot appelle deux remarques. Malgré la distance, elle ressemble étonnamment à un mythe des Parintintin, Indiens de langue tupi qui vivent sur le rio Madeira dans le bassin amazonien[2]. Un jour, un vieil Indien se moqua de l'Engoulevent (*bacurau*) à cause de sa grande bouche. L'oiseau l'enleva dans les airs, puis le laissa choir. En tombant, l'Indien ouvrit la bouche dans laquelle l'oiseau défé-qua : « c'est pourquoi les vieillards puent de la bouche ». En second lieu, l'histoire que raconte le mythe blackfoot se déroule à une époque où les hommes et les femmes vivaient

séparés et où le mariage n'existait pas encore. Or, c'est en conclusion des aventures du Décepteur, au nombre desquelles figure celle avec les engoulevents, que les femmes se résolurent à prendre des maris. Nous retrouvons par ce biais le lien de l'Engoulevent et du problème des relations entre les sexes, tel qu'au début de notre enquête le thème de la jalousie conjugale dans les mythes à Engoulevent l'avait déjà illustré.

Voisins des Algonkin mais de langue siouan, les Dakota du Canada nomment une espèce d'engoulevent (*Nighthawk* dans le dictionnaire de Riggs ; *Whippoorwill* suivi d'un point d'interrogation pour Wallis) d'un mot *p'isko*, dérivé d'une racine phonétiquement proche de celle déjà rencontrée en algonkin[3]. Un de leurs mythes raconte que cet oiseau céda à Araignée un pouvoir magique qu'il avait reçu des Tonnerres. Depuis lors ceux-ci en gardent rancune, et les Indiens s'abstiennent de lui faire des offrandes de tabac. Entre les Tonnerres, maîtres du monde céleste, et Araignée, maître du monde terrestre, l'Engoulevent se situe donc à mi-chemin et porte la responsabilité d'un conflit opposant ces puissances antagonistes.

Les Apache, qui sont des Athapaskan méridionaux, vivent à la périphérie de l'aire occupée par les mythes sur le rocher vindicatif dont triomphent les engoulevents. Ces oiseaux tiennent aussi chez eux une grande place. Une espèce, probablement *Chordeiles minor*, nommée d'un mot proche de l'algonkin : *piše*, a, disent les Apache, un vol si rapide que les éclairs ne peuvent l'atteindre. On crie donc *piš, piš* pendant l'orage « comme pour faire croire que nous sommes l'oiseau, à l'abri de l'éclair comme lui ». Le « Faucon de nuit » est divinisé ; on célèbre des rites en son honneur. Les Apache ont aussi un culte des *gahe* ou *jajadeh*, du nom d'un autre engoulevent (anglais *Poorwill* : *Phalaenoptilus* ?). Les *gahe* ou *jajadeh* sont des esprits qui habitent à l'intérieur des montagnes et que personnifient des danseurs masqués. Ces esprits revêtent l'aspect d'engoulevents pendant le jour ; la nuit, ils se transforment en femmes voleuses d'enfants et cannibales. On notera à ce sujet que les versions flathead du mythe sur le rocher vindicatif remplacent les engoulevents des autres versions par deux vieilles femmes ; elles aussi cassent le rocher en morceaux et sont des cannibales. Le Décepteur (ici Coyote) les tue. Souvenons-nous qu'une version du mythe californien sur l'origine de l'Engoulevent (*supra*, p. 1106) rattache à cette origine le meurtre des mauvais chamans.

L'obscure indication donnée par Goeje d'après Penard, selon laquelle les Kalina de la Guyane « disent que l'Engoulevent est né de la calomnie », renvoie peut-être au même ensemble de croyances assimilant les engoulevents à des sorciers malfaisants[4].

Le rôle important attribué par les Apache aux engoulevents, non seulement dans les mythes mais aussi dans des rites majeurs, rappelle celui qu'en Amérique du Sud les mêmes oiseaux jouent chez les Ayoré. Rapprochement d'autant plus significatif que l'Engoulevent des Ayoré, placé au sommet de leur panthéon, est une divinité jalouse. De leur côté, les observateurs des Apache insistent sur la place qu'il convient de faire à la jalousie et à l'envie pour comprendre la psychologie et la conduite quotidienne de ces Indiens. Leur langue, ajoutent-ils, exprime les notions de jalousie, d'envie et d'avidité par un seul mot et, dans la vie courante, ce peuple semble amalgamer les trois sentiments.

CHAPITRE VI

Avidité orale et rétention anale : la paire Engoulevent-Paresseux. Retour au mythe d'origine jivaro : conflit cosmique et guerre entre humains. Le Paresseux vieil ennemi. Coup d'œil sur sa place et son rôle dans divers mythes sud-américains.

Égoïste, envieux, jaloux, avare, goinfre : au propre ou au figuré, dans les mythes des deux Amériques l'Engoulevent connote l'avidité orale. Mais en quoi cette nature porte-t-elle à péter ou à déféquer ? Il serait insuffisant de dire que pour exploser, de rire ou par une émission de gaz intestinaux, il faut qu'on soit moralement ou physiquement bourré au point de ne pouvoir se contenir. Outre que les mythes n'établissent pas une relation de cause à effet entre les deux dispositions mais mettent en avant soit l'une, soit l'autre, c'est à un niveau plus profond que la connexion s'établit.

Poser l'avidité orale comme une catégorie de la pensée mythique invite à se demander si cette catégorie existe en elle-même et par elle-même, si elle forme à soi seule un tout, ou si, en la dégageant des matériaux soumis à l'analyse, on n'a pas isolé une parcelle d'un champ sémantique, un état parmi d'autres d'une transformation.

Fidèle à la méthode hypothético-déductive appliquée dans *Le Totémisme aujourd'hui* (p. 463-464), j'essaierai donc de construire puis de mettre à l'épreuve des faits le tableau des commutations dont l'avidité orale occuperait seulement une case.

Oral s'oppose à anal. La psychanalyse nous a rendu cette opposition familière, mais on verra que sous ce rapport, la pensée mythique l'a très largement devancée. L'opposition *oral/anal* intéresse des orifices corporels. Ceux-ci peuvent être ouverts ou fermés, et selon qu'ils se trouvent dans l'un ou l'autre état ils sont aptes à remplir trois fonctions différentes : fermés, ils retiennent ; ouverts, ils absorbent ou ils évacuent. D'où un tableau à six commutations : rétention orale, avidité orale, incontinence orale ; et rétention anale, avidité anale, incontinence anale. On ne postulera pas que des mythes existent nécessairement pour meubler toutes les cases. Certaines restent peut-être vides, ce qui requerrait une explication. On doit d'abord se demander quelles cases sont remplies.

À la suite de l'Engoulevent, des animaux se portent aussitôt candidats. Mais même avant de les faire comparaître, cette façon de poser le problème éclaire l'ambiguïté de l'Engoulevent. Car si cet oiseau connote l'*avidité orale*, il inverse doublement la *rétention anale* et doit donc manifester sur le plan *anal* une certaine forme d'*incontinence* illustrée le plus souvent par les pets et, à la limite, par la défécation. Tout un groupe de mythes ci-dessus examinés (*supra*, p. 1109-1112) vérifient cette transformation. À la différence de l'avidité orale qui résulte d'une déduction empirique, l'incontinence anale attribuée à l'Engoulevent résulte d'une déduction transcendantale : enchaînement d'opérations logiques, et non inférences tirées de l'observation. On verra plus loin que les mythes chargent un autre animal, le Singe hurleur, de connoter l'incontinence anale, cette fois par déduction empirique. Pour le moment, c'est sur la rétention anale — qui, dans la table des commutations, est en opposition diamétrale avec l'avidité orale — que nous allons fixer notre attention. L'animal auquel les mythes sud-américains confient la charge de connoter la rétention anale est le Paresseux.

Cette opposition du Paresseux et de l'Engoulevent offre d'emblée un aspect paradoxal. Bien que les genres et le nombre des espèces varient considérablement d'un hémisphère à l'autre, les engoulevents ont une distribution pan-

américaine, régions arctiques exceptées. Comme on l'a aussi vérifié, les mythes où figurent ces oiseaux sont remarquablement homogènes d'un bout à l'autre du Nouveau Monde.

Au contraire, le paresseux — mammifère édenté, membre avec les fourmiliers et les tatous du sous-ordre des xénarthres et représenté par les genres *Bradypus* et *Choloepus* — souffre d'une mauvaise régulation thermique qui limite son habitat aux régions chaudes du continent où la température reste à peu près constante. De plus, les paresseux, surtout ceux du genre *Bradypus*, ne consomment qu'un petit nombre d'espèces végétales parmi lesquelles les feuilles de *Cecropia* tiennent une place prépondérante : « Aucuns estiment cette bête vivre seulement des feuilles de certains arbres » notait déjà au XVIe siècle Thevet[1]. Ces deux facteurs cantonnent les paresseux dans une zone forestière qui va, en gros, de la Bolivie orientale à la Guyane et comprend le bassin amazonien.

C'est donc pour nous une chance qu'au cœur de cette zone, les mythes jivaro, point de départ de ce livre, fassent une place de choix au Paresseux à côté de l'Engoulevent. Que les deux animaux soient mis sur le même pied renforce l'hypothèse qu'ils forment un couple de termes en corrélation et opposition. Après avoir examiné quelques fragments dans les chapitres I et II, je reprendrai la Genèse jivaro à son début.

★

Le Créateur et sa femme avaient eu deux enfants : Etsa, le Soleil, et Nantu, la Lune. Selon la version Stirling, Auhu, l'Engoulevent, poursuivait Lune de ses assiduités (on se souvient que dans d'autres versions Soleil et Lune, tous deux hommes, sont jaloux l'un de l'autre au sujet de leur commune épouse qui est alors Engoulevent).

Dans la version Stirling, Soleil et Lune enfin mariés (*supra*, p. 1066, 1070) eurent quatre enfants : Uñushi le Paresseux, Apopa le Dauphin amazonien, préposé à secourir son aîné chaque fois que cet habitant de la forêt serait en danger sur l'eau ; ensuite Huangañi, le Pécari ; enfin une fille, Nijamanche, le Manioc ou la bière de manioc, compagne et amie des Indiens.

Comme Soleil et Lune semblaient ne plus pouvoir procréer, leur mère leur remit deux œufs. L'Aigrette les vola ;

dans la bagarre qui suivit, un des œufs se brisa. De l'autre sortit Mika, la jarre en poterie, qu'on donna pour femme au Paresseux. Instruits par leurs parents des devoirs conjugaux, ils formèrent le couple primordial. Mais l'époux était paresseux — c'est le cas de le dire —, raison pour laquelle les plus gros travaux incombent aujourd'hui aux femmes.

Au cours d'un voyage en pirogue un fils leur naquit: Ahimbi, le Serpent d'eau, qui commença par courir le monde puis retourna chez ses parents. Il rencontra sa mère perdue dans la forêt et commit l'inceste avec elle. Soleil les surprit et les chassa. Ils eurent de nombreux enfants, mais les animaux jusqu'alors secourables les abandonnèrent.

Uñushi, qui s'était aussi égaré, apprit enfin son infortune. Il accusa on ne sait pourquoi sa mère la Lune d'avoir aidé les coupables, la battit et l'enfouit dans un trou. Engoulevent, soupirant éconduit de Lune, arriva sur les lieux. Conseillé par Colombe, il fabriqua une trompe de coquillage, s'introduisit dans le tronc creux d'un palmier qui gisait là et sonna de son instrument. À cet appel Lune jaillit hors du trou, traversa le tronc creux comme un dard de sarbacane en chassant Engoulevent devant elle et fila tout droit jusqu'au ciel. Engoulevent ne reçut même pas un remerciement. Depuis lors il pousse son cri plaintif au clair de lune.

Quand les enfants de Mika et d'Ahimbi connurent ces événements, ils se mirent à la recherche du Paresseux, le décapitèrent et réduisirent sa tête. Pour le venger, Mika tua ses enfants. Ahimbi le Serpent combattit sa mère, meurtrière de leur commune progéniture, tandis que se déchaînaient l'orage et la tempête. Ces luttes familiales sont à l'origine de la guerre et de la séparation des Jivaro en groupes hostiles, les uns partisans de Mika, d'autres d'Ahimbi, d'autres encore d'Uñushi.

Soleil et Lune redescendirent sur la terre pour mettre un terme à ces discordes. Ils introduisirent de force Ahimbi dans un tronc creux de palmier qu'ils firent tourner lentement sur lui-même tout en soufflant dedans comme si c'était une sarbacane. Cette manœuvre transforma Ahimbi en boa. Soleil et Lune le ligotèrent et le déposèrent au fond d'un rapide. Revenu à de meilleurs sentiments, le Serpent essaya vainement de prouver son humeur pacifique en créant l'arc-en-ciel, symbole d'union. Mais l'esprit de la guerre voila de nuées l'apparition lumineuse, et il s'employa à exciter les tribus les unes contre les autres. La femme du Créateur,

arrière-grand-mère du Serpent, voulut enfin délivrer celui-ci. Dans l'état de rage où il était, le Serpent ne reconnut pas son aïeule, fit couler sa pirogue et la dévora. Il perdit ainsi sa dernière chance de recouvrer la liberté.

★

Cette histoire, il faut l'avouer, est fort confuse. Comme on l'a noté en la résumant partiellement (*supra*, p. 1063-1066), le sexe des protagonistes change d'une version à l'autre. De plus, des épisodes probablement essentiels manquent ; d'autres récemment publiés par les salésiens ne relatent pas les événements de la même façon, ou bien ils relatent des événements différents dont on ne sait trop comment ils se raccordent entre eux et avec ceux déjà connus.

Procédons donc par étapes et commençons par clarifier deux points.

Un épisode du mythe explique l'origine de la réduction des têtes, art dont les Jivaro furent les virtuoses. La première tête réduite ou *tsantsa* provenait d'un paresseux. Il est de fait qu'à défaut de têtes humaines ou quand l'occasion s'en offrait, les Jivaro réduisaient celles des paresseux et leur attri-

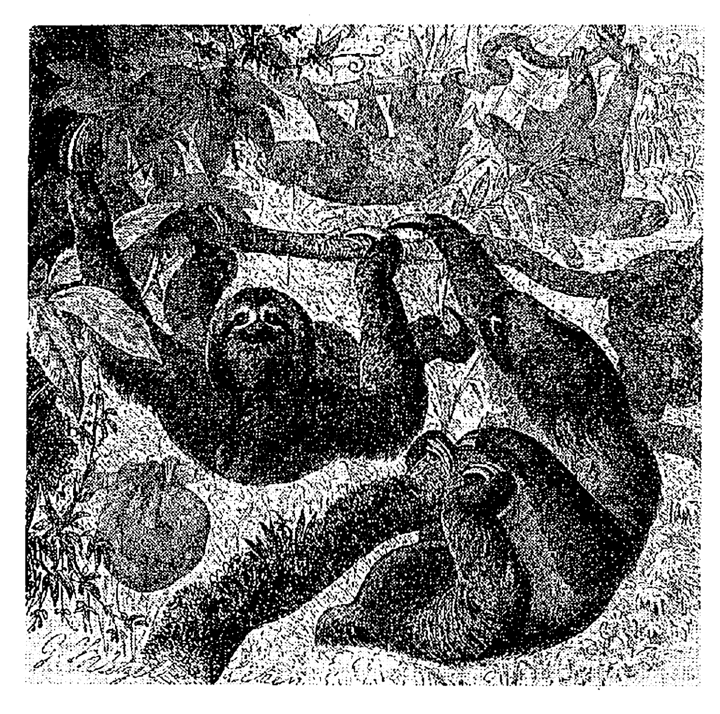


Fig. 3. *Le paresseux* Bradypus tridactylus
(d'après Brehm, 1890, vol. II, p. 647).

buaient une valeur presque égale. En effet, et cela ressort bien du mythe, ils voyaient dans le Paresseux un ancêtre, mais membre d'un groupe ennemi ; au surplus très âgé comme l'indiquent sa lenteur à se mouvoir et sa toison grisonnante, donc tenacement attaché à la vie. Plus l'adversaire a la vie dure, plus grande est la victoire remportée : en réduisant une telle tête on s'approprie une âme de qualité supérieure. Un informateur membre d'un groupe jivaro, les Shuar, explique : « On demande pourquoi la coutume existe de réduire la tête du Paresseux ? C'est qu'on voit en lui un ancien Shuar transformé, un vieil ennemi ; c'est pour cela qu'on le tue et qu'on célèbre sa *tsantsa.* » Les Kalina de la Guyane envisagent sous un autre angle la ténacité qu'eux aussi reconnaissent au Paresseux. Ils voient dans le Paresseux à trois doigts (*Bradypus*) le plus fort des esprits d'en dessous les eaux : « Quand les piroguiers entendent l'esprit incarné par le Paresseux pousser son cri aigu "ai, ai", ils sont terrifiés. Ces esprits serrent les pirogues dans leurs bras invisibles, les entraînent au fond de l'eau et broient les voyageurs dans une étreinte mortelle. »

Le second point concerne les œufs. Des créatures surnaturelles nées d'œufs ne sont pas propres aux Jivaro. On suit le motif en direction nord-est jusqu'en Guyane (Makiritaré) ; en direction sud-ouest dans l'ancien Pérou (Huamachuco) ; près du Chaco chez les Mbaya. Le motif a d'ailleurs une diffusion transpacifique : on le repère en Océanie, en Indonésie, en Corée, en Chine et même en Inde. Sans nous interroger sur cette distribution, contentons-nous de noter que le motif est, si l'on peut dire, rationalisé dans une version shuar qui, sans l'affirmer nettement, donne à croire que la mère du Soleil eut un amant Canard ; raison pour laquelle, semble-t-il, son mari la tua, la dépeça et trouva des œufs dans son giron. Un canard récupère et couve les œufs dans une version aguaruna.

Cela dit, revenons aux mythes jivaro analysés au début de ce livre et qui font partie du même ensemble. Ils expliquent qu'au temps jadis le ciel et la terre communiquaient ; les ancêtres des Indiens circulaient librement de l'un à l'autre. La communication cessa quand fut rompue la liane par laquelle Soleil et Lune montèrent au ciel. Il s'agissait pour eux, rappelons-le, d'empêcher la femme Engoulevent de les rejoindre. La version shuar se montre là-dessus explicite : « Si la liane n'avait pas été coupée elle continuerait à pendre,

et nous aussi aurions pu monter au ciel depuis la terre. » Ces heureux temps sont révolus, mais un témoignage en subsiste : l'argile à poterie que la femme Engoulevent laissa échapper, ou en quoi elle se transforma en tombant.

On observe donc un parallélisme remarquable entre ces mythes et ceux sur l'origine du feu de cuisine, résumés et discutés dans *L'Homme nu*[2]. De même que le feu de cuisine, désormais présent sur la terre, atteste que le monde d'en bas et le monde d'en haut communiquaient jadis, de même l'argile à poterie qui suppose le feu — puisqu'on doit la cuire pour la durcir — joue entre les deux mondes le rôle de terme médiateur.

Dans les mythes jivaro, ce terme figure sous trois modalités distinctes : la femme Engoulevent, créatrice involontaire de l'argile à poterie, en est une. Deux autres apparaissent en succession dans la version Stirling. D'abord Nuhi, le fils que Lune non encore mariée au Soleil modèle avec de l'argile, et qu'Engoulevent (ici un homme) brise par jalousie : ce fils meurt et devient la terre où nous vivons. Enfin Mika, la jarre en poterie.

Dès lors, la construction du mythe devient un peu plus claire. Comme d'autres mythes déjà rencontrés (*supra*, p. 1076-1079, 1094-1096) celui-ci fait de la poterie l'enjeu d'un combat entre les puissances du ciel et celles du monde chthonien. À un double titre, Mika a des attaches célestes : elle sortit d'un œuf donné aux astres Soleil et Lune ; et cet œuf fut sauvé de la destruction par un oiseau. Cette créature encore liée au ciel est attirée vers le bas par son fils le Serpent d'eau qui s'unit incestueusement à elle. En conséquence, Lune, mère de Mika, sera ensevelie (mise en terre), puis gagnera définitivement le ciel ; et le Serpent, fils de Mika, en dévorant son aïeule céleste qui voulait le délivrer, sera définitivement relégué au fond des eaux, c'est-à-dire dans le monde d'en bas.

Mais au cours de ces démêlés quelque chose de nouveau émerge : la séparation des tribus et la guerre, thèmes qui envahissent progressivement la deuxième partie du récit. Car, en fin de compte, il n'y aura qu'un seul gagnant, la guerre : « Après avoir réussi à éviter la pacification [dont l'arc-en-ciel était le symbole] l'esprit de la guerre Masata se remit à courir de tribu en tribu, vociférant son mot d'ordre "Faites la guerre ! Faites la guerre !". »

(Sous réserve d'une inversion de la polarité de l'eau :

haut → *bas*, on notera la symétrie frappante que ce mythe paraît offrir avec celui des anciens Maya tel que l'évoque la page du Codex de Dresde reproduite en couverture[3].)

En somme, les Jivaro transposent (à la romaine, pourrait-on dire en pensant aux travaux de M. Georges Dumézil[4]) le conflit cosmique entre les puissances célestes et les puissances chthoniennes dans les termes d'un conflit politique où les tribus prennent la place des camps affrontés. Mais les mythes jivaro sur l'origine de la terre à poterie n'opéraient-ils pas déjà cette transposition, et de manière encore plus directe ? Car ce qu'ils nous disaient revient à ceci : la communication ancienne entre le ciel et la terre cessa par suite d'un conflit qui, dans un ménage polyandre, opposa deux maris au sujet de la même femme. Conflit inaugural, mais qui se perpétue dans et par les sentiments de jalousie exacerbée qu'au témoignage des observateurs les Jivaro éprouvent envers leurs épouses, et qui les opposent entre eux et aux étrangers. Les mythes et les informateurs locaux soulignent pareillement cet aspect de la vie indigène. Un petit conte aguaruna s'interroge sur les raisons qui rendirent les Indiens si jaloux de leurs femmes : ils le sont donc ; et un informateur shuar commentant la mauvaise conduite de la femme Engoulevent — selon lui responsable des querelles qui surgissent aujourd'hui entre les hommes au sujet des femmes — fait explicitement le lien entre ces discordes privées et la guerre : « Quand une femme mariée rencontre un autre homme, le mari et cet homme ne se bornent pas à se disputer, ils se déclarent la guerre et se combattent jusqu'à ce que l'un tue l'autre. Aussi, aujourd'hui, les maris doivent veiller jalousement sur leurs femmes pour qu'il n'y ait pas de querelles. » En proposant de voir dans les discordes motivées par la jalousie conjugale un modèle réduit et une image anticipée de la guerre, je ne sollicitais donc pas les mythes. Le témoignage qui précède montre que les Indiens eux-mêmes les comprennent de cette façon.

★

Sans doute rien de tout cela n'explique la place du Paresseux dans la Genèse jivaro. Le problème nous retiendra longtemps. À titre préliminaire, j'introduirai quelques mythes provenant d'autres populations et qui offrent un double intérêt : le Paresseux y figure et on peut raccorder ces mythes à

ceux déjà discutés. Après avoir ainsi cerné le problème, on pourra l'aborder de front.

En Amérique du Sud, les Jivaro ne sont pas seuls à faire du Paresseux leur ancêtre. Les Motilon, peuple de Colombie, disent qu'au commencement du monde le Paresseux était un homme. Les Ipurina, Indiens de langue arawak qui vivent au Brésil dans le bassin du rio Purus (à quelque mille kilomètres au sud-est des Jivaro), croient descendre du Paresseux. Selon un de leurs mythes (indexé M_{331} dans *Du miel aux cendres*) il y avait jadis dans le soleil une grande marmite où bouillaient les ordures qu'une multitude de cigognes allaient collecter par le monde. Dès que ces choses pourries étaient cuites et remontaient à la surface, elles les dévoraient.

Le chef des cigognes, créateur de tous les oiseaux, jeta un jour une pierre ronde dans la marmite presque vide. La marmite s'emplit aussitôt d'eau bouillante qui déborda et se répandit sur la terre, brûlant tous les arbres « et même les cours d'eau ». Seuls survécurent les humains et un arbre de la famille des légumineuses (*Cassia* sp., employé comme purgatif par les Indiens). Le Paresseux, qui était humain à cette époque, y grimpa en quête de fruits pour nourrir ses compagnons affamés. Le soleil et la lune avaient disparu, une nuit profonde régnait.

Le Paresseux cueillit les fruits, lança les graines qu'ils contenaient. Plus bas elles tombaient (par terre d'abord, puis dans une eau de plus en plus profonde), plus nettement réapparaissait le soleil : minuscule au début et grossissant peu à peu pour atteindre sa taille actuelle. Le Paresseux obtint du chef des cigognes les semences des plantes alimentaires, les Indiens purent cultiver des jardins. À raison d'un homme par jour le chef des cigognes dévorait ceux qui ne voulaient pas travailler. La marmite existe toujours dans le ciel, mais elle est vide.

À première vue, ce mythe n'offre aucun rapport avec ceux que nous avons jusqu'ici rencontrés. Il faut y regarder de plus près. Les Jivaro font tomber du ciel sur la terre l'argile, matière première de la poterie. Pour les Ipurina c'est le contraire : au commencement des temps la poterie existait au ciel à l'état d'objet déjà manufacturé. Au transfert spatial correspond un transfert temporel : la marmite ne sert pas à cuire des denrées fraîches mais des immondices et autres pourritures qui ont une place à la fin du cycle

culinaire, non au début. Dans cette cuisine à l'envers, les Cigognes n'ingèrent pas de la nourriture ; il serait plus juste de dire que, consommatrices des rebuts et des détritus d'une cuisine normale, elles résorbent des non-aliments.

Qu'une pierre bien ronde et donc intacte, jetée dans une marmite presque vide, puisse l'emplir d'eau si brûlante qu'elle consume le monde en se répandant, voilà qui inverse de manière saisissante les mythes ayoré du Chaco bolivien (*supra*, p. 1091-1094) où tantôt des éclats de pierre se transforment en feu, tantôt déclenchent une conflagration. Preuve supplémentaire que d'un groupe de mythes à l'autre les mêmes termes s'inversent : dans les mythes du Chaco relatifs au grand incendie, le seul arbre qui subsiste est un *algarrobo*, légumineuse alimentaire par excellence. Dans le mythe ipurina c'est un *Cassia*, aussi une légumineuse qu'on consomme non pour se nourrir mais pour se purger. Enfin le manieur de pierre, auteur de la conflagration, d'Engoulevent chez les Ayoré devient Cigogne chez les Ipurina.

Ces mythes sont donc en rapport de transformation. Nul ne contestera, je pense, que la notion d'un incendie universel causé par une eau brûlante (et qui consume jusqu'aux rivières !) ne peut représenter l'état premier de la transformation. C'est plutôt l'aboutissement d'opérations inconscientes sur un état initial dont un incendie provoqué par le feu a pu seul fournir l'argument. On comprend mieux par là que le mythe ipurina se déroule dans un monde à l'envers où les ustensiles de terre, précédant l'art de la poterie, servent à faire une anti-cuisine, et où c'est l'eau mise à bouillir, au lieu du feu lui-même, qui provoque un incendie.

Les Ufaina ou Tanimuka, petite peuplade du sud-est de la Colombie, appartiennent à la famille linguistique tukano. Ils ont un mythe symétrique de celui des Ipurina. Le Paresseux y figure comme auteur de la longue nuit au lieu d'en être le vainqueur, et comme affameur au lieu de ravitailleur des Indiens. Alors qu'il avait encore forme humaine, il grimpa en haut d'un arbre puis se hissa jusqu'au ciel au moyen d'une liane. Il s'agrippa au soleil et le masqua. La terre fut plongée dans l'obscurité, la pluie se mit à tomber : c'était le vieillard qui urinait. L'inondation gagna partout, il n'y avait plus rien à manger. Un fruit de *Micrandra* (une euphorbiacée) tombé dans l'eau fit entrer celle-ci en ébullition. On bombarda le vieux Paresseux de projectiles et on réussit enfin à le couper en deux. Une moitié chut dans l'eau et devint un oiseau



Fig. 4. *Le paresseux* Choloepus didactylus *(d'après Vogt, 1884, fig. 240, p. 496).*

aquatique, l'autre arrêtée par une branche devint le paresseux à deux doigts (*Choloepus*). Le soleil brilla de nouveau.

La bipartition d'un être mythique en oiseau aquatique et en paresseux retient d'autant plus l'attention que, de son côté, le mythe ipurina mettait le chef des Cigognes et le Paresseux en opposition au sein d'un couple. Les Umutina du haut Paraguay, proches parents des Bororo par la langue et la culture, ont un mythe où l'eau bouillante, présente dans le mythe tanimuka, joue le même rôle incendiaire que dans celui des Ipurina. Cette eau appartenait aux loutres, elles aussi créatures aquatiques. Du temps que Soleil et Lune vivaient sur la terre en amis, les loutres fluviales (*Pteronura brasiliensis*) possédaient de grosses marmites pleines d'eau bouillante où elles faisaient cuire leur pêche. Soleil convoitait la plus belle ; il se changea en rat et la vola. Comme elle était trop lourde et trop chaude, il dut appeler Lune à l'aide. Celui-ci, maladroit, laissa tomber la marmite brûlante ; elle incendia la forêt. Pour échapper aux flammes, Soleil se changea en *gavião-tesoureiro* (un falconidé dont la queue se prolonge par deux grandes plumes ; le mythe fut recueilli en portugais), et Lune en *corujinba* (« petite chouette »). Mais au lieu de survoler le feu, Lune se cacha dans la broussaille et périt consumé. Soleil rassembla les os et ressuscita son compagnon.

Les deux oiseaux pourraient être des doublets ou des variantes combinatoires du grand et du petit engoulevent. Comme le premier, certains engoulevents de l'Amérique tropicale ont deux longues plumes caudales (*Curiango tesoura* en portugais ; genres *Macropsalis* et *Hydropsalis*), et nous avons déjà rencontré (*supra*, p. 1085) un oiseau désigné comme chouette qui paraît être un engoulevent. Les deux familles

ont en commun des mœurs nocturnes et un plumage mou qui rend leur vol silencieux. Dans la version bororo du mythe (indexé M_{120} dans *Le Cru et le Cuit*), des oiseaux aquatiques, au lieu de mammifères aquatiques, gardent toute l'eau potable dans de grandes et lourdes jarres. Soleil vient demander à boire, soulève imprudemment une jarre, la laisse choir, l'eau se répand. Les oiseaux se fâchent, et comme la chaleur de Soleil les incommode ils agitent leurs éventails, provoquant un vent qui emporte Soleil et Lune au ciel d'où ils ne redescendront plus. À l'instar des mythes jivaro, la séparation définitive du monde d'en haut et du monde d'en bas résulte d'une querelle entre les astres et un ou plusieurs oiseaux — ici des Échassiers, là un Engoulevent. Cette querelle naît à propos de vases en poterie, ou elle entraîne l'apparition de l'argile dont on se sert pour faire les pots.

Ouvrons ici une parenthèse. Il est clair que l'eau potable contenue dans des jarres de poterie dont parle le mythe bororo représente l'eau culturelle, équivalente « en clé d'eau », si l'on peut dire, au feu de cuisine dans les mythes qui traitent de l'origine de celui-ci. En Amérique du Sud beaucoup de ces mythes disent que le feu de cuisine appartenait jadis au jaguar. Ici, l'eau de table — celle qu'on boit — appartenait jadis à des oiseaux aquatiques. La perte du feu par le jaguar le condamne désormais à manger cru. De même, la perte de l'eau culturelle par les oiseaux aquatiques les condamne à se nourrir dans l'eau naturelle des lacs et des marais. Écoutons le mythe bororo : « Vous n'aurez plus besoin de pots. Désormais, vous serez des oiseaux d'eau et vous chercherez votre nourriture dans les lacs. Vous mangerez des crabes, des petits poissons, de la vase et de la végétation aquatique. »

Qu'il s'agisse bien ici de faire le départ entre la nature et la culture, mais *par l'intermédiaire de la poterie*, ressort aussi d'un détail sur lequel s'achève le mythe ipurina : désormais, le chef des Cigognes châtiera les jardiniers paresseux. Or, dans le deuxième volume de l'*Encyclopédie bororo*, le mythe qu'on vient de commenter précède un autre, vraisemblablement recueilli à la suite, qui traite du châtiment des cultivateurs négligents[5]. Les mythes établissent donc un lien entre l'agriculture et l'usage (plus exactement le bon usage) de la poterie.

Revenons maintenant aux protagonistes animaux de tous ces mythes. Des oiseaux aquatiques y prennent la place occupée dans d'autres mythes par l'Engoulevent, et ces

mythes se rapportent aussi à une époque où le soleil qui vivait encore sur la terre (Bororo) ou qui y a été précipité (Ipurina) monte ou remonte définitivement au ciel par le fait d'oiseaux aquatiques (Bororo) ou par le fait du Paresseux (Ipurina). La version tanimuka, qui inverse celle des Ipurina, respecte le même schème tout en disposant autrement les termes : un personnage sépare plus qu'il ne faudrait le soleil de la terre ; pour revenir à une situation normale, cet être maléfique sera coupé en deux et donnera naissance d'une part à un oiseau aquatique (*perico d'agua* dans l'espagnol rustique du narrateur), d'autre part au Paresseux. Au terme d'une démarche régressive se trouve ainsi restituée la paire que met en scène le mythe ipurina (*supra*, p. 1121).

De l'autre côté de la frontière entre la Colombie et le Brésil, les Tukuna du rio Solimões, linguistiquement isolés mais peu éloignés des Tanimuka, ont un mythe qui ressemble singulièrement au leur. À l'origine des temps, disent-ils, l'obscurité régnait sur la terre car un grand arbre du genre *Ceiba* (le même, semble-t-il, où grimpe le vilain personnage du mythe tanimuka pour s'attaquer au soleil) cachait le ciel. Le Singe nocturne visitait tous les jours un arbre *arara tucupy* (*Parkia oppositifolia*, une légumineuse) dont il mangeait les fruits. Il faisait ses besoins au pied de l'arbre, provoquant chaque fois une lueur. Le héros culturel bombarda la frondaison de l'arbre avec les coquilles des fruits et la troua en mille endroits qui laissaient passer la lumière. C'est l'origine des étoiles.

Convaincu qu'il faisait jour au-dessus de l'arbre, le héros et son frère aidés par les fourmis et les termites coupèrent le tronc. L'arbre resta suspendu à la voûte céleste. On se demanda ce qui le retenait. Le petit Écureuil découvrit que c'était un Paresseux à deux doigts. Il lui lança des fourmis dans les yeux, l'animal lâcha prise et l'arbre tomba.

Une remarque au sujet d'*arara tucupy*. Cette légumineuse porte de petites gousses insignifiantes que consomment seulement les animaux. Du point de vue de l'homme, c'est donc une non-nourriture qui s'oppose à la fois à l'*algarrobo*, nourriture très excellente au Chaco, et à l'arbre du genre *Cassia*, employé, je l'ai dit, comme purgatif et qui donc est une anti-nourriture. Il semble que les trois légumineuses forment système comme les mythes mêmes où elles figurent. Reste le cas de *Micrandra* qui n'est pas une légumineuse et sur l'emploi duquel je manque d'informations. Mais si l'on tient

compte que les euphorbiacées servent généralement de purgatifs ou d'émétiques en Amérique du Sud, on pourrait voir en *Micrandra* une variante combinatoire de *Cassia*.

On se souvient que dans le mythe ipurina, le Paresseux jette du haut de l'arbre les graines qu'il cueille pour nourrir ses compagnons affamés. Comme nourrisseur — mais avec des graines de *Cassia* qui, purgatives, je viens de le rappeler, sont une anti-nourriture — il procède à l'envers de ce qu'il fait quand il défèque ; on le vérifiera au chapitre suivant. De même, les selles lumineuses du Singe nocturne préfigurent les selles du Paresseux qui se changent en comètes ou météores ignés quand, on va le voir aussi, il ne peut descendre à terre pour déféquer.

Le décor ayant été ainsi dressé, on laissera le Paresseux occuper le devant de la scène.

CHAPITRE VII

Le Paresseux, symbole cosmologique. Les excréments du Paresseux. Savoir des Indiens et savoir des naturalistes. Autres rapports de corrélation et d'opposition entre le Paresseux et l'Engoulevent. Poterie et tissage.

Tanimuka, Tukuna, Ipurina : ces Indiens attribuent au Paresseux une fonction cosmique. Elle ressort encore mieux plus au sud chez les Tacana de la Bolivie orientale, peut-être apparentés par la langue à la famille pano. En fait et comme on le vérifiera par la suite, les mythes tanimuka, tukuna et ipurina constituent la frange d'un système mythologique qui, en Amérique équatoriale et tropicale, a son site principal le long des Andes et s'infléchit en direction nord-est jusqu'en Guyane.

Voici donc ce que racontent les Tacana. Du temps où les humains ne connaissaient pas le feu et se nourrissaient de vent, un Indien rapporta un Paresseux à ses deux petits garçons. L'animal mangeait les feuilles de l'arbre *davi* (une bombacée comme l'arbre des mythes tanimuka et tukuna) sur lequel il se tenait presque tout le temps. Par jeu, les enfants l'empêchaient d'en descendre pour faire ses besoins. Le Paresseux fâché menaça de les tuer et beaucoup de gens avec eux. Comme les enfants continuaient leurs persécutions, il

se laissa tomber par terre où il se soulagea. La terre se mit à fumer, des flammes jaillirent, l'incendie gagna, le sol s'ouvrit, ensevelissant les humains.

Il y eut pourtant quelques survivants dont une vieille femme. Elle attribua le désastre au fait que les enfants avaient empêché le Paresseux de quitter son arbre pour déféquer. En de telles occasions, expliqua-t-elle, il faut permettre à l'animal de descendre à terre en toute tranquillité.

Quand l'embrasement cessa, une nouvelle humanité émergea du monde souterrain en grimpant le long de bâtons disposés bout à bout. Plus petits que les hommes actuels, ces êtres sont néanmoins nos ancêtres. De l'incendie provient la tache jaune que le Paresseux mâle a sur le dos. Si l'incendie ne s'était pas produit, les humains se nourriraient toujours de vent.

Des variantes prennent à leur compte la théorie de la vieille. Si, pour se soulager au sol, le Paresseux devait descendre trop vite de son arbre ou se laissait tomber, il ferait un trou dans la terre ; s'il lâchait ses excréments du haut de l'arbre, ceux-ci frapperaient la terre comme une comète. La terre pivoterait sur elle-même, ses habitants périraient ; ou bien la terre s'ouvrirait, l'eau jaillirait, tout serait détruit par l'inondation.

Selon une autre version, les Singes hurleurs rouges, installés dans un grand arbre dont ils mangeaient les fruits, urinaient et déféquaient de là-haut sans se gêner. Le manège d'un Paresseux qui descendait d'un arbre voisin pour se soulager les étonna ; ils en demandèrent la raison. Le Paresseux répondit que s'il suivait leur exemple, la terre pivoterait sur elle-même ; alors les Idsetti-deha (littéralement : « Soleil-hommes », habitants du monde chthonien) monteraient à la surface tandis que les habitants actuels de la terre iraient vivre dans le monde sou-



Fig. 5. *Le singe hurleur rouge* Alouatta *(anciennement* Mycetes*)* seniculus *(d'après Vogt, 1884, fig. 14, p. 50).*

terrain. Aussi les Paresseux descendent-ils toujours à terre pour se soulager.

On se souviendra que dans un mythe achuar (*supra*, p. 1068-1069) le bébé miraculeux qui deviendra plus tard le paresseux Uyush, maltraité par des enfants, descend dans le monde souterrain en passant par l'intérieur d'un bambou creux. Il y défèque à intervalles réguliers, dotant ainsi le bambou de ses nœuds. Dans leur version du même mythe, les Aguaruna, autre groupe jivaro, lui font créer les gaz intestinaux.

Les croyances des Tacana relatives au Paresseux ont aussi leur équivalent en Guyane où le petit paresseux (*Bradypus tridactylus*) est dit *kupirisi*, « Paresseux du soleil », à cause de la tache jaune qu'il porte entre les omoplates. Pour la même raison les paysans du Brésil l'appellent *ai de bentinho*, « paresseux à scapulaire ». La locution kalina *kupirisi yumañ*, « père (?) du Paresseux », désigne un astre bas sur l'horizon au début de la grande saison sèche : « Le Caraïbe dit alors : "le Paresseux [l'étoile de ce nom] descend sur la terre pour faire ses besoins ; depuis un an, il n'a pas fait ses besoins." Le Paresseux pousse son cri au moment où l'étoile est près de l'horizon, raison pour laquelle on nomme celle-ci *kupirisi yumañ*. »

Les Yagua (qui sont voisins des Tukuna) croient que deux Paresseux à tête humaine, nés du sang menstruel, soutiennent le monde à ses extrémités. Tout faux mouvement de leur part compromettrait cet équilibre ; le monde risquerait de basculer, un cataclysme s'ensuivrait. À mi-chemin entre les Jivaro et les Tacana sur le piémont des Andes, les Campa et les Machiguenga appellent du nom du Paresseux le grand Nuage de Magellan. Selon les Machiguenga, c'était le seul luminaire céleste avant que la lune n'éclairât la terre (*infra*, p. 1179).

Des connotations astronomiques semblent aussi attribuées au Paresseux par le grand mythe de Poronominaré, héros culturel des Indiens Baré (de langue arawak, aux confins du Brésil et du Venezuela). J'ai souligné ailleurs les affinités que ce personnage offre avec la lune (*Mythologiques*, I, p. 170 ; III, p. 103 ; IV, p. 377, 462). Poronominaré est un coureur d'aventures et de filles que les Indiens jaloux voudraient tuer. Il triomphe d'eux l'un après l'autre, les transforme en animaux et assigne à chacun l'aspect physique et le genre de vie qui seront désormais les siens. Rencontré en dernier, le

Paresseux ruse et proteste de ses bonnes intentions. Il attire ainsi le héros en haut d'un arbre et le précipite dans le vide. Entraîné par son poids, Poronominaré perce le sol comme un bolide et arrive dans le monde inférieur. Le Paresseux exulte ; il se croit devenu le seul maître « du soleil, de la lune, des étoiles, de la terre, de l'eau, des oiseaux et des autres animaux, de tout... ». Il se promet de manger sa victime, de faire une flûte d'un de ses os et d'en jouer pour séduire les filles.

Les cigales accueillent Poronominaré dans le monde souterrain. Elles le ramèneront sur terre, disent-elles, quand elles y remonteront à la nouvelle lune de fin d'été (la saison des cigales survient en août-septembre). Au jour dit, les cigales font monter Poronominaré par l'intérieur de sa sarbacane. Il aperçoit le Paresseux qui chante à la lune en se vantant de l'avoir tué. Le héros le crible de dards de sarbacane, le Paresseux tombe dans le monde inférieur. Poronominaré grimpe à l'arbre, décroche le hamac de son ennemi, le jette à terre : le hamac se transforme en Paresseux tel qu'on le voit aujourd'hui : « Plus jamais tu ne chanteras à la lune ; dorénavant tu siffleras dans le silence de la nuit. Tu seras le chef des Paresseux. »

Connu en de nombreuses versions où le héros porte parfois un autre nom et où les détails de l'intrigue diffèrent, le mythe de Poronominaré est répandu dans un vaste territoire qui comprend le nord du Brésil, le sud du Venezuela et la Guyane : territoire fort éloigné du pays tacana, donc ; et pourtant, on est frappé par la persistance ici et là d'un même schème. Précipité par le Paresseux et perçant le sol comme un bolide, Poronominaré tient l'emploi que les Tacana assignent aux excréments de l'animal quand celui-ci les lâche du haut d'un arbre. Dans les deux cas la terre s'ouvre, donnant accès au monde d'en bas d'où émergeront soit les Idsetti-deha instaurateurs d'une ère nouvelle, soit les cigales dont la remontée marque le changement de saison.

★

Ainsi, depuis les Tacana de la Bolivie orientale jusqu'aux Kalina de la Guyane en passant par toute une série de peuples intermédiaires, le Paresseux fait figure de symbole cosmologique. De façon particulièrement nette chez les

Tacana mais aussi ailleurs, les mythes mettent ce rôle en rapport avec les mœurs de l'animal, surtout en ce qui concerne les fonctions d'élimination.

La question qu'il faut alors se poser, comme on l'a fait pour l'Engoulevent, est de savoir si les mythes attribuant au Paresseux des mœurs singulières procèdent par déduction empirique ou par déduction transcendantale. La réponse ne fait aucun doute, car, dans les mythes passés en revue, les Indiens se montrent excellents naturalistes.

Avec les voyageurs européens du XVIe au XVIIIe siècle, parfois plus tard, on reste à mi-chemin entre l'observation et les fantasmes[1]. Rapprochons tout de même du sort auquel Poronominaré réduit le Paresseux les commentaires d'Oviedo y Valdes écrits dans la première moitié du XVIe siècle : « Sa voix [du paresseux] diffère énormément de celle de tous les autres animaux du monde. On l'entend seulement la nuit ; en général, chant continu, émis à intervalles, fait de six notes descendantes. La plus haute vient en premier, la voix s'abaisse progressivement ensuite. Comme qui dirait *la, sol, fa, mi, ré, do*, l'animal chante *ha, ha, ha, ha, ha, ha*[2]. » Un naturaliste contemporain corrobore plus directement les indications du mythe au moins pour ce qui concerne le genre *Bradypus* : « Le cri tient le *ré* dièse pendant plusieurs secondes, imitable par un sifflement auquel les animaux ne répondent que pour cette note, sans réagir au *mi*, au *fa*, au *do*, ni même au *ré* naturel[3]. »

Ulloa, voyageur du XVIIIe siècle, affirme (en accord, d'ailleurs, avec un mythe tenetehara) que le paresseux jette à terre les fruits qu'il cueille dans les arbres, puis se met en boule et se laisse choir sur le sol pour les manger[4]. Un siècle plus tard, Schomburgk dit que le paresseux, incapable de marcher par terre, ne se meut que de branche en branche[5]. Ces témoignages sont passablement contradictoires. En revanche, toutes les observations des naturalistes confirment la manière très particulière, bien décrite par les mythes tacana, dont le paresseux procède pour déféquer.

Des paresseux observés en captivité « vidaient leur vessie environ tous les six jours, et leur colon au même intervalle peu après. On pouvait provoquer l'évacuation en aspergeant l'arrière-train de l'animal avec de l'eau froide qu'on laissait ensuite s'écouler, tandis que l'animal tenu par les pattes était immobilisé. Après avoir appris cette technique, nous la

répétions tous les trois jours* ». Sollicitude superflue ; selon d'autres observateurs le cycle digestif du paresseux dure jusqu'à huit et même dix jours : « Pendant ce laps de temps l'animal accumule puis excrète en une seule fois une grande quantité de boulettes fécales dures, d'environ un centimètre de diamètre, pesant au total jusqu'à une ou deux livres. Ces excréments sont secs, fibreux, de couleur noire. L'estomac du paresseux a une énorme capacité, gros comme une tête humaine quand il est plein. Il pèse alors un quart du poids total de l'animal. »

Ajoutons encore ce témoignage : « Après un orage, dans un bosquet d'imposants ficus sauvages (allemand *Würgfeige*), j'observais la façon dont quatre paresseux descendaient à terre de divers côtés en s'aidant de lianes. Arrivés au sol ils se soulagèrent sur un tas d'excréments, aussi de paresseux. L'opération dura longtemps, chaque animal produisit une quantité considérable de matières. Pendant que les quatre bêtes s'exécutaient, elles se tenaient accroupies, le haut du corps redressé, agrippées à des racines ; la plupart avaient les yeux clos. La présence de spectateurs ne les gênait nullement, elles semblaient ne pas les voir. J'ignore si on peut généraliser ce cas de défécation au sol en un endroit déterminé. La descente simultanée des animaux était imputable à la brusque chute de température due à l'orage, qui avait dû accélérer les mouvements péristaltiques. »

L'auteur hésite à généraliser son observation, mais d'autres naturalistes confirment que le paresseux défèque toujours au même endroit, dans la nature comme en captivité. C'est ce qu'impliquent aussi les mythes tacana. De même les Shuar quand, pour tuer un paresseux dont ils veulent réduire la tête, ils l'encouragent à descendre du haut de l'arbre où il se tient : « Viens ! Viens ! Ici, ami, pour que tu puisses déféquer tranquillement… » Quant à la remarque sur la baisse de température pendant l'orage, les Arawak de la Guyane la corroborent par leur dicton : « Quand le vent souffle, le Paresseux marche. » Les Trumai de la région du Xingu désignent le paresseux d'un mot *suut* qui signifie aussi « vent » ; ils croient que le Paresseux est le maître du vent et qu'il peut provoquer les tempêtes.

* Je réitère mes remerciements au professeur François Bourlière qui, en vue d'un de mes cours, m'avait il y a vingt ans fourni la liste des sources à consulter sur la biologie du paresseux[6].

Si les paresseux n'excrètent qu'à de longs intervalles, la raison en est aussi qu'ils mangent fort peu, parfois un jour sur deux, et qu'ils peuvent même jeûner plusieurs jours de suite. J'ai déjà signalé que *Bradypus* se nourrit presque exclusivement de feuilles de *Cecropia*; *Choloepus* s'accommode d'un menu plus varié.

Cette frugalité n'est pas passée inaperçue des anciens voyageurs et ils en ont parfois tiré des conclusions extrêmes: « Une autre chose digne de remarque », dit Thevet à propos du paresseux, « c'est que cette bête n'a jamais été vue manger d'homme vivant [entendez : pendant la durée de la vie d'un homme], encore que les sauvages en aient tenu longue espace de temps, pour voir si elle mangerait, ainsi qu'eux-mêmes m'ont récité. » Au XVIe siècle aussi, Oviedo y Valdes déclare : « J'ai eu un paresseux chez moi. À ce que j'ai pu comprendre, cet animal doit se nourrir d'air [...] On ne l'a jamais vu manger quoi que ce soit, mais il tourne continuellement sa tête ou sa bouche en direction du vent. » Toujours à la même époque, Léry s'exprime comme suit : « J'ai entendu non seulement des sauvages, mais aussi des truchements qui avaient demeuré longtemps en ce pays-là, que jamais homme, ni par les champs, ni à la maison ne vit manger cet animal ; tellement qu'aucuns estiment qu'il vit de vent. » Des êtres animés mangeurs de vent se sont déjà présentés sur notre route (*supra*, p. 1126). Nous les retrouverons bientôt.

Capable de retenir ses excréments grâce à une large poche rectale où il emmagasine des matières fécales en quantité considérable, le paresseux mange si peu qu'on a pu croire qu'il se nourrit seulement d'air. Ainsi se confirme encore une fois que des spéculations mythiques, extravagantes de prime abord, reposent sur des connaissances zoologiques et botaniques très positives. Les hommes n'auraient pu les acquérir s'ils n'avaient de tout temps éprouvé une curiosité passionnée pour les êtres et les choses qui les entourent. Mais la pensée mythique va au-delà de ces observations. Elle en tire des inférences non validées par l'expérience, mais qui satisfont l'imagination et la réflexion.

Comme d'autres animaux ou êtres surnaturels dont je parlerai, selon les Carib de la Guyane le Paresseux n'a pas d'anus ; mieux vaudrait dire qu'il n'en a plus. Quand le monde fut définitivement mis en ordre, on soumit les animaux à une épreuve de natation. Le Paresseux échoua car il

pétait sans arrêt ; il fallut lui boucher l'anus avec un tampon de boue (les paresseux se traînent sur le sol, mais ils sont bons nageurs). Doté à l'origine de flatulence comme l'Engoulevent des mythes nord-américains (*supra*, p. 1110-1111), il diffère de lui en ce sens qu'il a perdu cette capacité. Tant par la *rétention anale* que par l'absence d'*avidité orale* (le paresseux mange peu ou, dit-on, pas du tout), les mythes mettent donc le Paresseux en corrélation et opposition avec l'Engoulevent.

★

Ce n'est pas la seule façon dont procèdent les mythes pour établir ce double rapport. Au personnage du mythe modoc (*supra*, p. 1107-1109), assimilable à l'Engoulevent d'autres mythes californiens — chasseur incapable, qui nourrit ses femmes avec la viande coupée à même ses jambes —, répond en Amérique du Sud, dans un mythe mundurucu, un Indien qui se conduit de la même façon : lors des parties de chasse, il s'écarte de ses compagnons, prélève un morceau de chair sur sa cuisse et prétend avoir tué un cervidé. On l'espionne et on découvre « qu'il rapporte seulement de la mauvaise viande prise sur son propre corps ». Se voyant démasqué, l'homme s'enroule dans son hamac, s'y agrippe des pieds et des mains et devient le premier Paresseux. Il est vrai que les Tenetchara relatent la même histoire de la Tortue ; mais, chez eux, le Paresseux remplace la Tortue dans un groupe de mythes amazoniens où ce dernier animal berne le Jaguar. Que le Paresseux et la Tortue peuvent être commutables ressort aussi de mythes tacana où l'un ou l'autre animal reçoit la charge de s'opposer au Singe hurleur.

L'Engoulevent et le Paresseux ont tous deux un rapport avec la jalousie. Je l'ai montré pour l'Engoulevent ; et les Carib de la Guyane disent que le Paresseux a son origine dans la jalousie, qu'il est en fait cette passion incarnée. Divers mythes attribuent une amante ou un amant humains à un Paresseux mâle ou femelle qui témoigne d'une jalousie rancunière. Ainsi, un mythe arawak de la Guyane a pour protagoniste un Paresseux (*Choloepus didactylus*) qui maltraite son amante humaine, la griffe et lui tire les cheveux parce qu'un Indien les a surpris et les guette. Celui-ci tue l'animal et le remplace auprès de la dame. Un mythe mundurucu raconte qu'une demoiselle-paresseux nommée Araben résis-

tait aux avances d'un Indien. Elle prétextait que la première femme de son soupirant ou les autres femmes du village raillaient ou pourraient railler ses vilaines dents. Mais elle accusait à tort, raison pour laquelle les membres du clan du Paresseux sont des menteurs et des jaloux qui aiment déblatérer les uns contre les autres. Dans un mythe dont j'ai parlé (*supra*, p. 1056), les Vautours sont jaloux du Paresseux dont ils convoitent la femme. Ils cherchent à se débarrasser de lui par divers moyens, mais le Paresseux surmonte les épreuves qu'ils lui imposent. Il assèche un lac avec sa sarbacane en guise de tuyau d'évacuation, et il échappe à un incendie en fuyant par un terrier de lézard, entrée d'un long souterrain dont il ressort près de chez lui.

Autre rapport de corrélation et d'opposition entre le Paresseux et l'Engoulevent : tous deux sont associés à une activité technique. On a vu que les mythes jivaro mettent l'Engoulevent à l'origine de la poterie. La place du Paresseux est du côté du tissage. Selon un mythe tacana, du temps que les paresseux étaient pareils aux humains le cadet de deux frères s'éprit d'une femme-paresseux. Nulle femme ne pouvait se comparer à elle comme tisseuse de hamacs, de musettes et de ceintures. Le frère aîné détestait sa belle-sœur mais ne parvint pas à rompre le mariage. Les femmes-paresseux, conclut le mythe, font les meilleures tisserandes et les meilleures épouses. Le mythe waiwai cité plus haut affirme qu'à l'origine seuls les Indiens et le Paresseux *Choloepus* savaient fabriquer des vêtements de fibres.

Il suffit sans doute de savoir que les deux animaux s'opposent doublement sous le rapport de l'avidité et de la rétention, du caractère oral et du caractère anal, pour admettre à titre de conséquence que si le premier est associé à l'un de deux grands arts de la civilisation, le second le sera nécessairement à l'autre. Mais l'association du Paresseux avec le tissage se justifie de façon plus directe.

Suspendu la tête en bas à une branche — position chez lui habituelle — le Paresseux ressemble à un hamac. Le mythe mundurucu résumé à la page précédente fait du Paresseux l'avatar d'un homme couché dans son hamac et se confondant peu à peu avec lui. Le mythe de Poronominaré dit qu'un hamac transformé en animal fut le premier Paresseux.

On peut aller plus loin encore dans l'interprétation. Un mythe warrau (indexé M_{327} dans *Du miel aux cendres*) oppose les deux épouses d'un Indien : l'une bonne tisserande mais

stérile, l'autre féconde et inapte à tout métier. Stérile, bonne ouvrière, la première est tout entière du côté de la culture ; la seconde, pour des raisons inverses, tout entière du côté de la nature. Or, les Indiens sud-américains prêtent une valeur sociale et morale au contrôle des fonctions d'élimination. On a observé dans certains groupes que les hommes se font vomir au réveil pour évacuer la nourriture restée la nuit dans l'estomac ; presque partout en Amérique du Sud, l'Indien préfère retarder l'évacuation des selles jusqu'à la nuit tombée : « Il sait mieux que l'homme blanc contrôler ses besoins naturels et semble respecter la même maxime qu'un Indien de San Carlos m'a formulée dans un espagnol approximatif en disant : " '*Quien caga de mañana es guloso*', celui qui défèque le matin est un glouton." » Céder à la nature, c'est se montrer un mauvais membre de la société.

Par sa stérilité, l'habile ouvrière du mythe warrau transpose dans le registre des fonctions reproductrices la rétention dont il est vertueux que les hommes fassent preuve eu égard aux fonctions d'élimination. Sous ce dernier rapport, le paresseux, très petit mangeur qui excrète à de longs intervalles et toujours au même endroit, apparaît comme un animal naturellement bien élevé qui peut servir aux Indiens de modèle culturel. Il n'est donc pas surprenant que ceux-ci lui attribuent une compétence particulière en matière de tissage, le plus complexe et le plus raffiné des grands arts de la civilisation, et celui que des sociétés d'un niveau technique rudimentaire ont su porter à un haut degré de perfection.

CHAPITRE VIII

En quête de zoèmes. Le Fourmilier, variante combinatoire du Paresseux. Les nains rouges sans anus ou sans bouche. Écureuil, Kinkajou, Coendu, Sarigue. Théorie de la faune arboricole.

Le Paresseux, ai-je dit, est affligé d'une mauvaise régulation thermique. Le genre *Bradypus*, pour lequel on dispose de mesures précises, a une température moyenne de 32° qui descend jusqu'à 20° quand la température ambiante est de 10° à 15° : l'animal tombe alors dans un état de torpeur. Sa température monte à 40° pour une température ambiante de 30° à 40°, et il souffre d'hyperthermie. Cette physiologie par-

ticulière restreint l'habitat du paresseux aux régions équatoriales et tropicales du Nouveau Monde où la température varie peu.

On ne s'attendra donc pas à rencontrer le paresseux en Amérique du Nord. À supposer que les mythes sud-américains, consacrés à cet animal ou qui lui font une large place, aient leur équivalent dans l'autre hémisphère, il s'agira de découvrir sous quelle transfiguration.

Une certitude nous guidera dans cette recherche, car nous savons que la pensée mythique n'est nullement désarmée devant des situations de ce genre. À travers d'immenses espaces où la géologie, le climat, la faune, la flore ne sont pas les mêmes, elle sait préserver, retrouver ce que j'appelais dans *L'Homme nu* des « zoèmes » — espèces animales nanties d'une fonction sémantique — permettant de garder invariante la forme de ses opérations[1]. Les peuples qui, par migrations successives, ont occupé les deux Amériques se sont consciemment ou inconsciemment employés à repérer des espèces, genres ou familles offrant quelque analogie avec ceux qu'ils connaissaient sous d'autres climats ; ou bien, en cas d'échec, à découvrir des êtres substituables à ceux qui manquent dans un nouveau milieu, sans que changent les rapports qui prévalaient entre les anciens termes.

Dans les régions chaudes de l'Amérique du Sud la pensée mythique a fait un sort au Paresseux, frappée qu'elle était par une physiologie et une éthologie très spéciales ; sans doute aussi par le mode d'accouplement de ces animaux en position ventrale et durant plusieurs heures, donc facilement observable : posture très rare chez les mammifères sauvages, qui incite à attribuer au Paresseux une certaine dose d'humanité. Mais même en Amérique du Sud, d'autres animaux peuvent être appelés à remplir la même fonction sémantique que le Paresseux. Par rapport à celui-ci, ces animaux jouent alors le rôle de variantes combinatoires.

Tel est le cas du ou plutôt des fourmiliers. Le nom recouvre plusieurs genres appartenant comme les paresseux à l'ordre des édentés, sous-ordre des xénarthres, eux aussi distingués par la taille relative et le nombre de doigts. Le grand fourmilier ou tamanoir, *Myrmecophaga jubata*, est une bête de la savane. Les petits fourmiliers *Tamandua tetradactyla* et *Cyclopes dorsalis* sont forestiers et arboricoles. On hésite souvent sur le genre évoqué dans tel ou tel mythe. Les langues amérindiennes ont parfois des noms différents pour chacun ;

ou bien elles les distinguent par un suffixe. Goeje a noté qu'en carib « le nom du tamanoir, *warise* ou *walime*, semble apparenté à celui du paresseux à deux doigts *walekole* ». Il l'est aussi au nom du tapir ; on y reviendra quand on parlera de cet animal (*infra*, p. 1197). Les Suya, membres de la famille linguistique gé, qui ne mangent pas le paresseux parce que, disent-ils, il sait feindre la mort, et qui, comme les Arawak de la Guyane, le tiennent pour une bête de mauvais augure, l'appellent « le mauvais » ou « le vilain Fourmilier ». Les Barasana du Uaupés, de langue tukano, expliquent l'origine du Tamanoir de la même façon que les Shuar expliquent celle du Paresseux : c'est un ancien homme changé en animal pour s'être enivré de tabac. Les Arawak de la Guyane disent de leur côté que les deux Indiens qui se risquèrent à goûter la première bière de manioc — bien que la divinité les eût mis en garde contre sa force — se transformèrent l'un en paresseux à trois doigts, l'autre en paresseux à deux doigts. D'après des mythes amazoniens, des ornements en ongles de Paresseux ou de Fourmilier, selon les versions, donnent aux chamans le pouvoir de se transporter au loin et de provoquer la pluie ou les orages.

Les naturalistes soulignent que le petit fourmilier *Cyclopes didactylus* ressemble par plusieurs traits au paresseux : basse température corporelle, extrême lenteur à se mouvoir. Comme l'observation l'atteste dans le cas du Paresseux, des mythes affirment que le grand Fourmilier a du mal à déféquer ou du moins le prétend. Cette croyance pourrait elle aussi avoir un fondement empirique : « Les fumées [du fourmilier] ont une odeur et un aspect caractéristiques. Elles sont toujours enveloppées d'un fourreau résistant et imperméable qui ressemble à du mucus et maintient les matières fécales en forme, même quand l'animal les dépose dans l'eau ce qui arrive souvent. » Le même observateur poursuit : « Si, chez le fourmilier comme chez d'autres xénarthres tel le paresseux, la matière fécale s'accumule en grande quantité avant d'être évacuée, il se pourrait que ce revêtement prévienne l'absorption des produits décomposés, libérés par les restes non digérés d'un régime alimentaire riche en protéines. »

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse scientifique, il n'est pas douteux que les mythes voient dans une défécation difficile ou espacée un trait commun aux deux animaux : comme le Paresseux, le Fourmilier est dit sans anus, raison pour

laquelle il ne peut se nourrir que de petits insectes. Selon d'autres mythes, le Fourmilier n'aurait pas besoin d'anus à cause de sa petite bouche ; d'autres encore affirment que sa tête et son arrière-train sont indiscernables de sorte qu'on ne sait jamais si l'animal se présente de face ou de dos. Dans le même esprit, les Caingang Coroado croient que le Fourmilier, bâclé par le démiurge, est un animal inachevé. La croyance des Tacana que le derrière des Fourmiliers émet une puanteur fortifiante pour les sorciers n'est pas non plus dépourvue de base empirique : selon le naturaliste déjà cité, « une odeur caractéristique, pareille à celle de l'urine, est si forte que quand on s'est familiarisé avec elle on la reconnaît en forêt ». Les Makiritaré en font état dans leurs récits.

Les Tacana tiennent le Paresseux et le petit Fourmilier pour de puissants sorciers. En ce qui concerne le Fourmilier, cette opinion est récurrente de l'Amazonie au sud du Brésil. Le petit Fourmilier parlait jadis toutes les langues ; aux Caingang Coroado il enseigna leurs chants et leurs danses, mais il a tellement vieilli qu'il a perdu l'usage de la parole. On se souvient que les Tacana, les Jivaro, les Ipurina font du Paresseux l'ancêtre de l'humanité. Les Caingang Coroado en disent autant du petit Fourmilier ; pour cette raison ils s'interdisent de le tuer. En revanche, chez les Guarani du Paraguay la viande de Fourmilier était la seule permise aux filles indisposées, et aux accouchées jusqu'à ce que le cordon ombilical de leur bébé soit tombé. Prohibition dans un cas, prescription dans l'autre, mais qui reposent sur des croyances très voisines : les Guarani justifient la prescription par la théorie que la chair du Fourmilier résume en elle toutes les viandes. Condensé de la création, le Fourmilier est considéré depuis le Chaco jusqu'en Amazonie comme toujours femelle ou, plus exactement semble-t-il, d'un sexe unique capable de reproduire par parthénogénèse : « Tu vivras sans femme, lui dit le démiurge des Tacana, et tu engendreras des enfants dont tu accoucheras toi-même. »

★

L'exemple du Fourmilier suffit à montrer que même sur place, des animaux choisis pour remplir une fonction sémantique peuvent être tantôt accompagnés, tantôt remplacés par d'autres qui leur servent de doublures ou leur font simplement écho. Mais il n'y a pas plus de fourmiliers

en Amérique du Nord que de paresseux. Quand on est confronté à des milieux si différents, comment convient-il de procéder pour savoir si, dans l'hémisphère boréal du Nouveau Monde, des mythes existent, homologues de ceux qui, dans l'hémisphère austral, donnent la première place au Paresseux ?

Penchons-nous à nouveau sur ces mythes, surtout ceux des Tacana où le rôle cosmologique dévolu au Paresseux ressort le plus nettement. Ces mythes, on s'en souvient, mettent l'accent sur certaines exigences du Paresseux. Il doit pouvoir descendre tranquillement à terre pour faire ses besoins. Si de méchants garnements l'obligent à lâcher ses excréments du haut d'un arbre ou à se laisser tomber lui-même, l'animal ou ses excréments frapperont le sol comme une comète, la terre s'ouvrira sous le choc et de cet abîme jailliront soit des flammes, soit une inondation qui détruiront l'humanité. Ou bien la terre basculera et les hommes-soleil, Idsetti-deha, habitants du monde inférieur, viendront occuper la surface et les humains les remplaceront dans le monde d'en bas. Une version insiste sur ce dernier résultat. Quand l'embrasement cessa, une autre humanité émergea des profondeurs de la terre ; plus petits que les hommes actuels, ces êtres sont néanmoins leurs ancêtres (*supra*, p. 1126-1127).

D'autres mythes nous éclairent sur la nature de ces Idsetti-deha. Ils parlent d'un Indien qui, par suite d'événements différents selon les versions, s'engagea dans un terrier de tatou et ressortit dans l'autre monde. Là vivaient les Idsetti-deha, peuple de nains sans anus qui se nourrissaient de l'odeur des mets disent les uns, surtout d'eau selon d'autres. Pour ces petits êtres, les guêpes étaient des Indiens hostiles et les lièvres des jaguars. Le visiteur les délivra de ces ennemis, mais quand les Idsetti-deha le voyaient déféquer, ils en ressentaient un profond dégoût. Ils congédièrent l'homme qui regagna la surface de la terre sous la conduite du tatou*.

Ainsi, les mythes associent triplement le Paresseux et un peuple de nains sans anus. En un sens, il est l'un d'eux, déjà présent sur la terre à l'époque où une première humanité

* Les Tehuelche du sud-ouest de l'Argentine croient eux aussi en un « peuple du soleil » privé d'anus. Mais, plus logiquement, ils le domicilient au ciel et non dans le monde souterrain. Le rapprochement avec les « hommes-soleil » tacana est intéressant car les Tehuelche appartiennent à la famille linguistique chon, rangée par divers auteurs avec le tacana et le mataco dans un ensemble dit macro-panoan.

dont il faisait partie se nourrissait de vent comme lui. De plus, pareil en cela aux Idsetti-deha, le Paresseux n'a pas d'anus. Enfin, le Paresseux provoqua la disparition de la première humanité et son remplacement par les Idsetti-deha dont on vient de voir que hors la taille, elle ne différait guère.

Les Jivaro associent aussi dans leurs mythes le Paresseux et des êtres surnaturels nains et chthoniens : les nunkui, esprits des jardins, sont de petite taille et vivent sous la terre. C'est sous l'aspect du Paresseux femelle Uyush que l'un de ces esprits (ou celui les représentant tous ; en jivaro nunkui est tantôt un nom individuel, tantôt un nom collectif) procura aux humains les plantes cultivées par l'intermédiaire d'une fillette, façon de naine, aussi nommée Uyush. Maltraitée par les enfants du village comme le Paresseux tacana, elle regagna finalement son séjour souterrain. La symétrie qu'on observe entre les mythes tacana et jivaro se maintient jusqu'au bout. Selon les Tacana, la première humanité encore ignorante des plantes cultivées se nourrissait de vent ; pour les Jivaro, c'est en perdant les plantes cultivées que les ancêtres de l'humanité actuelle acquirent, si l'on peut dire, les gaz intestinaux (*supra*, p. 1128) qui sont le contraire d'une nourriture mais faits aussi de vent.

Le motif des nains sans anus, habitants du monde souterrain, se retrouve depuis le bassin du Xingu jusqu'en Amérique centrale en passant par l'Amazonie septentrionale ; ainsi dans le nord-est du Pérou chez les Yagua, chez les Catio de la Colombie et les Cayapa de l'Équateur qui privent d'orifices anatomiques tous leurs esprits surnaturels ; au Brésil chez les Tukuna ; au Venezuela chez les Yupa et les Sanema.

Les Tukuna parlent d'un peuple de nains, habitants du monde souterrain, qui se nourrissent de l'odeur des mets. Un Indien prit femme parmi eux. Elle voulut manger comme son mari, mais la nourriture solide lui causait des douleurs atroces. L'Indien lui fit un anus avec son couteau. Elle put déféquer mais mourut peu après.

Dans un mythe très proche de celui des Tacana (*supra*, p. 1139) les Yupa racontent que le seul survivant d'une bande d'Indiens emprisonnés dans une grotte réussit à s'échapper par une crevasse. De l'autre côté se trouvait le pays des Pipintu, nains sans anus, nourris de fumée. Ils avaient de longues barbes mais pas de cheveux parce que toutes les ordures des humains vivant au-dessus d'eux leur

tombaient sur la tête. Pour consommer de la nourriture solide, ils la posaient sur leur nuque et la laissaient glisser le long de leur dos. Ils supplièrent leur visiteur de leur faire un anus pareil au sien. L'homme essaya de les opérer mais les patients moururent l'un après l'autre : ils étaient dépourvus non seulement d'anus, mais aussi d'intestins, et la nourriture solide broyait leur intérieur.

Habitants du Venezuela comme les Yupa, les Sanema décrivent presque dans les mêmes termes le peuple appelé par eux Oneitib. Toutefois ces nains dotés d'une conformation identique à celle des Pipintu avalent la viande crue sans la mâcher : privés eux aussi d'intestins ils sont creux au-dedans au lieu de pleins, ce qui les rend perpétuellement affamés. On notera que le héros du mythe yupa explique à ses petits hôtes qu'il vient de la « grotte des morts », celle à usage d'ossuaire où tous ses compagnons périrent en allant déposer un cadavre. Or les Jivaro prêtent aux âmes des morts la même faim insatiable que les Sanema prêtent aux nains. Les âmes humaines n'ont pour seule nourriture que les âmes des oiseaux, poissons et quadrupèdes que les Indiens tuèrent et mangèrent quand ils étaient en vie et qui ne sont plus que du vent.

★

Si les animaux des régions chaudes de l'Amérique du Sud manquent en Amérique du Nord, en revanche les nains mythiques y jouissent d'une popularité encore plus grande. Les Apache Lipan leur attribuent des traits anatomiques proches de ceux décrits dans les mythes sud-américains : anus sinon absent, de la grosseur d'une tête d'épingle, si petit que leurs possesseurs ne peuvent déféquer et se nourrissent de la vapeur des plats. Aux yeux des Apache, ces nains sont des êtres bâclés comme les Fourmiliers sud-américains ; ils émergèrent du monde inférieur sans que le démiurge eût le temps de les terminer.

Sur la côte nord du Pacifique, les mêmes nains subissent une transformation *bas* → *haut* qui laisse intacte leur fonction sémantique : sans bouche ou à bouche minuscule, parfois aussi sans yeux, muets, contraints à se nourrir d'asticots, de tout petits coquillages ou de l'odeur des mets. Au centre du continent, les Omaha et les Ponca poussent encore plus loin la transformation. Ils attribuent aux nains le pouvoir de

blesser leurs ennemis par-dessous la peau, sans endommager celle-ci. De non-perforés, les nains deviennent donc des non-perforateurs. Les Arapaho les décrivent comme des cannibales à voix d'enfant. Ils leur prêtent aussi l'habitude de laisser leur cœur accroché dans leur demeure quand ils en sortent, et celle d'inverser le sens des mots : pour eux, « lourd » signifie « léger » et réciproquement. Ces transformations sont bien en accord avec la notion plus générale de « monde à l'envers » que les nains illustrent de plusieurs façons. Dernier état de la transformation chez les Wyandot, parents des Iroquois par la langue et jadis habitants de la vallée du Saint-Laurent (mais on la suit bien au-delà, jusqu'en moyenne Amérique) : les nains sont dépourvus d'un coude articulé ; ils ne peuvent plier le bras qu'à l'épaule et au poignet.

La question est alors de savoir si, en Amérique du Nord comme en Amérique du Sud, le peuple des nains a un rapport privilégié avec certains animaux, et dans l'affirmative lesquels. En cas de réponse positive, des animaux des deux hémisphères, même différents entre eux, s'équivaudront du fait qu'ils sont ici et là assimilés aux nains. Il deviendra alors possible d'élargir à ses vraies dimensions un champ sémantique dont les matériaux sud-américains ne nous ont jusqu'à présent laissé voir qu'une partie.

Une réponse s'offre immédiatement concernant l'animal par lequel a débuté notre enquête, le seul présent dans les deux hémisphères parmi tous ceux considérés jusqu'ici. Les Mohegan-Pequot, qui sont des Algonkin orientaux, appellent les nains chthoniens *makia'wis*, mot dont le sens propre pourrait être « petit garçon » mais qui désigne aussi l'Engoulevent. D'autres locutions relevées chez des Algonkin orientaux assimilent pareillement les engoulevents à des êtres surnaturels de très petite taille : ainsi en mohegan et sur la côte orientale de l'Amérique du Nord depuis les Wabanaki jusqu'aux Delaware, « Soulier », ou « Mocassin de l'Engoulevent » pour l'orchidacée du genre *Cypripedium* dite en anglais *Lady Slipper*, en français « Sabot de Vénus » ou « Sabot de la Vierge ». La croyance en des nains qui hantent les lacs, la montagne ou la forêt existe chez tous les Algonkin orientaux et aussi chez les Creek, les Cherokee, les Iroquois. J'ai déjà signalé (*supra*, p. 1112-1113) que les Apache identifient les esprits de la montagne à des Engoulevents.

Voici maintenant les nains sous des aspects qui les rap-

prochent d'autres animaux. Les Cœur d'Alêne, Indiens de langue salish qui vivent dans l'actuel État d'Idaho, « croient en une race de nains qui logent en pleine forêt dans des arbres auxquels ils grimpent et dont ils descendent à toute vitesse. On a observé leur manège : qu'ils montent ou descendent, ils vont toujours la tête la première. Ils ont l'apparence d'êtres humains mais très petits. Ils paraissent entièrement rouges, et la plupart des gens pensent qu'ils sont vêtus de rouge. Ils portent sur le dos leurs bébés emmaillotés, tête en bas. Les gens qui s'approchent d'eux tombent évanouis. Parfois, en reprenant conscience, ils s'aperçoivent qu'ils sont appuyés contre un arbre la tête en bas et les pieds en l'air. Parfois aussi il leur manque des pièces de vêtement qu'ils retrouvent suspendues aux hautes branches. Ces nains aiment à jouer des tours [...] mais ce ne sont pas des voleurs, et ils ne tuent ni ne blessent jamais personne ».

« Une autre race de nains, souvent appelés du même nom, diffère par l'aspect et la conduite. Ils ont la taille de petits garçons, vivent dans les falaises et autres endroits rocheux très haut dans les montagnes. Ils étaient autrefois nombreux en plusieurs points du pays des Cœur d'Alêne et des Nez-Percé. Leurs habits sont en peaux d'écureuil, ils ont de petits arcs, et des flèches à l'avenant. Quand ils voient des Indiens, ils leur lancent souvent des appels afin de les égarer [...]. »

Ce texte nous retiendra pour deux raisons.

En premier lieu, il insiste sur la coloration des nains, qui sont rouges ou vêtus de rouge. Cette mention d'une couleur spéciale, propre aux nains, se retrouve en divers points d'un immense territoire qui va de la Bolivie orientale et du Brésil central jusqu'au Canada. Selon les Tacana, les Idsetti-deha, nains du monde inférieur, ont les cheveux rouges. Il incombe à certains d'entre eux de soutenir le monde qui s'écroulerait si leurs cheveux blanchissaient. On se souvient que les Yagua assignent le même rôle cosmique à deux Paresseux nés du sang menstruel, donc aussi en rapport avec la couleur rouge. La cosmologie des Tapirapé du bassin de l'Araguaya fait une place à des créatures du Tonnerre, les Topü. Ce sont des nains poilus, coiffés de plumes de perroquet rouges, qui sillonnent le ciel par temps d'orage. Ils frappent les Indiens dans l'estomac avec des fleurs rouges, brûlantes comme des flèches enflammées. Dans un mythe des Warrau du delta de l'Orénoque, proche de celui sur le

héros Poronominaré (*supra*, p. 1128-1129), on voit paraître des démons qui ont une tache rouge au lieu d'anus et grimpent aux arbres la tête en bas. Quand on creuse profondément la terre, raconte un Arawak de la Guyane, on parvient dans un monde habité par des nains aux cheveux rouges. Leurs femmes ne peuvent accoucher, il faut leur ouvrir le ventre pour extraire l'enfant ; ensuite on les recoud.

Revenons en Amérique du Nord. Les Apache Lipan parlent d'un peuple de nains normalement conformés hors leur petite taille, mais dont l'anus est rouge. Complètement rouges ou vêtus de rouge sont, on l'a vu plus haut, les nains des Cœur d'Alêne*.

Deuxième point : les nains des Cœur d'Alêne sont surtout remarquables en ceci qu'ils descendent des arbres la tête la première, qu'ils portent leurs bébés la tête en bas et qu'ils placent leurs victimes inconscientes dans la même position. Or il existe un mythe, provenant aussi de l'Ouest canadien, qui prête à l'Écureuil un rôle salvateur en raison de son aptitude à descendre des arbres la tête en bas ; et selon les Cœur d'Alêne, les nains portent des habits en peau d'écureuil. Une signification s'attache donc peut-être au fait que dans un mythe wyandot, l'Indien qui obtient d'une naine surnaturelle des pouvoirs de chasse miraculeux n'a été jusque-là capable de tuer que des écureuils et autre petit gibier. Dans un mythe iroquois, un jeune garçon rencontre le peuple des nains aussi à l'occasion d'une chasse à l'écureuil. Gibier le plus modeste pour les humains, à la portée d'un enfant, l'Écureuil est en revanche le plus gros gibier à quoi des nains osent s'attaquer. L'Écureuil joue donc ici le rôle de terme médiateur entre les deux races ; elles nouent des rapports *sub specie sciurorum*. Il est de fait que les écureuils tiennent une place non négligeable dans les croyances des Indiens de l'Amérique du Nord. Annonciateurs de mort prochaine, anciens monstres cannibales qui s'amusent encore à terroriser les passants, ils jouent plus rarement le rôle de porte-chance ou de héros de comédie. Faisons dans ce contexte une place spéciale aux Iroquois. Ils voient dans l'Écureuil un redoutable

* Pas seulement en Amérique. Dans ses *Contes populaires de Lorraine* (vol. II, p. 265), Cosquin signale que les lutins et leurs congénères affectionnent la couleur rouge en Lorraine et dans plusieurs régions allemandes. Des nains vêtus de rouge existent aussi en Chine (E. T. C. Werner, *Myths and Legends of China*, Londres, 1922, p. 386). (Note de 2005-2006.)

démon, compagnon des Tonnerres, lesquels se nourrissent de l'odeur des mets. Déplacé dans le monde d'en haut, le rapprochement s'impose à nouveau entre l'Écureuil et le peuple des sans-anus.

★

Tous ces traits conduisent ou ramènent à des animaux sud-américains. D'abord les sciuridés eux-mêmes, aussi présents dans l'hémisphère austral. Une espèce du genre *Sciurus* nommée *coatipuru*, *acutipuru* en Amazonie, *sérélépé* ou *caxinguélé* dans le Brésil central et méridional, fait l'objet de superstitions très nombreuses. Le suffixe *-puru* sert d'ailleurs en langue tupi à former le nom de plantes ou d'animaux porte-bonheur. Dans le cas considéré, il dénote un animal qui apporte le sommeil aux enfants et conduit les âmes des morts vers l'au-delà. S'il fait l'admiration des Indiens, c'est que, dit-on, il est un des rares animaux sachant descendre des arbres la tête en bas. La fourrure de plusieurs sciuridés tire sur le rouge. Cela explique-t-il pourquoi les nains arborent volontiers cette couleur ? On n'ose l'affirmer. Sans adhérer à la théorie simpliste aujourd'hui en vogue d'après laquelle les croyances religieuses auraient leur origine dans l'usage des hallucinogènes, on ne saurait exclure que les hommes aient parfois mis ces expériences à profit pour meubler d'images sensibles la représentation qu'ils se faisaient de mondes surnaturels. Plusieurs plantes hallucinogènes, dont celles employées dans les deux Amériques, provoquent des sensations violemment colorées. À titre d'exemple on citera les graines de *Sophora secundiflora* — mais consommées dans une seule région de l'Amérique du Nord — qui feraient voir tout en rouge[2].

En Amérique du Sud, les écureuils ne sont pas seuls à pratiquer une gymnastique qui frappe l'imagination. « Quand le paresseux *Choloepus* veut descendre le long d'un tronc ou d'une branche, il se retourne et va la tête la première sans coller le corps au tronc, à la différence du paresseux à trois doigts qui descend la queue vers le bas tantôt en s'agrippant, tantôt en se laissant glisser. » Un procyonidé des tropiques, le kinkajou, jupará au Brésil (*Potos flavus*), descend des arbres la tête la première. Les Indiens Urubu en ont peur : « Ils disent que si un kinkajou défèque sur vous pendant que vous dormez dans la forêt, vous mourrez. » Les Indiens Hixka-

ryana aussi voient en lui un annonciateur de mort prochaine, rôle dévolu à l'Écureuil dans l'Ouest canadien. Pour les Campa de la Bolivie orientale, Yaanáite, esprit redoutable, a l'apparence d'un kinkajou. C'est un meurtrier, un cannibale. Quelques informateurs affirment qu'il mange par la queue (en symétrie, donc, avec le Fourmilier censé excréter par la bouche et copuler par le museau). Pourtant, les Campa appellent le Kinkajou « Fils de Dieu » et disent qu'il est le « frère de mère » d'un oiseau sacré, malheureusement non identifié. Le Kinkajou paraît donc marqué de la même ambiguïté qui caractérise l'Écureuil en Amérique du Nord. Les Makiritaré de la Guyane lui attribuent un rôle positif : il alla voler le premier manioc au ciel pour le donner aux humains.

Les paysans brésiliens redoutent le kinkajou mais pour une autre raison : « Ils croient que les kinkajous sont des sodomites. Avant de s'endormir dans la forêt, un homme fera bien de se mettre un bouchon là où il faut pour se protéger. » Ainsi, le Kinkajou se conduit tantôt en perforé (déféquant, mangeant par la queue), tantôt en perforateur.

Perforateur aussi apparaît un autre petit animal, le coendu, de la famille des rongeurs. Il a le corps hérissé de piquants qu'on le dit capable de tirer comme des flèches. C'est peut-être cet animal — différent du porc-épic nord-américain mais membre aussi de la famille des éréthizontidés — que mettent en scène les Campa dans un mythe. Du temps que le ciel et la terre étaient près l'un de l'autre, Pává, le soleil, qui vivait sur la terre, décida de monter au ciel par la liane qui unissait les deux mondes. Certains de ses compagnons refusèrent de l'imiter et devinrent des animaux. D'autres le suivirent, pourchassés par trois guerriers féroces : Soróni, le Paresseux, Kosámi, la Guêpe, et Tontóri qui — pour la raison ci-dessus indiquée — paraît être le Coendu. Le Soleil coupa la liane juste à temps, les trois guerriers retombèrent sur la terre, Soróni dans la posture caractéristique du Paresseux, Kosámi changé en Guêpe, Tontóri hérissé de ses flèches tel qu'on le voit aujourd'hui. C'est parce que ces guerriers existèrent jadis que les Campa ont un tempérament belliqueux. Une version attribue l'échec des poursuivants au fait que le Paresseux fut trop lent à se mettre en marche et que le Porc-Épic perdit du temps pour rassembler et emporter ses flèches. Au Venezuela, les Yaruro ont un mythe très proche avec pour protagonistes les Singes hurleurs, les *Toninos* (petits cétacés) et les Caïmans.

J'ai tenu à citer ces mythes sans rapport direct avec nos considérations du moment en raison de la place que les Campa occupent dans ce livre, et parce que les mythes en question ont des parallèles saisissants dans l'ouest du Canada (*cf. L'Homme nu*, p. 419). Or je serai de plus en plus conduit à esquisser certains rapprochements entre une mythologie dont le foyer se situe au pied des Andes, et celle provenant de la côte occidentale de l'Amérique du Nord, depuis le sud de la Californie jusqu'au Canada.

Au point où nous en sommes, contentons-nous de souligner qu'avec le Kinkajou et le Coendu, nous ne sortons pas du champ sémantique où figurent déjà le Paresseux, bouché et perforateur, et les nains sans anus ou sans bouche, donc non perforés. On peut tirer un argument supplémentaire du fait que deux versions d'un même mythe, l'une tukuna (*supra*, p. 1126-1127), l'autre sikuani, qui relatent un conflit autour de l'arbre aux nourritures (ou de son inverse, l'arbre qui obscurcit la terre), opposent à un ou deux Écureuils soit le Kinkajou, soit le Paresseux.

Une transformation non moins nette permet de passer du Paresseux d'une part, de l'Engoulevent d'autre part, à un troisième animal qui joue dans les mythes un rôle considérable, et auquel dans *Le Cru et le Cuit* plusieurs chapitres furent consacrés : le Marsupial appelé en Amérique du Sud Sarigue, Opossum en Amérique du Nord[3]. Comme d'autres peuples sud-américains l'affirment du Paresseux (*supra*, p. 1118, 1121), les Mundurucu disent que les Sarigues étaient jadis des humains. On retrouve cette croyance dans le sud-est de l'Amérique du Nord où les Indiens Koasati prêtaient aux Opossums d'antan l'usage du langage articulé. J'ai montré plus haut que le petit Fourmilier remplace parfois le Paresseux dans les croyances et dans les mythes. À cette occasion, je notais que divers peuples sud-américains croient que les Fourmiliers n'ont qu'un sexe, capable de se reproduire tout seul. Dans le sud-est de l'Amérique du Nord, les Creek et les Cherokee disent la même chose de l'Opossum.

De ses informateurs aztèques, Sahagun a recueilli sur le sarigue des idées fort étranges[4] ; elles le paraîtront moins une fois replacées dans le contexte du présent livre. La viande de sarigue serait consommable mais non les os, surtout ceux de la queue. Qui mangerait la queue perdrait ses intestins : ils s'échapperaient de son corps. Toutefois, les os

ont la propriété d'extraire, d'évacuer les choses bloquées dans une cavité. L'infusion de queue de sarigue mène à terme les accouchements difficiles et constitue un remède souverain contre la constipation : « Elle ouvre les passages, les tubes, les nettoie, les purifie pour éliminer les obstructions. » Le chapitre consacré aux accouchements y revient : « Un chien mangea une fois en cachette un sarigue entier. Telle est la nature de cet animal que le chien se mit à tout rejeter ; il expulsait tout, excrétait ses intestins. De même, celui qui absorberait toute une queue de sarigue excréterait ses intestins, déféquerait tout. Une femme qui aurait bu une infusion de [*Montanoa tomentosa*] et de queue de sarigue et qui ne parviendrait pas à accoucher serait en grand péril, de l'avis de la sage-femme et des vieilles qui l'assistent. »

Qu'est-ce à dire, sinon que le Sarigue suscite, mais en la personne d'autrui, une condition symétrique et inverse de celle que les Indiens sud-américains attribuent au Paresseux ? Pour que les intestins s'échappent du corps, l'anus doit être largement ouvert : ouverture qui remédie à la constipation (constitutionnelle chez le Paresseux) et qui, transposée de l'anus au vagin, permet un accouchement plus facile. Les anciens habitants de la région d'Oaxaca représentaient le dieu Sarigue sous les traits d'un vieillard. Nous avons vu que les Indiens sud-américains donnent un grand âge au Paresseux. Selon les Carib de la Guyane, le Sarigue incarnerait ce que Goeje appelle la kleptomanie. On est tenté de voir dans cette croyance un reflet ou un écho de l'idée que les Mexicains se faisaient du Sarigue comme animal extracteur ou soustracteur. Nous ne quittons donc pas, mais continuons à meubler de nouveaux éléments le champ sémantique que nous nous attachons à cerner et à inventorier.

Considérons maintenant les rapports entre le Sarigue et l'Engoulevent. Ils ressortaient déjà de la comparaison faite dans *Le Cru et le Cuit* entre les mythes gé et karaja sur l'origine des plantes cultivées. Chez les Gé, la femme-étoile qui donne ces plantes aux Indiens se change en Sarigue, ou bien elle est indirectement associée au Sarigue dans le cours du récit. En revanche, chez les Karaja, les Indiens reçoivent les plantes cultivées d'un homme-étoile, et cette transformation : ○ → △ entraîne celle du personnage féminin en engoulevent[5] (*supra*, p. 1089). Les mythes sur le mari humain d'une femme-étoile et ceux sur le mari humain d'une femme-

paresseux ont une même armature : ○ ≠ △ △ ; et
étoile, *humains*
Paresseux

le mythe karaja qu'on vient de citer offre l'armature symétrique : △ = ○ ○ . Nous savons déjà que le
étoile, *Engoulevent*
humains

Paresseux est assimilable à une comète ou à une étoile (*supra*, p. 1128-1129). La transformation qu'on vient de mettre en évidence le confirme. D'autre part, le mari-étoile du mythe karaja, d'abord vieillard répugnant, devient un beau jeune homme à la façon, dans le mythe de Poronominaré, de l'Écureuil *acutipuru* à l'aide duquel le héros descendit du ciel. Dans tous ces mythes, on a donc affaire à plusieurs personnages stellaires en rapport de transformation, et qui chacun ramène à des animaux entre lesquels nous avons indépendamment établi des rapports de transformation.

Notons enfin que si le petit Fourmilier peut servir de variante combinatoire au Paresseux, le Sarigue s'efface parfois derrière un mustélidé, l'Irára (*Tayra barbara*), qui remplit vis-à-vis de lui la même fonction. Comme le petit Fourmilier, l'Irára est un mangeur de miel ; le peuple brésilien les appelle souvent du même nom, *melero*. Or le célèbre mythe tupi dont l'héroïne se trompe de mari, et en prend un ou plusieurs mauvais avant de choisir le bon, donne au Sarigue le rôle d'imposteur principal ; rôle que la version bororo du même mythe confie à l'Irára.

Mais n'est-ce pas très exactement ce mythe, commun aux deux Amériques, que nous avons rencontré en Californie chez les Maidu et les Modoc (*supra*, p. 1106-1109) ? Et là, un Engoulevent tenait le rôle de l'imposteur. Si loin que nous allions, nous ne sortons pas d'une ronde où les mêmes animaux se donnent la main.

★

Quel caractère commun à tous ces animaux peut expliquer leur récurrence et leur association ? Pris ensemble, Engoulevent, Paresseux, petit Fourmilier, Écureuil, Kinkajou, Coendu, Sarigue forment une faune arboricole à laquelle on peut joindre l'Irára qui ne vit pas dans les arbres, mais y grimpe facilement pour piller les ruches d'abeilles sauvages. Il faut ajouter les Singes et les Ratons laveurs que

les traditions méso-américaines mettent à l'honneur. Selon ces traditions, ces animaux résultent de la transformation d'un peuple de nains, prédécesseurs sur terre de l'humanité actuelle. Rejoignant les mythes tacana sur le Paresseux, ces traditions relatent que ceux des nains qui échappèrent à cette métamorphose, survenue à la suite d'un déluge, vivent aujourd'hui sous la terre, enduits ou coiffés de boue pour se protéger du soleil ardent du monde chthonien. Ils cherchent donc à remonter sur la terre ; quand ils y parviendront la terre se retournera, ils seront au-dessus et les humains au-dessous. Les Cayapa de l'Équateur, qui partagent ces vues, disent que ces habitants du monde chthonien privés de fesses et d'anus se nourrissent de l'odeur des mets. En Amérique centrale on croit cette race primitive dépourvue d'articulations, particularité anatomique qu'en Amérique du Nord les Wyandot attribuent aussi à leurs nains (*supra*, p. 1142).

En somme, tous les mythes que j'ai considérés jusqu'à présent constituent en une sorte de micro-panthéon une cohorte d'animaux vivant dans les arbres, au-dessus des hommes donc et plus petits qu'eux. Ces mythes projettent aussi ce micro-panthéon dans le monde chthonien qui est un monde à l'envers : il y fait nuit quand le jour règne sur la terre, son hiver correspond à notre été. Un peuple de nains souvent assimilés à des tatous, animaux qui logent dans des terriers, y vit au-dessous des humains comme ceux-ci vivent au-dessous de la faune arboricole.

Toutefois, ce n'est encore là qu'un état d'une combinatoire. En termes très généraux on peut le formuler comme suit : *La faune arboricole et le peuple des nains sont par rapport aux humains comme chacun d'eux est par rapport à l'autre.*

Mais sitôt énoncée, cette formulation en appelle deux autres que je présenterai sur le mode interrogatif. Car si une relation existe entre trois termes : faune arboricole, société humaine, peuple de nains, la pensée mythique se demandera tout de suite : *Qu'est-ce qui est aux humains comme les humains sont aux nains ?* Et : *Qu'est-ce qui est aux humains comme les humains sont à la faune arboricole ?*

À la première des trois formules correspond manifestement l'idée que l'au-delà offre du monde terrestre une image en réduction. Les Indiens du nord-ouest de l'Amazonie l'affirment : « L'au-delà est une réplique du monde ordinaire en miniature [...] Tout y est à plus petite échelle, arbres rata-

tinés et gibier nain. » Les Indiens Colorado de l'Équateur répondent aux deux autres questions : « Le soleil monte dans le ciel où vivent des hommes plus grands que nous [...] Notre soleil descend dans la mer et revient par le dessous de la terre, là où vivent les nains. Tout est plus petit dans ce monde-là, au-dessus duquel nous marchons. Au-dessus de nous existe un autre monde où tout est plus grand, les êtres humains, les arbres, absolument tout. »

Inversement, le monde souterrain peut être peuplé d'animaux arboricoles plus grands que les humains, de sorte que ceux-ci et non ceux-là font figure de nains*. Le rapport entre peuple chthonien et humains devient alors le symétrique, quant aux ordres de grandeur respectifs, de celui dépeint dans les mythes où de petits animaux, guêpes et lièvres, sont pour les nains des Indiens hostiles ou des jaguars (*supra*, p. 1139) : « Pour les Wayãpi [ou Oyampi, Indiens de la Guyane française] le monde est plat et possède un envers totalement symétrique lequel est peuplé de *wɔ'ɔ*, paresseux géants, animaux humanoïdes s'il en est. Un homme du monde d'en dessus, tombé accidentellement dans le monde d'en dessous, est vu par les habitants comme un kinkajou. »

Texte essentiel à deux égards. D'abord, il étend vers le nord l'aire où l'on attribue une nature humaine au Paresseux. On se souvient que c'est la raison pour laquelle les Jivaro, chasseurs et réducteurs de têtes, substituaient volontiers la tête du Paresseux à celle d'un ennemi humain. Les Oyampi, qui ne chassent pas les têtes, retournent la situation au bénéfice des paresseux chthoniens : ceux-ci possèdent un crochet magique avec lequel ils décapitent leurs adversaires. Un Indien fut leur victime ; son compagnon qui s'était emparé de l'arme s'en servit contre les paresseux.

Chez ces mêmes Indiens, les affinités humaines reconnues au Paresseux entraînent une curieuse conséquence. Le monde végétal se trouve, si j'ose dire, « culturalisé » pour servir aux besoins du Paresseux ; on nomme diverses plantes « savon », « coton », « tabac », « cassave », « banane » du Paresseux *Choloepus didactylus* : « Les Wayãpi pensent que ces animaux ont des fonctions humanisées. Il leur faut donc des objets

* En Amérique du Nord, les Lenape font de l'Écureuil un géant cannibale (J. Bierhorst, *Mythology of the Lenape*, Tucson, University of Arizona, 1995, p. 181). (Note de 2005-2006.)

qui leur permettent d'agir dans ce sens. » Les Jivaro tirent eux aussi de l'humanité qu'ils reconnaissent au Paresseux des conséquences linguistiques, mais ils les situent sur le plan rhétorique. Jadis, racontent-ils, seule la dame Paresseux Uyush possédait le manioc. Les femmes, qui ne cultivaient pas de jardins, allaient le lui mendier. Uyush soumettait les solliciteuses à des épreuves : « Comment appelez-vous, demandait-elle, mes griffes, mon pelage, mes ongles, etc. ? » Les femmes devaient répondre par des expressions figurées. Une sotte qui répondait chaque fois par le mot propre ne reçut que des tubercules immangeables.

Qu'il faille parler courtoisement aux dieux est un thème récurrent de la mythologie américaine. On le trouve çà et là depuis les Maya en Amérique centrale jusqu'au Brésil oriental et au Chaco (*cf. Du miel aux cendres*, p. 266 *sq.*, 276 *sq.*). Mais l'idée que le langage courtois emploie des métaphores n'est certainement pas propre à l'Amérique. Témoin cette observation de Hocart aux îles Fidji : « Il existe un langage courtois pour s'adresser aux personnes de qualité ; il consiste à utiliser des métaphores au lieu des mots propres pour nommer les parties du corps, les relations de parenté et les actions habituelles des nobles[6]. » En Amérique du Nord, on relève chez les Chinook du bas Columbia la même distinction entre les deux langages pour s'adresser non pas aux nobles ou aux gens du commun, mais aux morts ou aux vivants. Le langage figuré, où les mots ont un sens relatif, convient au monde des morts ; le langage propre, où les mots ont un sens absolu, convient à celui des vivants.

Les croyances des Oyampi en des paresseux géants maîtres du monde chthonien offrent un autre intérêt. Elles étayent l'hypothèse que les trois univers — de la faune arboricole, de la société humaine et du peuple des nains — sont mutuellement convertibles. La réciprocité des perspectives qui s'impose à la pensée mythique pour pouvoir constituer les trois univers en système clos fait que chacun offre sa propre image et reflète celle des deux autres. Ce jeu de miroirs explique que dans le monde d'en haut, une humanité géante soit par rapport aux humains comme les humains sont par rapport aux nains ; et que dans le monde d'en bas, une faune arboricole géante, elle aussi idéalement requise, soit par rapport aux humains comme ceux-ci par rapport à la faune arboricole réelle.

Portée par son élan, la pensée mythique engendre ainsi

des étages cosmiques placés de part et d'autre de l'étage empirique, et tels que chaque nouvel étage entretienne avec l'étage qui le précède un rapport homologue de celui que cet étage entretient avec l'étage placé soit au-dessous, soit au-dessus de lui. Des effets de bascule en résultent, qu'on prendrait parfois pour des contradictions. Selon les Indiens Colorado, une humanité géante peuple le ciel. En revanche mais toujours en Amérique du Sud, les étoiles sont pour les Machiguenga un peuple de nains incapables de quitter leur séjour céleste ; tandis qu'en Amérique du Nord, les Iroquois croient que les Tonnerres, autre peuple céleste, se nourrissent de l'odeur des mets comme ailleurs les nains chthoniens sans bouche ou sans anus. Et les variantes d'un même mythe tacana décrivent les habitants du monde inférieur tantôt plus petits, tantôt plus grands que les humains.

CHAPITRE IX

Les étages du monde et les problèmes de voisinage. Le Singe hurleur symbole de l'incontinence anale. Deuxième application de la formule canonique.

Dans un immeuble d'habitation, le plancher de l'appartement au-dessus est plafond pour l'appartement au-dessous et réciproquement. De même dans un monde formé d'étages superposés : « Ce qui, disent les Campa, est pour nous une terre solide est un ciel aérien pour les êtres qui logent en dessous de nous, et le ciel aérien constitue le sol ferme de ceux qui habitent en dessus. » Rien d'étonnant si, dans un tel univers, les problèmes de cohabitation prennent des dimensions cosmiques. Des Indiens vivant dans des huttes souvent rudimentaires et de plain-pied avec le sol ne s'en représentent pas moins, de façon très réaliste, les nuisances — comme on recommence à dire aujourd'hui — qui, dans les assemblées de copropriétaires, fournissent un thème inexhaustible aux récriminations des voisins les uns contre les autres : bruits, fuites d'eau, balcons salis d'épluchures et de mégots…

Les Mundurucu croient qu'un peuple d'esprits inoffensifs habite le monde inférieur. Ces esprits organisent des parties de pêche au poison : « De telles parties sont toujours

bruyantes, mais celles des Kokeriwat ont un caractère si tempétueux qu'elles déchaînent un vent violent. On le ressent dans le monde terrestre aux coups de froid qui frappent le pays mundurucu en juin, durant deux ou trois jours. Inversement, les parties de pêche des Mundurucu provoquent des refroidissements du monde souterrain. »

Les nains pipintu des Indiens Sanema souffrent bien plus de la présence des humains au-dessus d'eux : les ordures que ceux-ci déversent leur pourrissent la tête et ils n'ont plus de cheveux (*supra*, p. 1140-1141). Le motif de la tête souillée de déjections et rendue chauve est attesté aussi à l'autre bout du Nouveau Monde. Il occupe dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord une aire aux frontières imprécises, car il y subit des transformations si nombreuses qu'on hésite souvent à l'identifier. Les mythographes nord-américains lui ont donné un nom de code : *anus wiper*. J'ai étudié et discuté le motif dans *L'Homme nu* (p. 290-301) sous des aspects différents de ceux que je veux maintenant souligner. Par l'intermédiaire des versions nez-percé et kalapuya, ces mythes du « Torche-cul » semblent appartenir à un ensemble plus vaste, dont n'existent plus que des traces dans la région, et où il est question de quatre créations successives. À la fin de la première, dit la version kalapuya, « la terre se retourna et les hommes du premier âge mythique devinrent les étoiles ». Or en Amérique du Sud, au Chaco où, je l'ai déjà noté, les mythes ont une nette affinité avec ceux du nord-ouest de l'Amérique du Nord, le motif des têtes souillées d'excréments et celui du monde retourné sont explicitement liés. Selon les Ayoré, jadis le ciel et la terre vivaient ensemble ici-bas. Mais le ciel se lassa parce que l'état de la terre le dégoûtait. Elle était sale à cause des humains qui urinaient sur elle et sur la face du ciel. Celui-ci décida donc de se séparer de la terre et de chercher un endroit où on le traiterait avec égards au lieu de se soulager sur lui. Il s'éleva jusqu'à son emplacement actuel ; la terre resta où elle était. De leur côté, les Toba racontent qu'autrefois, « le monde au-dessus de nos têtes se trouvait à la place de la terre. Mais la terre qui était en dessous n'aimait pas que le peuple céleste la souillât de ses excréments. Elle changea donc de place avec le monde d'au-dessus ». Car selon les Toba, les étoiles filantes sont les excréments des étoiles fixes. En Amérique du Nord, les Ute voient eux aussi dans les étoiles filantes les excréments des « sales petits dieux-étoiles ».

En revanche, les rognures d'ongles et autres déchets humains sont particulièrement appréciés des âmes des morts chez les Tacana, des nains chthoniens au dire des Iroquois. Un informateur iroquois expliquait ce goût peut-être en le rationalisant : les nains chthoniens sont bons chasseurs mais les animaux les repèrent à l'odeur et les évitent ; les nains se baignent donc dans une eau où ils ont fait macérer les rognures d'ongles que les humains recueillent dans des petits sacs jetés en guise d'offrande à leur intention. Ils prennent ainsi une odeur d'homme et peuvent mieux approcher le gibier. Mais une autre raison n'est-elle pas qu'un peu partout en Amérique, et ailleurs aussi dans le monde, les humains conservent précieusement les ongles comme parures ou comme talismans ? Pour les peuples amazoniens, des charmes en ongles de paresseux ou de petit fourmilier permettent aux chamans de se transporter à de grandes distances, de susciter la pluie ou l'orage ou de se métamorphoser. Par conséquent, on vérifierait aussi dans ce cas que les nains chthoniens sont aux humains comme les humains sont à la faune arboricole et que, de part et d'autre du monde des humains, le peuple des nains qui vivent sous la terre et celui des animaux qui vivent dans les arbres se font exactement pendant.

★

Les considérations qui précèdent montrent l'importance de la faune arboricole dans les croyances et les représentations. Sous forme visible et tangible, elle illustre le lot qui échoit aux humains dès lors qu'ils imaginent d'autres mondes placés au-dessus ou au-dessous du leur. Ils peuplent le monde supérieur de divinités dont ils attendent la protection ; par des prières et des offrandes ils cherchent à se les concilier, à nouer avec elles des liens de réciprocité. Mais il n'en reste pas moins que les dieux logent en haut et les hommes en bas. Si ceux-ci conçoivent ceux-là comme des êtres animés, le monde des hommes, du fait qu'ils ne sont pas les seuls occupants du cosmos, se trouvera réduit à l'état d'égout ou de dépotoir à l'usage des habitants d'au-dessus. Par sa présence, la faune arboricole confère à cette relation imaginaire une réalité. En prenant le mot au sens étymologique, on peut dire que la faune arboricole constitue une hypostase du peuple d'en haut puisque, relativement à elle,

il est aussi vrai que les humains vivent, mangent, se reproduisent et meurent à l'étage en dessous.

D'un point de vue logique autant que moral, cette position apparaît inconfortable. D'où la nécessité de concevoir un troisième monde : celui des nains chthoniens vis-à-vis desquels les humains jouissent de la même supériorité verticale que la faune arboricole vis-à-vis des humains. D'où aussi l'extrême attention portée aux fonctions d'élimination (et *ipso facto* d'ingestion) propres à cette faune, et dont les modalités différentes pour chaque espèce acquièrent une valeur philosophique. Les mythes les utilisent pour élaborer un vocabulaire et une grammaire de la communication entre les étages superposés.

À ce vocabulaire et à cette grammaire permettant d'engendrer toutes sortes de rapports concevables entre les humains et les bêtes qui vivent dans les arbres, nous nous sommes trouvé confronté dès le début de notre enquête. Si l'Engoulevent émet des gaz intestinaux violents au point que les mythes font de lui un maître des éclatements, c'est que l'avidité orale qui le caractérise le rend en permanence trop plein. Et si le Paresseux, jadis péteur irrépressible, a désormais l'anus bouché, c'est que la rétention anale dont il a le privilège lui permet de se contrôler. En revanche, le Fourmilier jadis sans anus, contraint à excréter par la bouche, reçut du héros culturel Poronominaré ou de ses *alter ego* l'orifice inférieur qui lui manquait, grâce auquel, dit-on ailleurs, il émet une puanteur aux vertus magiques (*supra*, p. 1138). Cette incontinence bénéfique le met en corrélation et en opposition avec un autre animal arboricole, le singe hurleur, dont il va être question. Elles aussi arboricoles, les chauves-souris illustrent une troisième forme d'incontinence : selon les Barasana de langue tukano qui vivent dans le bassin du Uaupés, elles souffrent de diarrhée depuis qu'elles mangèrent le cadavre putréfié de la lune, et doivent se suspendre tête en bas pour empêcher leur corps de se vider*.

On se souvient qu'un mythe tacana souligne la différence entre les manières de déféquer propres au Singe hurleur et au Paresseux. L'un lâche à tout moment ses excréments du

* Il est amusant de noter que les aborigènes du Queensland, en Australie, ont la théorie opposée. Selon eux, les Chauves-souris (des roussettes) n'ont pas d'anus et doivent excréter par la bouche.



Fig. 6. *Le singe hurleur noir* Alouatta *(anciennement* Mycetes*)* niger *(d'après Brehm, 1890, vol. I, p. 205).*

haut des arbres, l'autre se sent obligé de descendre à terre quand il lui faut se soulager.

On appelle communément singe hurleur (au Brésil *bugío*, *guariba*, *barbado*) plusieurs espèces du genre *Alouatta*, nom scientifique dérivé du carib *arawata* qui sert à former le nom de plantes ou d'animaux entièrement rouges dont une chenille venimeuse, un oiseau-mouche, une abeille... Toutes les espèces de singes hurleurs n'ont pourtant pas un pelage fauve ; certaines sont noires, et les mâles et les femelles d'une même espèce peuvent être de couleurs différentes. Le genre a pour caractère anatomique distinctif un os hyoïde en forme de gobelet. Les mythes l'interprètent comme un sac, un réservoir, ou comme un gros noyau ou un ustensile de cuisine que l'animal aurait avalé. Cet os creux joue le rôle de caisse de résonance. Il amplifie les cris des animaux, entendus à une distance d'autant plus grande que les singes hurleurs vivent en bandes et se livrent ensemble à leurs exercices vocaux.

En général, les mythes prêtent aux Singes hurleurs une connotation péjorative sinon sinistre. Pour les Tacana, ils sont affligés d'un gosier puant. Leur cri, dit-on en Guyane,

eſt terrifiant. Selon les Yaruro les Singes hurleurs descendent d'Indiens changés en ces animaux lors du grand déluge. Les Arawak de la Guyane racontent que le Singe hurleur rouge grimpa à un arbre pour échapper à une inondation ; la terreur lui arracha les cris qu'il pousse depuis. C'eſt aussi en grimpant à un arbre pour fuir la montée des eaux, dans l'île où elle a cherché refuge, qu'une femme enceinte de Poronominaré se métamorphose en singe hurleur n'ayant plus que la peau et les os. On la sauve malgré elle en la faisant tomber à coups de pierres. Plus tard, son fils courra ses aventures les plus dramatiques dans l'île « de la guariba » où il affrontera l'esprit du mal et aura avec le Paresseux les démêlés déjà contés (*supra*, p. 1128-1129).

Un peu partout en Amérique du Sud on tient les Singes hurleurs pour d'anciens cannibales ou qui le sont reſtés. Entre eux et les humains règne une hoſtilité permanente. Toutes les tentatives d'union entre un Indien et une femme-singe se soldèrent par un échec ; depuis lors, les deux races sont définitivement séparées. On connaît de nombreuses versions de ce mythe. Celle des Munduruçu offre un intéressant parallélisme avec un épisode de la Genèse jivaro. Les Munduruçu racontent que la femme-singe fut abandonnée enceinte par son mari. Elle s'unit plus tard avec son fils. De cet inceſte descendent tous les singes hurleurs actuels. Le fils était humain par son père, simiesque par sa mère, mais du fait de la séparation des conjoints puis de l'inceſte, cet être mixte rétrograda à l'animalité ; la race des hommes et celle des singes, qui auraient pu se fondre, recommencèrent à diverger. Rappelons maintenant un passage du mythe jivaro. Mika, incarnation de la poterie, abandonnée par son mari le Paresseux commet l'inceſte avec son fils. Leurs descendants seront les premiers Indiens chasseurs de têtes (*supra*, p. 1116). Soit dans un cas une séparation entre la famille humaine et une famille animale formant désormais des genres irréductibles ; et, dans le second cas, une division interne de la famille humaine en groupes hoſtiles et qui se font mutuellement la guerre.

Les mythes mettent donc les humains à plus grande distance des singes hurleurs que des paresseux avec lesquels ils conservent une affinité : pour être des ennemis, on n'en reſte pas moins entre hommes... Des mythes traitent sans doute de l'union avortée d'un Indien et d'une femme-paresseux (*supra*, p. 1133-1134) mais le climat n'eſt pas le même. Au lieu

qu'un homme, émissaire de son espèce, affronte la nation des singes constituée en collectivité d'alliés, les intrigues entre humains et Paresseux sont clandestines ou tout au moins d'ordre privé : elles se déroulent dans un triangle classique formé des deux amants plus, selon les cas, un frère, une mère, un soupirant éconduit. À la différence des Singes hurleurs vivant en société, le Paresseux est en effet solitaire.

★

Comme le suggérait déjà le mythe tacana où dialoguent un Paresseux et des Singes hurleurs, c'est surtout par leurs modes respectifs de défécation que les deux espèces s'opposent. Le Singe hurleur est à plusieurs titres un producteur d'ordures. Métaphoriquement d'abord, car la pensée mythique fait du vacarme une expression figurée de la pourriture (*cf. Du miel aux cendres*, p. 264). Le Singe hurle matin et soir, surtout aux changements de temps : *Guariba na serra, chuva na terra*, « le singe hurle au loin, c'est la pluie qui vient » affirme un dicton paysan, d'accord avec les Bororo pour qui les guaribas sont des esprits de la pluie, et aussi avec les Indiens de la Guyane : ceux-ci croient que les esprits Singes hurleurs, qui vivent dans les rivières, remontent à la surface quand il pleut. Au témoignage des naturalistes, c'est aussi une baisse de la température qui incite le Paresseux à déféquer (*supra*, p. 1130-1131). Animaux barométriques, le Paresseux trahit cette nature en excrétant, le Singe quant à lui hurle, mais avec un gosier « puant ».

Ce qualificatif appliqué au Singe hurleur ramène au sens littéral. C'est en effet un animal incontinent qui excrète beaucoup, souvent et en toute occasion. J'ai nourri pendant quelque temps un singe guariba que je laissais en liberté (cela lui fut d'ailleurs fatal : un chasseur le tua). Précis comme une horloge, il revenait trois fois par jour partager nos repas. Mais si, à d'autres moments, mes compagnons ou moi tentions de l'approcher, il produisait à l'instant même une quantité prodigieuse d'excréments qu'il roulait en boules dans ses mains, et il nous bombardait avec ces projectiles[1]. Le fait n'est pas exceptionnel : l'auteur d'une monographie classique sur cet animal en a noté de semblables : « Le singe hurleur rejette parfois des matières fécales sur un observateur [...] Un individu gagnera lentement un emplacement directement au-dessus de moi ou aussi proche que possible, et il

lâchera ses excréments [...] Il semble que jeter des branches et des excréments représente une sorte d'acte primitif tendant à un but (*kind of primitive instrumental act*). »

On comprend mieux par là que les Indiens Barasana opposent le Singe hurleur au Paresseux comme étant respectivement « ouvert » et « fermé ». Ils opposent aussi par divers traits le Singe hurleur et le Tapir : voix basse et puissante contre voix haute et placide ; incontinence orale contre continence orale ; indiscipline anale contre discipline anale. En effet, le Tapir (dont je parlerai plus loin) diffère également du Singe hurleur par le mode de défécation qu'on lui prête : on le dit attentif à déféquer seulement dans l'eau. Pris d'un besoin ailleurs, il recueille ses excréments dans un panier et les transporte jusqu'à la rivière la plus proche. Sous le rapport vocal enfin, le Guariba s'oppose au Paresseux puisque le premier hurle tandis que le second fut condamné à n'émettre, et pendant la nuit seule, qu'un léger sifflement (*supra*, p. 1129).

Les Carib de la Guyane racontent dans un mythe que des Singes hurleurs se vengèrent d'un chasseur en le couvrant d'excréments. Les Waiwai, qui sont des Carib guyanais, célèbrent une fête dite Shodewika au cours de laquelle des danseurs costumés imitent divers animaux. « Une troupe de *shipili* [singes hurleurs] envahit la maison commune [...] Ils grimpèrent rapidement aux poteaux et dans la charpente, et ils s'installèrent sur les poutres horizontales entrecroisées. Là, ils se mirent à manger des provisions de bananes et jetaient les épluchures sur la tête des danseurs. De temps en temps ils s'accroupissaient, postérieur au-dessus du vide, et ils laissaient tomber une pelure de banane comme si c'était la preuve d'un plantureux repas. » Car les singes hurleurs ne sont pas seulement incontinents ; ils gâchent aussi la nourriture dans la proportion, dit le naturaliste auteur de la monographie déjà citée, d'un bon tiers des feuilles et fruits effectivement consommés : « Sitôt arrachés, les fruits ou les bourgeons semblent avoir moins d'attrait que ceux encore sur la branche. Les singes jettent la nourriture qu'ils ont cueillie et mangent celle restée en place. »

Parti de l'Engoulevent — un oiseau, certes, mais que ses mœurs mettent à part de ses congénères — j'ai montré que les mythes lui font connoter l'avidité orale. J'ai ensuite rencontré le Paresseux à qui les mythes, inversant doublement les termes, font connoter la rétention anale. Cette connota-

tion s'exprime de trois façons : ou bien le Paresseux n'excrète pas (depuis qu'il a l'anus bouché), ou il excrète ; dans ce dernier cas, il excrète *à courte distance* du sol, ou il descend *lentement* au sol pour excréter. Autrement dit, les croyances et les mythes connotent le Paresseux tantôt par rapport au temps, tantôt par rapport à l'espace, ou bien les deux à la fois.

Or on vient de constater que sous le double rapport spatial et temporel, au Paresseux s'oppose le Singe hurleur qui défèque de *haut* et *à tout moment.* Le Singe hurleur est donc doublement qualifié pour connoter l'incontinence anale. Ce n'est pas tout : producteur de vacarme, gâcheur de nourriture, le Singe hurleur connote aussi l'incontinence orale. Même si le mythe de Poronominaré ne l'énonçait expressément, on pourrait déduire par voie transcendantale que le Paresseux, condamné à n'émettre qu'un léger sifflement, en plus de ses autres fonctions doit connoter la rétention orale.

Revenons maintenant au mythe oyampi (*supra*, p. 1151) dont j'avais intentionnellement laissé un épisode de côté. Quand le compagnon de l'Indien décapité par les Paresseux pénètre à son tour dans le monde souterrain, il trouve les Paresseux occupés à s'oindre le corps avec les excréments de leur victime, et il comprend que pour ces bêtes géantes, les humains sont comme des Kinkajous. Par rapport aux autres mythes opposant les humains à la faune arboricole, les étages du monde sont donc ici décalés vers le bas : au lieu d'une faune arboricole plus petite que les humains et vivant au-dessus d'eux, on a une humanité assimilée aux kinkajous, plus petite qu'une faune arboricole géante — les paresseux — vivant, elle, au-dessous. Comment les habitants de ces étages décalés se conduisent-ils les uns envers les autres sous le rapport de la défécation ? Dans le droit fil de la réflexion mythique, on pourrait attendre soit que se remplaçant l'un l'autre, l'homme ne défèque pas sur le Paresseux, soit que s'inversant l'un dans l'autre, l'homme se conduise vis-à-vis du Paresseux comme le Singe hurleur (qui est le contraire du Paresseux) se conduit vis-à-vis de l'homme, c'est-à-dire en le souillant d'excréments.

Le mythe oyampi n'adopte ni l'une ni l'autre solution. À la place, il offre une illustration saisissante de cette torsion surnuméraire qu'on voit toujours apparaître au stade terminal d'une transformation mythique et que j'ai tenté de schématiser au moyen de ce que j'appelais naguère « formule

canonique » (*supra*, p. 1102). Dans le présent cas, il s'agit en fait d'une triple torsion : au lieu d'être *passivement* souillés par des êtres *vivants*, les habitants du monde inférieur — en l'occurrence des paresseux géants — recueillent *activement* les excréments d'un animal *mort* ; et surtout, ils s'en oignent le corps. Ce qui pour les hommes est *souillure*, du fait que les excréments proviennent d'un homme, se change pour eux en *anti-souillure* : le mythe transforme les *excréments* en *ornements*. L'ornement qui n'avait pas de place dans le système s'introduit par la bande, aimerait-on dire : rendu logiquement nécessaire pour boucler un cycle de transformations. Comme l'oiseau Fournier auquel nous avions dû faire jouer ce rôle en discutant un problème posé par d'autres mythes, et à la différence de l'excrément dans le système ici considéré, l'ornement n'est pas un terme, mais une fonction : la fonction « anti-souillure » de l'excrément[2].

Ainsi se déploie progressivement sous nos yeux — et souvent par des voies imprévues mais, j'ai essayé de le montrer, cohérentes — un champ sémantique triangulaire dont l'Engoulevent, le Paresseux et le Singe hurleur occupent les sommets[3]. D'autres animaux se situent sur les côtés du triangle, à des distances variables des trois premiers. D'autres encore, que nous avons aussi rencontrés, prennent place à l'intérieur du triangle selon leur degré de proximité ou d'éloignement sémantiques avec les trois animaux qui, de leurs positions stratégiques, dominent l'ensemble du champ*.

CHAPITRE X

Excréments, météores, jalousie, corps morcelé : cet ensemble aussi présent en Amérique du Nord. Le mythe d'origine des Iroquois. Rôle qu'y joue l'interprétation des rêves. Introduction aux mythes de la Californie du Sud.

Dans un mythe tacana auquel je me suis plusieurs fois référé, un jeune Paresseux explique à sa mère que s'il faisait ses besoins du haut d'un arbre, ses excréments frapperaient

* Un des sommets, au moins, du triangle est occupé en Grèce par le Pluvier, si vorace qu'il évacue ce qu'il mange au fur et à mesure (Platon, *Gorgias*, Bibl. de la Pléiade, p. 441 et n. 158). En Amérique le Pluvier kildir (*Charadrius*

le sol comme une comète, la terre pivoterait sur elle-même et les habitants périraient.

Les comètes, éclairs en boule et autres météores ignés tiennent une place non négligeable dans les mythes de cette région de l'Amérique. Voisins et parents des Tacana par la langue et la culture, les Cavina racontent qu'un Indien marié avait deux frères célibataires. L'aîné des célibataires envoyait sans cesse son cadet demander de la farine de manioc à leur belle-sœur. Ne suffisant plus à la tâche, celle-ci réclama un tamis neuf. L'aîné des célibataires grimpa à un palmier pour cueillir les feuilles dont on fait cet ustensile. Mais, au lieu de palmes, il jeta successivement à terre ses jambes, ses entrailles, son torse et ses deux bras. La tête, qui restait seule, ordonna au jeune frère de la poser sur le chemin du tapir. Quand celui-ci parut, elle bondit en l'air, retomba sur l'animal et le tua. Le jeune frère le mangea.

La tête ordonna qu'on la mît là où le chef du village allait pour uriner ; il voulut la faire voir à ses administrés, la tête tua tout le monde sauf un petit garçon. Elle se fit transporter au bord d'un lac où elle disparut. Parfois elle monte au ciel et retombe dans le lac, pareille à une boule de feu avec une queue de plumes. Sa vue est de mauvais augure. Une étoile tombante annonce que quelqu'un sera mordu par une fourmi venimeuse.

À quelques centaines de kilomètres vers le nord-ouest mais toujours au pied des Andes, les Machiguenga ont un mythe dont le héros subodore une intrigue entre sa femme et son fils d'un précédent lit. Il part en voyage pour trouver une épouse à celui-ci, est victime d'anthropophages qui lui arrachent les entrailles ; il réussit néanmoins à leur échapper. Pendant ce temps, la femme infidèle préparait un poison destiné à son mari. De retour, l'homme la supplia en vain de lui servir un mélange de tubercules, de pulpe de calebasse et de coton filé qui lui tiendrait lieu de viscères. Furieux de n'être pas écouté, il dévasta le jardin, prit ensuite un bambou, le frappa avec une pierre et l'enflamma. Il s'en fit une queue et se transforma en comète. Parfois il s'empare des cadavres et les change en comètes semblables à lui (résumé plus détaillé indexé M_{298} : *Du miel aux cendres*, p. 269-270[1]).

vociferus) fait figure d'informateur zélé, producteur abondant de paroles, inversant doublement un consommateur surabondant de nourriture (*cf.* *L'Homme nu*). (Note de 2005-2006.)

Qu'un homme se *démembre* lui-même ou qu'un autre se voit privé d'*entrailles*, que le premier *approvisionne* son frère de *viande* tandis que le second *détruit* les *plantes* cultivées, dans les deux cas la comète est issue d'un individu réduit à une partie de soi-même. Dans les mythes tacana, elle provient d'une partie de soi-même (les excréments) dont un individu (le Paresseux) fut contraint de se séparer trop brusquement.

Tentons maintenant une « expérience pour voir » : deux sauts inégalement risqués nous porteront d'abord en Guyane, puis sur le haut Missouri. Au dire des Arawak, les engoulevents proviennent de la cervelle éparpillée d'un esprit surnaturel dont un Indien né malin a réussi à briser le crâne (*supra*, p. 1091). En Amérique du Nord, les Pawnee font remonter l'origine des météores (probablement ceux qui tombèrent en quantité le 13 novembre 1833, pluie spectaculaire dont se souviennent aussi les Dakota et les Pima) à la mort d'un Indien tué par des ennemis et dévoré par les bêtes sauvages. Les dieux ordonnèrent aux animaux de reconstituer le corps, mais ils ne purent retrouver la cervelle qu'on remplaça par du duvet. Cet homme, ressuscité, devint le chef du peuple des météores. À des milliers de kilomètres de distance, une cervelle éparpillée donne donc naissance ici aux météores, là aux engoulevents.

Retraçons rapidement notre itinéraire. L'Engoulevent nous a conduits au Paresseux, le Paresseux aux comètes et aux météores. Et voici que par l'intermédiaire de la notion de corps mutilé, les météores nous ramènent à l'Engoulevent. Faut-il s'en étonner ? Par d'autres aspects aussi ces mythes ramènent au point d'où nous étions partis. Les mythes qu'on vient de résumer sur l'origine des météores ignés les mettent en relation avec l'avidité orale (ou son inverse, la rétention anale, mais contrariée) et avec la jalousie ou la mésentente conjugale. Avidité orale, car on reconnaît dans le glouton du mythe cavina un doublet de la sœur gloutonne elle aussi de farine d'un mythe quechua, ainsi que d'autres personnages affamés ou voraces des mythes à Engoulevent (*supra*, p. 1090, 1107). Quant à la jalousie et à la mésentente conjugale, par-delà le mythe machiguenga dont c'est le thème, elles renvoient à des situations du même type illustrées par des mythes jivaro tout au début, puis, en succession, par ceux des Karaja, des Kraho et des Mundurucu (*supra*, p. 1063, 1088-1089).

Le motif des excréments a également sa place dans les

mythes sur les météores comme il l'avait déjà dans ceux relatifs à l'Engoulevent. Ce sont les excréments du Paresseux qui, lâchés de haut, se transforment en comète. C'est à l'endroit où, tel le Paresseux, le chef Cavina va régulièrement satisfaire un besoin naturel que — sûre ainsi qu'il la verra — la tête se fait déposer avant de s'élever au ciel pareille à une boule de feu. Et, dit le mythe machiguenga, les aérolithes — excrétions, il est vrai, plutôt qu'excréments — proviennent des gouttes de sang lâchées dans le ciel par la tête une fois changée en météore*.

★

On retrouve non sans surprise les trois pièces maîtresses de cet ensemble : jalousie, excrément, météore, étroitement articulées dans un des plus considérables systèmes mythologiques de l'Amérique du Nord, celui des Indiens Iroquois. Il existe plusieurs versions de leur mythe d'origine. Les plus anciennes, dues aux jésuites français, remontent au XVIIe siècle. D'autres plus récentes et plus détaillées furent recueillies, traduites et publiées par des enquêteurs à moitié ou complètement iroquois, principalement J. N. B. Hewitt, né de mère tuscarora[2]. On sait que les Iroquois formaient une confédération d'abord de cinq puis de six « nations » : les Cayuga, les Mohawk, les Oneida, les Onondaga et les Seneca, auxquels les Tuscarora se joignirent au début du XVIIIe siècle. Il ne peut être ici question d'examiner dans le détail les quelque vingt-cinq versions connues du mythe d'origine : la plus riche, narrée à Hewitt par le chef Gibson en langue onondaga, occupe cent cinquante pages *in-quarto* du 43e Rapport annuel du Bureau of American Ethnology[3]. Je me bornerai à retracer les grandes lignes en signalant à l'occasion les divergences.

Le récit débute quand la terre n'existait pas encore. Dans

* La croyance que les étoiles filantes sont les excréments des étoiles « commune aux Indiens Thompson » (F. Boas éd., « Folk Tales of Salishan and Sahaptin Tribes », *Memoirs of American Folklore Society*, n° 11, 1917, p. 44). Comparer avec le Japon : « Ce qui semble signifier "sang dégouttant du ciel", *ame no chidari*, a reçu diverses interprétations. L'une renvoie à la croyance chinoise que des oiseaux comme les engoulevents, en vol, laissent tomber des gouttes de sang » (F. G. Bock, *Engi-Shiki*, Tokyo, Sophia University, 1972, vol. II, p. 82, n. 363). Il est beau que, par l'intermédiaire du Japon, le retour se fasse ainsi des météores aux engoulevents. (Note de 2005-2006.)

le monde d'en bas il n'y avait que de l'eau. Sur une sorte d'île en plein ciel, des êtres surnaturels à forme humaine préfiguraient le genre de vie qui sera plus tard celui des Indiens. Là-haut, dans un village — en crise ou en « état de manque », comme eût dit Propp, selon quelques versions —, une famille tenait deux enfants, parfois frère et sœur, en réclusion[4]. C'était la coutume pour les enfants de haut rang. Pourtant ils se rendaient clandestinement visite. Que cette fréquentation l'explique ou que ce soit pour des causes d'ordre mystique, la demoiselle tomba enceinte et donna naissance à une fille. À peu près en même temps, son frère d'après certaines versions, son oncle maternel d'après d'autres, mourut non sans avoir ordonné qu'on plaçât son cercueil dans les branches d'un arbre. Quand l'oncle maternel est le défunt, le frère, nommé Séisme, n'intervient que plus tard dans le récit.

La fillette grandit vite mais pleurait sans arrêt. Pour la calmer, on lui permit de rendre de longues visites au cadavre en haut de l'arbre. Il lui prédisait son avenir et lui dictait sa conduite. Et tout se passa comme il l'avait annoncé. On envoya la jeune fille épouser le chef d'un autre village. En route, elle dut déjouer les ruses par lesquelles celui-ci essayait de la faire fauter. Quand elle arriva au village, le chef devenu son mari l'obligea à se mettre nue pour faire cuire dans une énorme marmite une soupe de maïs. Elle fut vite recouverte de la tête aux pieds d'éclaboussures brûlantes. Toujours sur l'ordre du chef, des chiens terrifiants vinrent la lécher avec une langue si rugueuse qu'elle eut tout le corps en sang.

On croirait la jeune nécrophile (elle faisait sa société d'un mort) tirée d'affaire après avoir subi courageusement ces traitements sadiques. Mais non : son mari était encore jaloux d'elle. Il tomba malade, tous les traitements échouèrent. En désespoir de cause il assembla la population et supplia qu'on devinât un rêve qu'il avait fait, faute de quoi il mourrait.

Ouvrons une parenthèse. Dans un livre où j'essaye de montrer que des notions dont on crédite la psychanalyse — caractère oral, anal, etc. — sont déjà présentes à la pensée mythique, il n'est pas hors de propos de s'arrêter un instant sur la façon dont les Iroquois et leurs voisins concevaient les rêves, devançant là encore bon nombre d'idées qui, chez nous, attendirent Freud pour s'exprimer. Écoutons donc comment en 1649 le P. Ragueneau, missionnaire chez les

Hurons (qui partageaient les vues des Iroquois sur ce problème), exposait la théorie indigène[5] :

« Outre les désirs que nous avons communément, qui nous sont libres, ou au moins volontaires, qui proviennent d'une connaissance précédente de quelque bonté qu'on ait conçue dans la chose désirée, les Hurons croient que nos âmes ont d'autres désirs, comme naturels et cachés ; lesquels ils disent provenir du fond de l'âme, non pas par voie de connaissance, mais par un certain transport de l'âme à de certains objets [...].

« Or ils croient que notre âme donne à connaître ces désirs naturels, par les songes, comme par sa parole, en sorte que ces désirs étant effectués, elle est contente : mais au contraire si on ne lui accorde ce qu'elle désire, elle s'indigne, non seulement ne procurant pas à son corps le bien et le bonheur qu'elle voulait lui procurer, mais souvent même se révoltant contre lui, lui causant diverses maladies et la mort même.

. . . .

« En suite de ces opinions erronées, la plupart des Hurons sont fort attentifs à remarquer leurs songes et à fournir à leur âme ce qu'elle leur a représenté durant le temps de leur sommeil. Si par exemple ils ont vu une épée en songe, ils tâchent de l'avoir ; s'ils ont songé qu'ils faisaient un festin, ils en font un à leur réveil, s'ils ont de quoi ; et ainsi des autres choses. Et ils appellent cela Ondinnonk, un désir secret de l'âme, déclaré par le songe.

« Toutefois, de même que quoique nous ne déclarions pas toujours nos pensées et nos inclinations par la parole, ceux-là ne lairraient pas d'en avoir la connaissance, qui verraient par une vue surnaturelle le profond de nos cœurs, ainsi les Hurons croient qu'il y a de certaines personnes plus éclairées que le commun, qui portent pour ainsi dire leur vue jusque dans le fond de l'âme, et voient ces désirs naturels et cachés qu'elle a, quoique l'âme n'en ait rien déclaré par les songes, ou que celui qui aurait eu ces songes, s'en fût entièrement oublié. »

On voit que ne manquaient même pas aux Indiens les psychanalystes !

Or c'est bien de ce que Ragueneau (dont je me suis borné à moderniser l'orthographe) appelle une « maladie du désir » que souffre le héros du mythe iroquois. Dans de tels cas, le seul traitement efficace consiste « à deviner quels sont les désirs de l'âme qui la troublent ». Un autre missionnaire, le

P. de Quen, fut témoin d'une scène identique à celle qu'on va voir dépeinte dans le mythe[6] : « Un Indien fait un rêve, assemble tous les principaux du pays, leur dit qu'il avait eu un songe, qu'on n'exécuterait pas ; mais que sa perte causerait celle de toute la nation ; qu'il fallait s'attendre à un renversement, et à un débris universel de la terre [...] et puis il donna à deviner son songe. »

De même, dans le mythe dont je reprends le récit, les principaux personnages du pays s'assemblent. L'un d'eux réussit à deviner le « mot » du songe qui est selon les versions « dent », « ordure » ou « excrément ». Les deux derniers mots traduisent le même terme indigène en dialectes respectivement onondaga et seneca. « Dent » serait le nom d'une liliacée : lis tigré ou erythronium dent-de-chien. Un « arbre de lumière », trésor du village, porte ces fleurs qui éclairent le monde céleste car, de ce temps-là, le soleil n'existait pas encore. D'autres versions identifient l'arbre de lumière à un pommier sauvage (une rosacée) ou à un « cerisier » sauvage (anglais *Dogwood*, une cornacée). Quoi qu'il en soit, Météore, un compagnon du chef et celui-là même qu'il soupçonne de relations coupables avec sa femme, devine le sens caché du rêve : il faut arracher l'arbre. Sitôt dit, sitôt fait. Un trou béant apparaît à l'emplacement des racines. Le chef y conduit sa femme enceinte sous prétexte de déjeuner sur l'herbe et il la précipite dans le vide. Une version plus courte remplace l'arbre de lumière par un arbre couvert d'épis de maïs, seule nourriture des villageois. Un jeune homme furieux qu'on ait arraché l'arbre pousse la femme du pied et la fait tomber dans le trou. Dans cette version, c'est elle qui était malade et qu'on cherchait à guérir.

La jeune femme commence alors une longue chute dans les ténèbres. « Cause de la jalousie du chef » selon une version seneca, Météore l'a munie d'un modeste équipement : quelques fagots, un pilon et un mortier en réduction, un petit pot... D'après une version obtenue du chef seneca A. Parker[7] et corroborée par d'autres recueillies dans cette nation, la femme tombait « enveloppée par la lumière du météore, comme une comète, terrifiant les animaux [du monde aquatique inférieur] qui, craignant d'être détruits, créèrent la terre pour amortir le choc ».

Météore s'était montré secourable « parce que accusé des choses qui avaient incité le mari de la femme à la précipiter dans le vide ». Il aida donc la femme tout au long de sa

chute. Le personnage appartient à la race des « Dragons de feu » ou « Panthères bleues » contraints par leur nature à vivre au fond des lacs. Ils ne sont pas hostiles aux humains, mais s'ils sortaient de l'eau ils embraseraient l'univers. Pourquoi le « mot du rêve », deviné par ledit Météore, désigne-t-il tantôt l'arbre qu'il faut abattre, tantôt l'ordure ou l'excrément ? Les sources indigènes et les commentateurs les mieux informés n'apportent là-dessus aucun éclaircissement. Contentons-nous donc de souligner que ces mots, certainement lourds de sens, figurent dans un contexte qui les associe à la jalousie d'une part, à un météore d'autre part. Car si, allant plus loin, et sans doute au-delà de ce qu'une saine méthode autorise, nous nous risquions à consolider en une sorte de méta-mythe — ou, qui sait, d'arché-mythe ? — les traditions jivaro, tacana, machiguenga et iroquois, nous serions amené à conclure que l'héroïne iroquois, un moment assimilée par divers procédés rhétoriques à une comète ou à un météore, et tombant par un trou de la voûte céleste en direction de l'eau — en un sens, donc, excrétée par son époux —, menaçant enfin de détruire dans sa chute les animaux du monde inférieur, est comparable tout à la fois aux excréments du Paresseux trop vite lâchés, et à la mère de la poterie des mythes jivaro elle aussi précipitée du ciel dans le monde d'en bas après une scène de jalousie conjugale, et y laissant sa marque sous forme d'excréments (*supra*, p. 1065).

La ressemblance s'accroît avec des versions seneca qui disent que la femme apporta dans le monde liquide d'en bas la première terre (comme l'héroïne jivaro la première terre à poterie) : à l'instant de sa chute elle l'avait arrachée en s'agrippant par les ongles au bord du trou. Rapprochements d'autant plus tentants que selon une version due au P. Sagard, autre missionnaire du XVIIe siècle, un parallélisme apparaît entre le rôle ultérieur de l'héroïne et celui dévolu à la lune par les Campa et les Machiguenga[8]. L'héroïne des mythes huron et iroquois, créature maléfique plus tard changée en lune, serait responsable de la mort et prendrait en charge les âmes des défunts : « Eataentsic [c'est son nom] a soin des âmes, et parce qu'ils croient qu'elle fait mourir les hommes, ils disent qu'elle est méchante [...]. » Le P. Brébeuf s'exprime dans les mêmes termes[9]. Comment ne pas penser au dieu Lune des Machiguenga qui s'empare des cadavres et les dévore avant de leur restituer une apparence corporelle et de les expédier dans l'au-delà ?

Un détail, à vrai dire mineur, pourrait conférer plus d'unité encore au groupe des mythes sud-américains. Des cadavres qu'il capture, le dieu Lune consomme seulement les membres. Il transforme les entrailles en tapirs dont il nourrit ces mêmes cadavres quand il leur a rendu forme humaine. Cette pratique éclaire peut-être l'incident du tapir dans le mythe cavina (*supra*, p. 1163) où il semble dépourvu de toute signification. À moins que le tapir, dont l'Indien démembré nourrit son frère, ne soit aussi le produit d'entrailles — ici les siennes — après qu'il les a eu jetées.

★

Cette tentative de consolidation de mythes provenant des deux hémisphères reste, je le répète, hautement conjecturale. Je la laisserai donc à l'état d'esquisse, comme un champ de recherche ouvert à d'autres s'ils peuvent le meubler d'éléments plus riches et plus nombreux. Boas se disait convaincu, et il a d'ailleurs écrit que les Iroquois se rattachaient directement aux cultures du golfe de Mexico et de l'Amérique du Sud par divers traits. Ainsi la structure de la langue et l'invention indépendante de la sarbacane (ou sa réapparition, attestée seulement au XVIIIe siècle). On retrouve un écho des conversations que nous eûmes avec Boas dans une remarque de Jakobson sur l'absence de labiales en seneca qu'on pourrait expliquer par le port ancien du labret, suggestif lui aussi d'une origine méridionale[10].

Ces hypothèses sont aujourd'hui contestées, notamment par Lounsbury[11]. Mais si les ressemblances que j'ai signalées entre mythes iroquois et subandins pouvaient leur rendre un peu d'actualité, on serait tenté de reconnaître dans l'« arbre de lumière » iroquois, aux fleurs décrites comme des lis (*supra*, p. 1168), le lointain souvenir d'une plante du genre datura (ou plutôt brugmansia s'agissant d'un arbre) dont les fleurs offrent superficiellement cet aspect. Dans leurs chants chamaniques liés à l'emploi de cet hallucinogène, les Machiguenga disent en effet que les fleurs blanches de datura produisent une lumière si vive qu'elle fait pâlir le soleil.

Sans me risquer dans des spéculations aussi aventureuses, je retiendrai seulement d'une comparaison rapide qu'en Amérique du Nord comme en Amérique du Sud un sentiment moral : la jalousie, un phénomène céleste : les météores, et

une production organique : les excréments, forment dans certains mythes un système bien articulé.

Pour étayer et élargir la démonstration, il me reste à considérer une autre région de l'Amérique septentrionale où les mythes exhibent le même système, de façon encore plus nette que ceux des Iroquois et des Hurons. Cette région est la Californie du Sud.

Mais d'abord une remarque. L'acte de déféquer consiste à séparer du corps quelque chose qui, juste avant, en faisait intimement partie. Cette disjonction anatomique a sa place dans une série dont les autres termes sont le corps éviscéré, le corps démembré, la tête détachée du corps, le crâne décervelé — série, on l'a vu, que les mythes s'appliquent méthodiquement à illustrer.

Les mythes du sud de la Californie évoluent eux aussi dans ce champ sémantique ; et comme ceux considérés jusqu'à présent, ils font un sort aux météores et à la jalousie. Les peuples à qui nous les emprunterons appartiennent aux familles linguistiques shoshonean et yuman : dans l'intérieur les Mohave qui vivent aux confins de la Californie et de l'Arizona ; puis, en allant vers la côte, les Cahuilla et plusieurs groupes dits ensemble « Indiens des missions » parce qu'ils tombèrent sous la coupe des Franciscains espagnols au XVIIIe siècle. Les noms distinctifs qu'on leur donne rappellent cette sujétion : Luiseño, Diegueño, Juaneño, Gabrielino, etc.

Acculturés dès cette époque, contaminés ou massacrés au cours du XIXe siècle quand les chercheurs d'or envahirent la Californie, certains groupes ont pratiquement disparu. L'effectif des autres est tombé à quelques centaines sinon dizaines d'individus. On ne possède d'eux qu'une mythologie mutilée, et la tâche du comparatiste se complique encore du fait que cette mythologie présente des traits puissamment originaux. On est tenté d'y reconnaître les vestiges d'un stade très archaïque, témoin peut-être d'une des plus anciennes vagues de peuplement des Amériques. Si tel était le cas, le parallélisme avec des schèmes mythiques sud-américains n'en offrirait que plus d'intérêt. Ajoutons que l'usage des plantes du genre datura ou très voisines (brugmansia) comme narcotique et hallucinogène occupe en Amérique deux aires principales incluant l'une la Californie centrale et méridionale avec quelques prolongements vers l'est, l'autre cette zone subandine d'où proviennent la plupart des mythes sud-américains auxquels j'ai recouru jusqu'ici.

Toujours obscurs et se contredisant souvent les uns les autres (ou se contredisant parfois dans le cours du récit), ces mythes californiens posent de redoutables problèmes d'interprétation au point qu'on peut avoir du mal à les comprendre. Sans entrer dans le détail, je les répartirai en trois groupes d'importance inégale. Les deux premiers groupes concernent des événements décrits comme relativement tardifs. Le troisième remonte aux origines.

Un groupe de récits a pour protagoniste le monstre cannibale Takwish. Un jeune Indien vient d'être sa victime ; son père, un grand chef, décide de le venger. Il rend visite à Takwish, le défie à une épreuve de danse acrobatique au cours de laquelle l'ogre « casse ses propres os, coupe sa chevelure et la jette, brise ses jambes et les jette, s'envole réduit au torse et à la tête et s'arrache lui-même la tête avec ses mains » ; après quoi il se reconstitue. Il est finalement tué et incinéré par les Indiens, mais il ressuscite sous la forme d'un météore igné ou, plus exactement, d'un de ces éclairs en boule ou boule de feu qu'on aperçoit souvent, paraît-il, dans le ciel de l'Amérique du Nord. J'ai consulté par curiosité le *Scientific Event Alert Network Bulletin* de la Smithsonian Institution (vol. IX, n°s 2 et 3) : plus d'une douzaine furent signalés en février-mars 1984. Un des plus célèbres enquêteurs chez les Indiens de la Californie du Sud, Constance Goddard DuBois, raconte qu'au tout début de ce siècle, un Luiseño qui avait enfin consenti à lui chanter un chant sacré fut si effrayé par un éclair en boule qu'il refusa d'aller plus avant[12]. Il ressort de ce premier groupe de mythes que comme en Amérique du Sud, le météore (en prenant ce mot dans son sens le plus général) s'inscrit dans ce qu'on pourrait appeler le champ sémantique du corps morcelé.

Les héros d'un deuxième groupe de mythes sont des frères jumeaux bien que d'âge inégal, descendants plus ou moins rapprochés du couple primordial formé du ciel et de la terre. Je ne les suivrai pas au long d'aventures compliquées au cours desquelles l'un d'eux meurt, ou tous les deux, laissant un fils et neveu nommé Chaup ou Guiomar qui vengera son père, son oncle ou les deux ensemble avant de se transformer en météore igné. Il suffira de souligner trois points.

Dans ce groupe, d'abord, il est constamment question de météores. À preuve la version mohave dont le héros Ahtatane, « Canne » (sorte de roseau), n'emprunte que provisoirement l'aspect d'un météore mais lance au loin « comme un

météore » la rotule de son défunt père avec quoi les meurtriers jouaient à la balle. Un autre épisode relate comment le héros triompha d'un ogre nommé Météore ; j'y reviendrai. Les Diegueño, écrit DuBois, « identifient l'être dont le nom sur terre était Cuyahomarr [Guiomar], le garçon faiseur de miracles, et qui, au ciel, se nomme Chaup ou Shiwiw, avec la grande boule de feu météorique qui est sa manifestation physique ». Les jumeaux respectivement père et oncle de ce héros sont aussi des météores : « Ils brillent comme des étoiles [...], leurs yeux brillent comme du feu. » Un enfant qu'on envoie les espionner rapporte : « Il y a quelque chose comme des étoiles dans la maison. Ils ont des yeux de feu et j'en ai peur » ; si peur qu'à cette vue, l'enfant croit mourir.

En deuxième lieu, le thème de la jalousie revient au cours du mythe mohave à la façon d'un leitmotiv. Les frères ne cessent de se jalouser l'un l'autre. Ils se disputent les aigles qu'ils ont tués pour empenner leurs flèches, les roseaux qu'ils coupent pour faire des flûtes, les femmes qu'ils veulent épouser... De ces femmes, la mère des jumeaux se montre jalouse et elle réussit à rompre les mariages. Un frère tuera finalement l'autre par jalousie. Plus tard dans le récit, leur fils ou neveu arrive chez l'ogre Météore déjà cité et qui lui fait mauvais accueil : « Nul n'a la permission d'entrer chez moi. Je ne veux personne chez moi. Je suis avare, je veux que personne ne dévisage mes femmes. Je suis méchant et tuerai tout homme venu rendre visite à mes femmes. » Les femmes de ce jaloux se jalousent entre elles : devenues veuves, elles se disputent à qui aura le meurtrier pour mari. Dans une version diegueño, une femme mystérieusement fécondée et qui donne naissance aux jumeaux est en butte à la jalousie de sa sœur.

Enfin, le thème du démembrement figure dans ces mythes, puisque selon des versions diegueño le grand-père du héros parie l'une après l'autre les parties du corps de son petit-fils ; ou bien c'est le cadet des deux démiurges qui perd au jeu tous ses membres et finalement son cœur. Un champ sémantique global se reconstitue ainsi sous nos yeux. On ne sera pas surpris (en vérité, on aurait presque pu le déduire) que le premier terme de la série du corps morcelé (*supra*, p. 1170-1171) — séparation des excréments — apparaisse en pleine lumière dans un dernier groupe de mythes : celui qui traite des origines.

Les versions diegueño présentent par rapport aux autres

quelques traits aberrants, mais elles assurent la transition entre les deux premiers groupes et le troisième. Au commencement des temps, disent-elles, l'eau mâle qui occupait le haut, et la terre femelle qui occupait le bas s'unirent. Leurs deux fils eurent d'abord pour tâche de repousser l'eau plus haut encore afin qu'elle devînt le ciel ; puis ils créèrent les êtres vivants avec de l'argile. Un des frères mourut et fut incinéré ; l'autre monta au ciel : « On le voit maintenant comme un éclair en boule. Il s'empare des âmes des humains et cause ainsi leur mort. »

Dans les autres versions qui proviennent des Mohave, des Luiseño, des Cahuilla et des Cupeño, l'origine des choses et des êtres remonte aussi à un couple primordial, ou bien à la conjugaison d'entités plus abstraites qui s'engendrent successivement par paires et devancent l'apparition d'êtres personnalisés : « Au tout début il n'y avait rien que l'obscurité [...] Des sons, bourdonnements et grondements s'entendaient par intervalles. Du rouge, du blanc, du bleu et du brun s'enroulèrent en torsade et convergèrent vers un point dans l'obscurité. Ils agissaient de concert en s'entortillant. Ils s'unirent en un point pour produire. La boule ainsi formée frémit et tourbillonna, se condensa en une substance qui devint deux embryons enveloppés dans ce placenta. Cela s'était produit dans l'espace et dans l'obscurité. Ils naquirent prématurément, tout s'immobilisa car ils étaient mort-nés. De nouveau les lumières tourbillonnèrent, s'unirent et produisirent. Cette fois les embryons parvinrent à terme — au-dedans, les deux enfants se parlaient [...]. »

Ainsi, la création acquiert progressivement ses contours. Selon les Cahuilla et les Cupeño, elle sera très vite prise en charge par deux démiurges concurrents bien qu'inégalement doués, Mukat et Temaïyauit. Ils se disputent sans trêve pour décider lequel est l'aîné, lequel travaille avec la plus grande efficacité : prototype des querelles entre les héros jumeaux et jaloux l'un de l'autre dans des mythes ci-dessus résumés. Les démiurges décident finalement de se séparer. Temaïyauit éventre et bouleverse la surface terrestre pour emporter dans le monde souterrain les êtres qu'il a créés : « Il voulut même prendre la terre et le ciel avec lui. Un vent violent se leva, la terre entière trembla, le ciel plia et chancela. Mukat mit un genou à terre ; d'une main il retint toutes ses créatures, de l'autre il immobilisa le ciel. Il cria : *hi ! hi ! hi ! hi !* comme on fait maintenant quand il y a un séisme. Au cours

de cette lutte, les montagnes et les canyons apparurent, les lits des rivières se creusèrent, l'eau jaillit et les emplit. Temaïyauit disparut dans le monde d'en bas, tout se calma, la terre cessa de trembler, mais elle garde depuis un relief inégal et tourmenté. »

Mukat reste donc seul avec les êtres et les choses qu'il a créés. À partir de là, les mythes de la Californie du Sud se développent de façon parallèle. Celui des Cahuilla, dont je viens d'exposer le début, continue de mettre en scène le démiurge Mukat. Chez les Mohave et les Luiseño, des personnages nommés respectivement Matevilye ou Wiyot le remplacent avec néanmoins quelques différences. Matevilye et Wiyot, apparus pendant ou aussitôt après la création, sont les éducateurs des premiers humains plutôt que des démiurges. Plus nettement qu'eux aussi, Mukat possède une nature ambiguë. C'est, je viens de le dire, un démiurge, auteur contre son frère de la bonne création. Pourtant il joue ensuite un rôle maléfique : il introduit la mort violente en dotant de crocs venimeux le serpent à sonnettes, en distribuant des arcs et des flèches aux humains, et en leur apprenant à se faire mutuellement la guerre.

Quoi qu'il en soit de cette différence apparente sur laquelle je reviendrai (*infra*, p. 1183-1185), les trois personnages commettent des fautes analogues et subissent le même destin. Mukat a un geste inconvenant envers sa sœur la lune (Cahuilla, Cupeño). Matevilye fait de même envers sa fille la grenouille (Mohave). Wiyot regarde une jeune femme ravissante vue de face, et se fait *in petto* la réflexion qu'elle a le dos décharné comme une grenouille (Luiseño). La femme devine cette pensée désobligeante ; comme les deux autres offensées, elle gagne les animaux à sa cause et les persuade de la venger.

On surveille le dieu pour savoir où, la nuit, il va déféquer en cachette. C'est, découvre-t-on, en grimpant en haut d'un poteau ou d'un échafaudage de pieux plantés dans la mer. Quand le dieu ainsi installé se soulage, ses excréments font un bruit de tonnerre en tombant dans l'eau. La fille-grenouille ou un autre batracien se poste, gobe les excréments au vol ou les rapporte aux animaux conjurés qui les dispersent, morcelant ainsi ce qui résultait déjà d'un morcellement. Le dieu s'aperçoit à l'absence de bruit qu'on a détourné ses excréments. Il tombe malade, se sait condamné, meurt enfin. On brûle son cadavre sur un bûcher ; c'est l'ori-

gine de la coutume d'incinérer les morts. Mais Coyote parvient à ravir le cœur, plus lent à se consumer, et le dévore. Wiyot transformé en lune, *moila*, revient périodiquement visiter ses créatures (Luiseño), tandis que des cendres de son homologue Mukat (Cahuilla, Cupeño) naissent les plantes cultivées.

CHAPITRE XI

Démiurges ou héros culturels californiens comme potiers jaloux. Rapprochement avec les mythes subandins. Lune et météore. L'arbitraire du signe dans l'analyse mythique. Rapports de symétrie entre les mythes de la Californie du Sud et les mythes sud-américains à Paresseux. Problèmes qu'ils posent. Troisième application de la formule canonique.

Dans le mythe d'origine diegueño, il est dit que le démiurge (ici nommé Tuchaipa) creusa le sol et en tira de la boue dont il fit les Indiens ; dans le mythe cahuilla, que le démiurge Mukat créa les premiers hommes « en travaillant lentement et soigneusement l'argile pour modeler un beau corps comme les hommes en ont un aujourd'hui ». Quand le démiurge et son frère se demandent s'il faut ou non que les humains soient mortels, Mukat, partisan de la mort, argumente : « Si les humains revenaient à la vie, le monde deviendrait trop petit. » Temaïyauit, le mauvais démiurge, réplique : « Nous l'agrandirons. — Soit, objecte Mukat, mais il n'y aura pas assez de nourriture pour tous. — Ils mangeront de la terre, dit Temaïyauit. — Mais alors, ils la consommeront tout entière. — Non, car nous conserverons le pouvoir de la faire à nouveau grandir. » Comme on voit, les mythes conçoivent même l'idée d'un univers en expansion…

Wiyot, le héros culturel luiseño, instructeur de l'humanité plutôt que démiurge, régnait au départ sur un monde où la mort était inconnue et dont la population, qu'il nourrissait d'argile, pouvait croître indéfiniment. Mais en mourant, il emporta son savoir. Il fallut tenir conseil pour trouver comment une création devenue trop nombreuse pourrait survivre. On résolut de différencier la communauté primordiale en espèces animales et végétales, et on assigna à chacune un milieu propre : sur terre, sous terre, dans l'eau ou dans les

airs. Au lieu d'une population homogène nourrie de terre, menant une vie paisible, libre de se multiplier, on décida qui mangerait qui et de s'en remettre à des espèces désormais antagonistes pour limiter mutuellement leur effectif. Façon de cannibalisme, puisque la création consistait auparavant en un seul peuple au sein duquel les animaux et les plantes ne se distinguaient pas les uns des autres, ni les humains des animaux : « Ils tuèrent des animaux. Ils tuèrent des glands — c'étaient alors des gens — ils tuèrent tout ce qu'on mange aujourd'hui. Car les gens se changèrent en animaux, en graines, en glands et en plantes. » L'Aigle, qui était très sage et très savant, voulut se soustraire à ce destin tragique : « Il vola vers le nord, espérant sortir de ce monde, atteindre ses limites et les franchir. Il essaya partout et échoua [...] Au nord, la mort était là, et aussi à l'est, au sud et à l'ouest. Quand il revint, il dit avoir trouvé la mort partout et toute proche. Nul être ne pouvait lui échapper. » On institua les rites funéraires pour marquer la frontière entre les morts et les vivants.

Cette interprétation philosophique du cannibalisme, les rites la mettaient d'ailleurs en pratique. Chez les Juaneño, probablement aussi chez leurs voisins, quand mourait un initié un officiant nommé *takwé* coupait un morceau de la chair du cadavre. Il le dévorait ou faisait semblant devant le peuple assemblé. On le craignait fort et on le rémunérait grassement. Les Indiens mettaient ce rite en rapport avec l'épisode du mythe d'origine au cours duquel Coyote vole et mange le cœur du dieu mort. On s'assurait ainsi que le cœur de l'initié irait au ciel et deviendrait une étoile. Les cœurs et les âmes des non-initiés allaient dans un monde souterrain.

Le sens de « mangeur » anciennement attribué au mot *takwé* est aujourd'hui contesté. Kroeber le rapprochait de *takwish*, « éclair en boule », qui désigne aussi le monstre cannibale tué par les Indiens et ressuscité sous l'apparence d'un météore igné[1] (*supra*, p. 1172). Dans le mythe d'origine des Cahuilla, un personnage nommé Takwic, décrit comme un « démon en boule de feu », joue un rôle décisif dans l'épisode au cours duquel le démiurge Mukat apprend aux humains à tirer des flèches les uns sur les autres, dupés par des oiseaux — dont l'Engoulevent, une vieille connaissance — qui prétendent ce sport inoffensif : « Alors les survivants virent leurs camarades morts et se lamentèrent bruyamment. »

L'épisode est précédé d'un autre où Lune, seule femme entre les créatures de Mukat, répartit la population en moitiés exogamiques et leur apprend « à chanter l'une contre l'autre comme si c'étaient des ennemis [...] à courir, à sauter, à se lancer des boulettes de terre et des pierres ». Autrement dit, Lune institue un ordre social à base d'antagonisme où les camps sont animés par une hostilité mutuelle préfigurant, mais « comme un jeu », celle qui s'imposera entre des groupes étrangers.

Rappelons que dans cet ensemble de mythes, le démiurge ou héros culturel peut entretenir avec la lune deux types de rapports. Pour les Luiseño, Wiyot, instructeur de l'humanité, se change en lune après sa mort et revient sous cette forme visiter périodiquement les humains. Le personnage homologue des Cahuilla, Mukat, est un démiurge. Il crée la lune, extraite de son cœur ; plus tard, il occasionne la disparition de Dame Lune, éducatrice de la première humanité. Quand il meurt et qu'on incinère son cadavre, de son cœur naît le tabac, de son estomac les courges, de ses pupilles les melons d'eau, de ses dents le maïs, de ses lentes le blé, de son sperme les haricots, etc. Par conséquent, dans un cas Mukat vivant tire la lune de son corps ; dans l'autre, symétrique, Wiyot mort se réincarne en la lune. Et les humains reçoivent comme bienfait ici la lune dans le ciel ; là, sur la terre, les plantes cultivées.

★

Où ces remarques conduisent-elles ? Elles mettent sur la piste d'analogies frappantes entre les thèmes californiens et, loin de là en Amérique du Sud, ceux qu'on rencontre dans les mythes de peuples subandins. Comme les Indiens du Sud de la Californie, les Machiguenga — que nous avons déjà rencontrés ainsi que leurs parents et voisins Campa, établis eux aussi au pied des Andes — voient dans la création le résultat d'un conflit entre un bon et un mauvais démiurge. Comme eux, ils croyaient en des « démons comètes », qu'ils dénommaient *kachiboréni* (*supra*, p. 1163). Comme eux enfin, ils pensaient qu'à l'origine les humains se nourrissaient de terre. À vrai dire, ils faisaient à ce sujet une distinction symétrique et inverse de celle des Luiseño. Pour ces derniers, les humains consommaient une argile blanche, mais non l'argile rouge utilisée seulement en poterie. Selon les Machiguenga,

l'argile consommée par les premiers humains était « une terre rouge semblable à celle dont on fait les pots [...] sorte d'argile qu'ils pétrissaient et cuisaient dans les cendres chaudes », et qu'« ils avalaient comme les poules, car ils n'avaient pas de dents pour mâcher ». Les Campa disent de leur côté qu'à l'origine, les humains se nourrissaient de morceaux de termitières.

Le dieu Lune pénétra un jour en cachette dans la hutte où se tenait recluse une jeune fille qui avait ses premières règles. Il lui fit don des plantes cultivées. Plus tard il l'offensa, ou offensa une autre fille dans la même condition. En représailles elles l'aspergèrent de sang menstruel ou de salive qui firent à la lune ses taches. Dans une autre version, les taches proviennent du cadavre démembré de la femme de Lune dont des morceaux collèrent au visage de son mari. Car il est dit partout que la femme mourut, en suite de quoi Lune devint un dieu cannibale.

Chez les Machiguenga comme en Californie, on le voit, Lune ou un personnage plus ou moins directement assimilé à cet astre commet une offense de caractère sexuel. Sans doute ni Mukat ni Wiyot ne sont ou ne deviennent des cannibales. Mais en mourant sans léguer leur savoir à leurs créatures et en emportant ce savoir dans la tombe, ils se rendent responsables du cannibalisme métaphorique qui régnera désormais sur la terre entre des créatures jusque-là toutes pareilles et formant une seule race, maintenant condamnées à se manger entre elles. Le cannibalisme rituel du *takwé* commémore cette révolution ; et c'est aidé par un personnage du même nom que, dans le mythe, le dieu institua sinon le cannibalisme, au moins la guerre (*supra*, p. 1177).

La conclusion s'impose qu'aussi bien chez les Machiguenga que chez les Indiens californiens, le personnage de Lune, ambivalent, oscille entre deux pôles : d'un côté instructeur et bienfaiteur (chez les Luiseño, bienfaitrice) des humains ; de l'autre côté, responsable de la guerre, de la mort et plus ou moins directement du cannibalisme. Sous le premier aspect, la lune apparaît comme astre nocturne dans un rôle protecteur et civilisateur. Sous l'autre aspect, Lune mâle ou femelle se rapproche du météore cannibale jusqu'à se confondre avec lui. À preuve le mythe d'origine des Diegueño où le frère du démiurge Chakopa ou Tuchaipa, devenu aveugle, monta comme Wiyot au ciel. À la différence de Wiyot, on l'y voit aujourd'hui, non comme lune, mais

comme « un éclair en boule qui emporte au loin les âmes des humains et cause ainsi leur mort ».

Faisons un bref retour aux Jivaro dont j'ai déjà consolidé les mythes avec ceux des Machiguenga, et qui voient dans des « anneaux » ou « boules de feu » une des manifestations sensibles des « esprits ancestraux » *arutam*. Quand Engoulevent exhume la lune ensevelie par le Paresseux, la fait jaillir hors du trou comme un bolide et filer droit au ciel, ne la transforme-t-il pas en un météore inversé ? Les Machiguenga disent de leur côté qu'avant que la lune ne fût montée au ciel pour s'y fixer définitivement, seul le Paresseux éclairait un peu le ciel nocturne. Selon les Shipaia du Xingu auxquels on fit dans le passé une solide réputation de cannibales, Lune, frère incestueux que sa sœur cherchait à rejoindre au ciel où il avait fui, précipita celle-ci dans le vide ; elle se changea d'abord en météore, puis en tapir. Et le dieu Lune cannibale des mythes machiguenga, qui fait rôtir et mange les membres des morts, transforme le reste de leurs corps en tapir. Le problème du rapport entre Tapir et Lune sera traité plus loin (*infra*, p. 1199-1200).

Dans ces mythes des deux Amériques, lune et météore sont donc commutables comme sont aussi commutables la lune et la tête séparée du corps, laquelle, nous l'avons vu, devient parfois un météore. Tête coupée, météore, lune forment un système où les deux premiers termes ont une connotation négative tandis que la connotation du troisième oscille : tantôt positive et tantôt négative. Compte tenu du rôle d'ordonnateur du cosmos que la déesse (plus souvent le dieu) Lune tient dans les mythes, pourrait-il en être autrement ? Les bêtes féroces ou venimeuses, les maladies, la guerre, la mort ont leur place dans l'univers. Celui ou celle qui les a tolérées, parfois voulues, ne peut être entièrement bon.

Cette ambivalence s'explique aussi par des raisons d'ordre formel sur lesquelles, dans *L'Origine des manières de table* (p. 88-91), j'avais appelé l'attention. Même quand elle ne change pas de sexe, écrivais-je, la lune, souvent androgyne ou hermaphrodite, s'offre comme thème à une mythologie de l'ambiguïté. Mais c'est que les corps célestes accomplissent un retour périodique, selon le cas, chaque année, chaque mois ou chaque jour. Sous ce rapport, la lune s'oppose aux constellations saisonnières par ses phases mensuelles au lieu d'annuelles ; tandis que sa présence ou son

absence alternant avec celles du soleil reflètent la forme la plus courte de périodicité : celle du jour et de la nuit.

À propos de cette analyse, on m'a non sans naïveté reproché une contradiction. Ne disais-je pas dans la même phrase (*L'Origine des manières de table*, p. 160) que le Soleil et la Lune peuvent chacun « signifier n'importe quoi », mais à la condition, pour le Soleil, d'être « père bienfaisant ou monstre cannibale », et pour la Lune d'être soit « démiurge législateur ou décepteur », soit « fille vierge et stérile, personnage hermaphrodite, homme impuissant ou dissolu » ? Ainsi, j'aurais d'un seul jet réaffirmé le principe de l'arbitraire des signes et donné un contenu concret à ces mêmes signes.

Or, poursuit mon critique, ces contenus découlent des modes spécifiques d'existence des deux grands luminaires célestes : « Le soleil suit un cycle journalier et annuel, la lune un cycle journalier et mensuel. Le soleil n'est jamais altéré dans son être physique ; simplement il brille ou ne brille pas. Au contraire, la lune croît et décroît. Le soleil est soit visible, soit invisible et ne connaît qu'une courte période de transition à l'aube et au crépuscule. La lune, elle, n'est jamais absolument présente ou absente, avec une courte période de transition à la pleine lune et à la nouvelle lune. Le mode d'existence du soleil est marqué par des contrastes : opposition entre le fait d'être-là et le fait de n'être-pas-là ; le mode d'existence de la lune est marqué par la transition et la médiation, elle est toujours dans un état de passage entre l'être et le non-être. »

On ne saurait mieux condenser des analyses éparses dans les quatre volumes des *Mythologiques*. Mais en résulte-t-il, comme le prétend l'auteur, que le principe de l'arbitraire du signe se trouve à la fois affirmé et récusé ? Trois remarques s'imposent à ce sujet.

En premier lieu, dire comme je l'ai toujours fait que la signification des mythèmes n'est jamais que de position n'équivaut pas à leur appliquer le principe saussurien de l'arbitraire du signe sur lequel j'ai moi-même formulé des réserves (*Anthropologie structurale*, p. 101-110). Le principe de l'arbitraire du signe concerne les mots et les concepts dans leurs rapports respectifs avec les signifiants et avec les objets physiques. J'ai, au contraire, souligné que si l'on veut mettre en parallèle la linguistique structurale et l'analyse structurale des mythes, la correspondance s'établit non entre mythème et mot, mais entre mythème et phonème (*Le Regard éloigné*,

p. 199). Or, s'il est vrai que le phonème, sans rien signifier par lui-même, sert à différencier des significations, il ne s'ensuit pas qu'un phonème d'une langue donnée soit apte à jouer ce rôle n'importe où et n'importe comment. Son emploi est soumis à des contraintes définies par sa place au début, au milieu ou en fin de mot, par sa compatibilité ou son incompatibilité avec le phonème qui le précède ou qui le suit. Les contraintes que j'évoquais sous forme imagée sont du même type. Elles relèvent de ce que, dans mon langage, j'appellerais l'armature[2].

En second lieu, les rapports de corrélation et d'opposition que mon critique relève à ma suite entre le soleil et la lune ne constituent nullement des propriétés objectives, immédiatement appréhendées par les sens. Ces propriétés sont abstraites de l'expérience par un travail de l'entendement. Elles consistent en rapports logiques qui, en raison de leur nature formelle, peuvent admettre un grand nombre de contenus différents. De ces contenus, j'offrais seulement des exemples.

Enfin, ces rapports de corrélation et d'opposition sont ceux conçus et mis en œuvre dans une famille parmi d'autres de mythes amérindiens. Ils correspondent à un usage particulier fait des mythèmes soleil et lune pour bâtir un système de significations. On ne saurait aller plus loin et leur conférer une portée générale. En Amérique même et aussi ailleurs, des familles de mythes choisissent d'autres rapports : soit qu'elles opposent entre eux le soleil et la lune, mais pas sur les mêmes bases ; soit qu'elles opposent chacun pris à part, ou les deux ensemble, à d'autres corps célestes ; ou bien à des objets relevant d'un ordre de réalité différent. Le principe selon lequel la signification des mythèmes est toujours de position ne souffre pas d'atteinte du fait qu'une famille de mythes assigne au soleil et à la lune des positions sémantiques relatives qui leur permettent de véhiculer certaines significations. C'est plutôt une manière de confirmer le principe en illustrant concrètement une de ses applications.

Dans le cas qui nous intéresse, le point à retenir est que, selon qu'on l'envisage sous l'un ou l'autre aspect, la lune évoque des formes différentes de périodicité, l'une quotidienne, l'autre mensuelle, mais dont aucune n'entraîne de changements comparables à ceux du cycle saisonnier. À la limite, la lune, tout entière du côté d'une périodicité courte et sérielle, vient se confondre avec les météores sans pério-

dicité régulière mais assez fréquents, je l'ai dit, pour former des séries. J'ai résumé et discuté dans *Du miel aux cendres* un mythe machiguenga (indexé M_{299}, p. 273-280) d'après lequel l'épouse humaine du dieu Lune mourut en accouchant de son quatrième enfant. La mère de la défunte insulta son gendre, lui dit qu'il n'avait plus qu'à manger le cadavre de sa femme après l'avoir tuée. Lune la prit au mot ; depuis ce temps, il est devenu cannibale et nécrophage. En commentant ce mythe, Mme Casevitz-Renard a vu avec beaucoup de perspicacité que « si Lune s'est montré bon époux en donnant quatre enfants à sa femme, il a manqué de modération en la faisant concevoir chaque année [...] et non tous les trois ou quatre ans ». La périodicité courte de la lune rend compte de son cannibalisme et de ses affinités « météoriques ».

En dépit de sa périodicité, la lune alternativement nouvelle et pleine présente un caractère de discontinuité qui a conduit plusieurs peuples amérindiens à voir en elle autant d'êtres distincts qu'elle a d'aspects. C'était le cas des anciens Tupi et, à un moindre degré, des Araucan chez qui une divinité météorique, cannibale, annonciatrice de maladie et de mort tenait une place non négligeable, bien faite pour rappeler qu'eux aussi subandins, les Araucan relèvent d'un ensemble de cultures vers lequel nous sommes constamment ramenés.

★

Bien que déjà évoqué (*supra*, p. 1173-1174, 1176), un autre aspect du système doit être maintenant reconsidéré. Le dieu lunaire qui nourrit ses créatures de terre ou d'argile, ou qui apprend aux humains à remplacer ce régime alimentaire par un autre à base de plantes cultivées, est un potier. Quand la jeune recluse des mythes machiguenga offrit à Lune la terre calcinée dont les humains se nourrissaient, le dieu lui expliqua que cette substance n'était pas de celles qu'on mange ; on devait s'en servir pour fabriquer les pots, vases et autres récipients dans lesquels on mettrait à cuire le manioc, tubercule nutritif d'une plante qu'il était seul à posséder et qui serait désormais la base de l'alimentation humaine.

On croit en Californie du Sud — à la mésopotamienne, pourrait-on dire[3] — que les premiers humains furent faits d'argile. Le démiurge Mukat, précisent les Cahuilla, les

modela avec soin ; il les exposa ensuite à la chaleur du soleil. Selon leur degré de cuisson les uns devinrent noirs, d'autres rouges, et ceux qui furent exposés peu de temps restèrent blancs ; ainsi les races humaines se formèrent. Wiyot, le héros culturel luiseño, entre autres arts enseigna la poterie aux humains.

Le dieu ou héros lunaire a aussi une nature jalouse. Il est enclin à la persécution. Ces traits ressortent de façon particulièrement nette chez le démiurge Mukat. Il tient à ce que ses créatures soient mortelles. Sous prétexte de les amuser, il les incite à se tuer les unes les autres : « C'est ainsi que Mukat trompa son peuple et se joua de lui », raison pour laquelle plusieurs de ses créatures, révoltées, se liguèrent : « Mukat succomba finalement à la rancune des humains parce qu'il les avait poussés à se disputer et à se combattre. » Même Wiyot, sage éducateur des humains, qui « instruisit son peuple, veilla sur lui, pourvut à ses besoins et les appelait tous ses enfants » se conduisit de façon si perverse qu'on résolut de le tuer.

Le P. Geronimo Boscana, missionnaire franciscain qui catéchisa les Indiens au début du XIXe siècle, dépeint Wiyot sous des couleurs très noires. D'abord pacifique, bon et généreux, il se révéla quelques années plus tard comme un monstre féroce, un tyran cruel et à l'occasion meurtrier. Ses sujets le prirent peu à peu en haine ; poussés à bout, ils décidèrent enfin de le supprimer. On a discuté ce témoignage : en décriant une divinité indigène, Boscana aurait été victime de ses préjugés de prêtre catholique[4]. Je serais plutôt porté à lui donner raison. Son portrait de Wiyot coïncide avec celui que les mythes font du démiurge Mukat qui remplace Wiyot chez les Cahuilla, et de son homologue serrano Kukikat dont les humains voulurent se venger parce qu'il les avait séparés en nations parlant des langues différentes et se faisant mutuellement la guerre. Selon les Maricopa qui sont de langue yuman comme les Mohave, le démiurge furieux que les humains eussent malmené son serpent favori les exposa au risque de mort violente par morsure de serpents venimeux ou à la guerre. Une grenouille le fit mourir en avalant les vomissures (remplaçant ici les excréments) qu'il dégorgeait du haut d'un poteau.

Si la conduite de Wiyot n'avait pas été odieuse à ses créatures, on ne comprendrait pas qu'elles aient résolu de le tuer. Sans doute le personnage de Wiyot apparaît-il plus bien-

veillant dans des mythes recueillis à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. À l'inverse de la thèse défendue par Waterman[5], j'y verrais plutôt l'effet d'une christianisation progressive de cette divinité.

Comme les mythes sud-américains par lesquels a débuté notre enquête, ceux de la Californie du Sud associent donc la poterie et la jalousie. Et on y retrouve aussi le motif des excréments présenté sous une affabulation qui offre une image en miroir de celle des mythes sud-américains où figure le même motif.

En parfaite symétrie avec le Paresseux tacana qui doit descendre de l'arbre où il habite pour déféquer au sol sous peine que ses excréments se changent en comète, Mukat et Wiyot ont coutume, pour déféquer, de grimper au sommet d'un poteau d'où leurs excréments, tombant dans la mer, font un fracas de tonnerre. Faute d'entendre le bruit habituel (car une grenouille postée en bas du poteau a intercepté les excréments avant qu'ils ne frappent l'eau) Mukat (ou Wiyot) comprend qu'on l'a ensorcelé. Dans la plupart des versions, la grenouille avale les excréments, le dieu tombe malade, se sait perdu. Toujours de façon symétrique, si les excréments du Paresseux tacana tombaient de haut et frappaient la terre, ils causeraient la perte, non de leur auteur, mais de l'humanité tout entière : laquelle, selon les mythes californiens, cherche au contraire son salut en subtilisant, avant qu'ils ne frappent la mer, les excréments du dieu.

Le lien conçu par les mythes entre les excréments et la jalousie est encore renforcé quand on note que chez les Mohave — dont le héros culturel Matavilye remplace le héros Wiyot des Luiseño — les substances magiques servant de talismans sont dites « follement jalouses » de leurs détenteurs. Dans la perspective psychanalytique où il se place, l'auteur de cette observation croit pouvoir assimiler les substances magiques à des excréments. D'après les mythes mohave, les excréments, substance magique par excellence, servirent à perpétrer le premier acte de sorcellerie. On rapporte des Cahuilla qu'ils ont grand soin d'enterrer leurs excréments de peur qu'on ne les utilise à des fins magiques.

En raison de sa mauvaise régulation thermique, le Paresseux ne vit que dans une zone forestière de l'Amérique méridionale et centrale où les écarts de température ne sont pas trop grands, qui s'étend du nord de l'État brésilien de Rio Grande do Sul jusqu'au Honduras. On ne s'attendra

donc pas à le rencontrer en Californie. Mais l'Engoulevent, uni au Paresseux par des rapports de corrélation et d'opposition, est présent dans la nature californienne et pourrait l'être aussi dans les mythes (*supra*, p. 1177). Un mythe luiseño se déroule au pied d'un mât de cocagne auquel deux peuples rivaux tentent de monter : les gens de l'Ouest et ceux de la Montagne. Le camp vainqueur décroche et fait tomber les paniers pleins de nourriture que se disputent alors les assistants. À l'issue d'une de ces épreuves, les gens de la Montagne avisèrent parmi eux un oiseau à grande bouche — probablement un Engoulevent — et s'écrièrent : « À ton tour de manger ! [...]. Ils lui ouvrirent la bouche, lui enfournèrent toute la nourriture qu'il engloutit. Ainsi le camp de la Montagne gagna. »

★

Comment expliquer que dans une région du Nouveau Monde où l'on ne pouvait avoir aucune idée du Paresseux, la place que cet animal occupe dans les mythes de l'Amérique du Sud se trouve, pour ainsi dire, marquée en creux ? Peut-être sommes-nous là en présence d'un jeu de la pensée mythique qui, comme ceux qu'on prête à la nature, confère fortuitement une apparence semblable à des objets entre lesquels n'existe aucun rapport. Mais même sur de faux problèmes il n'est pas interdit de rêver. En battant la campagne, on frôle parfois des réalités qu'on n'apercevait pas et qui peuvent donner aux recherches un nouveau tour. Faisons donc un moment l'école buissonnière. Au cas où le problème serait réel, quelles solutions s'offriraient ?

Depuis quelques années, on se convainc que le début du peuplement de l'Amérique remonte à une date plus ancienne que celles précédemment acceptées. Au lieu des dix mille ou douze mille ans sur lesquels on s'accordait naguère, certains parlent aujourd'hui de cent à deux cents millénaires. Dans l'état présent des connaissances, une évaluation de l'ordre de trente mille à quarante mille ans paraît raisonnable et des voix autorisées l'allongent jusqu'à soixante-dix mille ans[6]. En ces temps reculés, l'extension du Paresseux fut-elle beaucoup plus grande ? Nous savons que bien après cette époque, l'homme des deux Amériques cohabitait avec une mégafaune (qu'il a probablement exterminée) comprenant entre autres des paresseux géants, *Mylodon* et *Megatherium*, d'ori-

gine sud-américaine mais présents aussi en Amérique du Nord. Toutefois ces lourdes bêtes ne grimpaient pas aux arbres du haut desquels elles eussent pu lâcher leurs excréments, et les paresseux arboricoles n'ont pas laissé de fossiles permettant de savoir s'ils occupèrent jadis une aire plus vaste que celle où ils sont cantonnés aujourd'hui.

Puisque les animaux se dérobent, il faut interroger les hommes. Si ceux-ci pénétrèrent par la terre ferme qui joignait l'Asie et l'Amérique à l'emplacement actuel du détroit de Béring, rien n'oblige à croire qu'au cours des millénaires, les mouvements de population se sont toujours faits du Nord vers le Sud. Des mouvements en retour ont pu se produire comme ceux, bien attestés, de l'Amazonie aux Antilles et jusque dans la partie sud-est des États-Unis. D'autre part, la règle d'hygiène attribuée à leur dieu par les mythes du sud de la Californie (monter en haut d'un poteau la nuit pour déféquer) relève de l'imaginaire, tandis que celle suivie par le Paresseux est réelle. Dans ces conditions, on pourrait voir dans les mythes californiens le produit d'une élaboration secondaire à quoi des gens auraient été conduits par le souci de maintenir ou de reconstituer leurs schèmes mythiques traditionnels dans un habitat plus septentrional que celui où ils résidaient auparavant. J'ai montré ailleurs (*L'Origine des manières de table*, p. 219-224) comment un animal absent d'un nouveau milieu pouvait néanmoins conserver dans l'imagination mythique une existence métaphysique. Les distances impliquées étaient en vérité bien moindres. Il arrive aussi que les caractéristiques attribuées à un animal présent dans un milieu déterminé soient transférées à un autre vivant dans un milieu très éloigné du premier. Les Indiens sud-américains prétendent que les fourmiliers sont tous femelles. Les Creek du sud-est des États-Unis disent la même chose de l'opossum (*supra*, p. 1138, 1147) et, au Canada, les Tsimshian l'affirment du castor.

On pourrait encore envisager une autre hypothèse. Un schème mythique élaboré en Amérique du Nord dans l'abstrait, et transporté tel quel en Amérique du Sud, y aurait trouvé une vérification imprévue dans les mœurs d'un animal particulier en lequel il se serait incarné. Les deux hypothèses resteront certainement gratuites. En faveur de la première on peut faire valoir que les mœurs du démiurge californien et celles du Paresseux (jouant dans les mythes sud-américains le rôle d'anti-démiurge) sont entre elles, je

l'ai montré, dans un rapport de transformation. Or les mœurs attribuées au Paresseux ont un fondement empirique qui — et pour cause, s'agissant d'une divinité — fait totalement défaut aux autres. Du texte plus haut cité de *L'Origine des manières de table*, il ressortait aussi qu'une espèce absente d'un milieu déterminé, si elle reste présente dans les mythes, s'y projette dans un « autre monde » où les fonctions sémantiques que des mythes lui assignent ailleurs au titre d'animal réel sont systématiquement inversées.

Quel que soit le sort promis à ces spéculations, on tiendra pour acquis que le dieu californien a une place dans un ensemble de transformations dont les autres états jusqu'ici repérés sont la tête coupée, changée en lune ou en météore ; les excréments détachés du corps et changés en météore ; le personnage surnaturel séparé de ses excréments et changé en lune... L'idée, bien attestée dans les deux Amériques, que les excréments sont une substance chargée de la force vitale de leur producteur, paraît sous-tendre ces transformations. Toutefois, quand on compare ce que d'un point de vue logique seulement, on peut appeler leur état initial et leur état terminal, une remarque que j'ai souvent présentée s'impose. En fin de série, on observe non pas une dernière transformation s'ajoutant aux précédentes, mais deux qui sont concomitantes. Car le dernier état applique au premier une double torsion : l'excrément en position terminale transforme la tête en position initiale et, si j'ose ainsi m'exprimer, il ne « fonctionne » pas de la même façon. Que ce soit par le fait du sujet ou d'un tiers, la tête est abusivement séparée du corps propre. On ne saurait en dire autant de l'excrément dont c'est la destination naturelle. Déféquant à de *longs* intervalles, le Paresseux éloigne à *courte* distance les excréments de son corps. Inversement, les dieux californiens Mukat et Wiyot éloignent leurs excréments à *grande* distance, mais ils défèquent chaque nuit, donc à de *petits* intervalles. Ce faisant, tous accomplissent une fonction normale qui consiste pour chacun à séparer périodiquement les excréments de son corps. L'ensorcellement du dieu californien ne peut donc pas résulter *du fait que les excréments se séparent de son corps propre*, mais *du fait qu'ils sont captés par un corps autre* (que la grenouille les avale ou qu'elle les disperse, les exposant au même danger). Dans l'état initial de la transformation, la tête *séparée du corps propre* se change en lune ou en météore. Dans l'état final de la même transformation, les excréments ne rem-

placent la tête que pour autant que, *rattachés à un corps autre*, ils inversent la tête quant à la fonction. Par application de la formule canonique des transformations mythiques (*supra*, p. 1102, 1161-1162) on écrira donc :

$$F_{lune}(\text{tête}) : F_{météore}(\text{excrément}) :: F_{météore}(\text{lune}) : F_{tête-1}(\text{excrément})$$

On notera* que le premier membre de l'équivalence correspond pour l'essentiel à des mythes sud-américains, le second membre aux mythes californiens. Pour justifier le premier terme du second membre : $F_{météore}(\text{lune})$, *vide supra*, p. 1182-1183.

CHAPITRE XII

Mythes en bouteille de Klein. Sarbacane, pipe et autres tubes. Interprétations psychanalytiques ; discussion. Le champ sémantique des orifices corporels. Avidité anale, incontinence et rétention orales. Théorie du Tapir. Quatrième et cinquième applications de la formule canonique.

À côté des deux hypothèses que j'ai envisagées pour rendre compte des analogies de structure entre les mythes californiens et subandins, il faut faire place à une troisième. En Amérique du Sud comme en Amérique du Nord les mythes pourraient donner une expression concrète à un schème reflétant des contraintes mentales, suffisamment abstrait pour avoir été conçu n'importe où sans rien devoir à l'expérience ni à l'observation. Même si ce schème déjà formé n'avait pas rencontré le Paresseux dans les forêts de l'Amérique tropicale et n'avait accueilli la chance ainsi

* Et aussi que la formule apparaît ici sous une de ses transformations : $F_x(a) : F_y(b) :: F_y(x) : F_{a-1}(b)$. Cet emploi est légitime pourvu que les conditions initiales soient respectées : qu'un des termes soit remplacé par son contraire, et qu'une inversion se produise entre une valeur de terme et une valeur de fonction.

offerte de passer de l'abstrait au figuratif, il eût emprunté d'autres images ou bien il s'en serait passé.

Quel pourrait être ce schème ? Les mythes des deux Amériques que j'ai rapprochés offrent pour l'essentiel deux caractères communs. D'une part, ils posent une primauté logique de la lune sur le soleil et même une primauté historique quand ils affirment qu'elle fut créée avant lui. D'autre part, ce sont des mythes que, pour user d'un raccourci, on peut appeler « en bouteille de Klein[1] ». Qu'entendrons-nous par là ?

D'abord une remarque. Ces mythes font un emploi non inconnu ailleurs, certes, mais inégalé ici, de l'image du tube ou du tuyau. Dans la Genèse jivaro elle apparaît au moins deux fois. Quand, pour punir sa mère la Lune de n'avoir pas empêché l'inceste entre sa femme et son fils, le Paresseux Uñushi la précipite dans un trou et l'y ensevelit, Engoulevent, amoureux de Lune, vient à son secours. Il fabrique une trompe avec un gros escargot d'eau, s'insinue dans le tronc creux d'un palmier tombé à terre et souffle dans son instrument. Cet appel fait jaillir Lune hors du tombeau, elle traverse le tronc comme un bolide en chassant Engoulevent devant elle, et elle file tout droit jusqu'au ciel. Plus tard dans le récit, Soleil décide de châtier son petit-fils incestueux. Il l'introduit de force dans un tronc de palmier creux, y souffle comme dans une sarbacane en faisant lentement tourner l'engin. Ahimbi, le petit-fils coupable, sort par l'autre bout, transformé en boa que son grand-père ligote et place au fond d'un rapide (*supra*, p. 1116).

De même, dans le mythe amazonien — lui aussi lunaire — de Poronominaré (*supra*, p. 1129), le héros réussit à s'enfuir par l'âme de sa sarbacane de la demeure d'un mari trompé qui tente de le tuer à coups de pets explosifs : en somme, un tuyau le sauve d'un autre tuyau. Au cours de démêlés ultérieurs avec un Paresseux (animal comparable, nous le savons, à un tuyau bouché) Poronominaré précipité du haut d'un arbre traverse comme un bolide la terre (formant tuyau en cette circonstance) et débouche dans l'autre monde. Avec l'aide des cigales, il remonte en passant par l'âme de sa sarbacane qui fait fonction de cage d'ascenseur. Après quoi il projette à son tour le Paresseux dans le monde souterrain. Au début et à la fin du mythe, deux personnages sont quant à eux mis en perce : la sœur ou compagne du héros, à qui un poisson fore le vagin qui lui manquait ; et

le Fourmilier qui, jusque-là sans anus, était réduit à déféquer par la bouche.

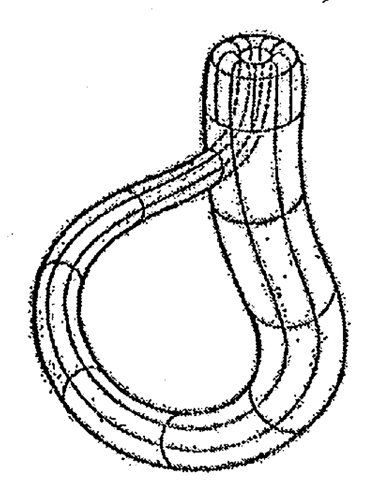


Fig. 7. *La bouteille de Klein.*

À l'instar des mythes eux-mêmes, on serait tenté de reconnaître dans ces épisodes (comme aussi dans celui d'un mythe waiwai, *supra*, p. 1134) une imagerie inspirée par l'emploi de la sarbacane. Nous sommes en effet au cœur de l'aire occupée par cette arme de chasse longue de trois à cinq mètres, efficace seulement à condition d'être fabriquée avec une extrême précision. Entre autres observateurs, Stirling, Nimuendaju, Bianchi ont décrit en détail les étapes de cette fabrication ainsi que celle du curare, indispensable pour empoisonner les dards si l'on veut s'attaquer au moyen gibier[2]. Il n'est donc pas surprenant que la sarbacane tienne une grande place dans les représentations des utilisateurs de cet instrument. Pourtant, la sarbacane pose des problèmes. Elle est presque certainement d'origine précolombienne au Pérou, mais sans poison semble-t-il, et seulement pour chasser les petits oiseaux. En revanche, les conquérants et missionnaires, qui, à partir du XVI[e] siècle, pénétrèrent dans le piémont des Andes et les basses terres au-delà ne parlent pas de la sarbacane, ou leurs témoignages sont douteux. Les Jivaro qui fabriquent des sarbacanes d'une grande perfection pourraient donc n'avoir connu cette arme que vers la fin du XVI[e] siècle ou même après. On sait que son usage s'est répandu ailleurs à une date encore plus tardive. L'introduction relativement récente de la sarbacane en Amérique tropicale, si elle se confirmait, laisserait perplexe en raison de la place qu'elle occupe dans l'imagerie mythique ; et d'autant plus qu'une imagerie très semblable se retrouve dans les mythes de la Californie, région pour laquelle on ne dispose d'aucun document attestant qu'elle ait connu la sarbacane (présente en Amérique du Nord, sans dards empoisonnés, seulement dans le sud-est des États-Unis).

Un mythe des Shuar, groupe jivaro, assure la transition entre les deux hémisphères. Il narre les enfances d'Etsa, le futur Soleil, élevé non sans arrière-pensées par un ogre. S'exerçant à la chasse, Etsa entend une tourterelle qui chante

dans un buisson touffu. À cet autre Siegfried l'oiseau ordonne d'enfoncer sa sarbacane au plus épais du massif, de passer par l'intérieur du tuyau et d'arriver jusqu'à lui[3]. Il révèle à l'enfant que l'ogre a tué et mangé sa mère. De retour au logis Etsa constate que l'ogre joue de la trompe avec le crâne de sa mère, et que l'épouse de l'ogre se sert de l'œil extrait du crâne pour vernisser ses poteries.

Sous une affabulation un peu différente, on reconnaît sans peine dans ce mythe un des plus célèbres des deux Amériques (*cf. Du miel aux cendres*, M_{264}). Aussi n'est-ce pas de le retrouver en Californie qui étonne, mais de noter des analogies si précises entre les versions californiennes et subandines qu'on les dirait calquées les unes sur les autres. J'ai déjà introduit (*supra*, p. 1172-1173) un mythe mohave lui aussi consacré aux enfances d'un héros orphelin, recueilli et élevé par les meurtriers de son père. Il apprend toute l'histoire d'un insecte venu se poser sur ses lèvres : donc à l'orifice de ce tube qu'il constitue lui-même, car il se nomme Canne et nous verrons que le mythe l'assimile très concrètement à une tige creuse. Éclairé par l'insecte, Canne découvre que les assassins de son père jouent à la balle avec sa rotule, qui remplit donc un rôle comparable à celui de l'œil dans le mythe shuar*.

À quelques centaines de kilomètres au nord-ouest des Mohave, les Mono de la Owens Valley content les aventures de deux héros culturels nommés Loup et Coyote, dans des mythes relevant du même cycle que celui consacré à Canne chez les Mohave, au héros Chaup ou Guiomar chez les Indiens des missions. Loup et Coyote voulaient trouver des compagnes : « Ils se préparèrent à aller à Tovówa où vivaient des femmes. Leurs maris étaient à la chasse. De sa cabane à celle des femmes, Loup installa un long tuyau par l'intérieur duquel son compagnon et lui passèrent de l'autre côté. » Confronté au même problème, Chaup (ou Guiomar) qui, ne l'oublions pas, est un météore igné, pénètre en volant par le trou de fumée du toit, ou bien il fore un conduit souterrain.

Mais les protagonistes des mythes mohave et cahuilla ne se servent pas seulement de tuyaux ou de tiges creuses. Convertis de corps interne en enveloppe externe, de contenu en contenant, ils sont eux-mêmes des tubes, par l'effet d'une

* Comparer pour l'Amérique du Nord le mythe indexé M_{660a} dans *L'Homme nu*, p. 303.

transformation qui évoque, je l'ai dit, l'image de la bouteille de Klein. Le héros mohave nommé Canne se transforme à son gré en ce végétal. Au cours de ses aventures, il mourut et ressuscita. Une des femmes qui veillaient sur lui apprit aux autres qu'il se nourrissait exclusivement de tabac. On lui en apporta, il le mit directement dans sa bouche, en redemanda : « Alors la plus jeune des sœurs lui tendit une canne creuse longue comme la main, bourrée de tabac. Le garçon la fuma très vite, aspirant d'une traite et avalant la fumée [...] La canne fut entièrement consumée sauf le bout qu'il mâcha et cracha. » Plus tard, le héros séjourna chez le météore cannibale Kwayû et lui réclama du tabac : « Tu es trop jeune pour fumer, dit son hôte, mais je te donnerai du tabac. Tu ne sais pas fumer avec une canne creuse car les Mohave fument des pipes de terre. » Le garçon rétorqua : « Si, je sais, c'est mon nom [= je suis Canne]. » Alors Kwayû lui présenta deux cannes bourrées de tabac. Le héros fuma l'une, garda l'autre. Si l'on nous passe l'expression, il « s'autofume ».

Quand les démiurges cahuilla émergèrent des ténèbres et voulurent les dissiper, chacun commença par extraire de son cœur une pipe et le tabac dont la fumée chasserait l'obscurité régnante. Mais chaque pipe consistait en un cylindre plein qu'ils durent forer avec un de leurs poils. Ils firent un conduit de fumée d'abord trop large et d'où le tabac s'échappait, puis du diamètre convenable. Après les pipes et le tabac, les démiurges tirèrent de leur corps le soleil, la lumière, l'axe du monde et toutes les créatures. Leur corps apparaît ainsi comme un contenant creux d'où sort un contenant plein — la pipe inutilisable — puis le contenu qu'elle est destinée à recevoir — le tabac — avant que, rendu creux par l'opération du forage, ce contenant puisse effectivement accommoder ce contenu... La suite du récit obéit à la même dialectique. Il faudra forer la terre pour que les premiers morts accèdent à l'au-delà. Et quand le démiurge Mukat grimpe au sommet d'un poteau ou d'un échafaudage pour déféquer dans la mer, il est lui-même assimilé à une pipe puisque le mythe appelle ses excréments « son tabac [...] qu'il mange et laisse choir ».

Des auteurs formés par la psychanalyse : Erikson, Roheim, Posinsky, ou bien marqués par elle comme Kroeber qui pratiqua pour un temps cette discipline, ont attribué un caractère oral-anal ou franchement anal à quelques sociétés de la Californie centrale, particulièrement les Yurok auxquels,

dans cet esprit, diverses études furent consacrées[4]. En écrivant que « la représentation yurok du monde et du corps est centrée sur la zone alimentaire, prise au sens de "passage tubulaire traversé par la nourriture depuis la bouche jusqu'à l'anus" », Erikson se situe très près des mythes, bien plus méridionaux pourtant, que je suis en train de discuter. Mais justement, il s'agit ici et là de sociétés très différentes, et rien ne permet d'étendre à toutes les caractères spéciaux de la culture et de la personnalité yurok sur lesquelles l'analyse d'Erikson est fondée : relations d'une nature particulière entre la mère et l'enfant, discipline des fonctions physiologiques, attitudes distinctives vis-à-vis de l'alimentation et de l'élimination, de l'acquisition des richesses, etc. On est plutôt en présence d'un problème logique et philosophique que des sociétés diverses se sont posé.

Sinon, comment comprendre la récurrence d'un même schème dans des cultures des deux hémisphères que rien par ailleurs n'autorise à rapprocher ? Illustrée en Amérique du Sud par la sarbacane, en Amérique du Nord par la pipe, la notion de tube ou de tuyau est le point de départ d'une transformation à trois états : 1. Le corps du héros entre dans un tube qui le contient. 2. Un tube qui était contenu dans le corps du héros en sort. 3. Le corps du héros est un tube soit où quelque chose entre, soit d'où quelque chose sort. D'extrinsèque au début, le tube devient intrinsèque ; et le corps du héros passe de l'état de contenu à celui de contenant. Ce que l'on peut écrire :

$$F_{\mathit{contenu}}\underset{(\text{corps})}{} : F_{\mathit{contenant}}\underset{(\text{tube})}{} :: F_{\mathit{contenu}}\underset{(\text{tube})}{} : F_{\mathit{corps}\text{-}1}\underset{(\text{contenant})}{}$$

Autrement dit : le corps contenu est au tube contenant comme le tube contenu est à un contenant qui n'est plus un corps (mais lui-même un tube).

★

Ce n'est donc pas sur la sarbacane en particulier, ni sur la pipe (dont les mythes américains font bien d'autres emplois) que nous devons d'abord fixer notre attention ; pas plus, d'ailleurs, que sur l'Engoulevent, le Paresseux ou le Singe hurleur, qui constituent seulement des réalisations empiriques d'une structure formelle sous-jacente dont l'avidité

orale, la rétention et l'incontinence anales ne font aussi que rendre perceptibles certains aspects. Car, je le remarquais tout au début, le champ sémantique construit au moyen des tuyaux naturels et de leurs orifices comporte des cases plus nombreuses. Ces orifices sont antérieurs ou postérieurs, du haut ou du bas : bouche, nez, oreilles, vagin, anus... Pris à part, chacun est apte à remplir trois fonctions : fermé, ouvert, et dans ce dernier cas ouvert pour absorber ou bien pour éjecter. De cette combinatoire, les mythes ici considérés n'illustrent que quelques états. Toutefois on n'aurait pas de mal à repérer des mythes ou groupes de mythes à l'aide desquels on meublerait les cases restées vides.

Comme exemples d'avidité anale, on mentionnera divers personnages : l'être surnaturel nommé Taimu par les Kagaba, à bouche et anus pourvus de dents et qui mange indifférement par les deux orifices ; ou encore le Tapir à qui plusieurs mythologies attribuent le même genre de talent. Les Barasana du Uaupés identifient leurs chamans à la fois aux tapirs et aux singes hurleurs en raison de leurs techniques de cure, par succion ou par soufflage. Les singes hurleurs soufflent, les tapirs sont de la race qui « prend dans son intérieur » : inversant l'accouchement, le Tapir essaye d'aspirer les nouveau-nés dans son anus au moyen d'une flûte (autre réalisation du tube), car il est jaloux des êtres sur le point de passer de la condition d'esprits à celle d'humains. Un conflit surgit à ce sujet entre le Tapir et les Singes hurleurs. Ils s'approprièrent la grosse voix qu'il avait alors et ne lui laissèrent en partage que son petit cri d'aujourd'hui. Un mythe mundurucu (indexé M_{402} dans *L'Origine des manières de table*), raconte qu'un jeune garçon fut entraîné et égaré dans la forêt par son oncle maternel changé en un tapir dans le rectum duquel, le croyant mort, il avait enfoncé le bras pour le vider. Les Urubu font un récit analogue où le tapir casse le bras d'un Indien qui opérait de la même façon. On connaît enfin dans les deux Amériques, chez les Chippewa et chez les Tupi, des mythes sur un dieu décepteur ou héros culturel qui feint d'être mort pour capturer un vautour. Quand l'oiseau s'apprête à lui dévorer le rectum, il contracte le sphincter et emprisonne la tête de l'oiseau.

Il serait oiseux de s'attarder sur l'avidité vaginale, abondamment illustrée par le motif dit *vagina dentata* et d'autres relatifs à une femme sexuellement avide, tant en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord (*e.g.* la femme-démiurge

des Barasana et la Dame-Vulve des Apache). Quant à l'incontinence orale, de nombreux mythes l'illustrent, notamment ceux où un ou plusieurs personnages ne peuvent tenir leur langue ou s'empêcher de rire (*supra*, p. 1091, 1099-1100). En fréquentant les Blancs, les Indiens ont semble-t-il découvert une espèce zoologique qui fait de la parole un usage immodéré. À preuve la façon dont les Menomini de la région des Grands Lacs parodiaient le trafiquant blanc s'adressant à l'un d'eux : « *All right, Indian, all right, all right, all right ! Bring it, bring it, bring it ! I'll give you credit, I will, I will, I will !* » Et pour résumer : « *White men are wordy.* » Dans la langue tsimshian, écrit Boas, « le mot qui signifie "jouer" veut dire aussi "parler sans but précis", et se livrer à quelque activité que ce soit sans but précis est tenu pour méprisable par les Indiens ». De même en Amérique du Sud : « Les Bororo appellent les civilisés *kidoe kidoe*, "perruches, perruches" parce qu'ils parlent trop, comme ces oiseaux. » L'homme blanc trouve donc sa place dans le bestiaire indigène à côté de l'Engoulevent, du Paresseux, du Singe hurleur, du Tapir et de bien d'autres animaux... À charge de revanche, les observateurs blancs ont souvent décrit la rétention orale, « répugnance têtue à parler sauf en cas d'absolue nécessité », comme une conduite typique des Indiens américains.

On a noté en Amérique du Nord, dans la région du Puget Sound, que certains personnages mis en scène par les formules rituelles, les chants religieux ou les mythes convertissent régulièrement les occlusives sonores en nasales. La raison pourrait être du genre de celle qui, chez les Cuiva de la Colombie, incite le chaman caché par un écran à nasaliser ses incantations, « car il est très dangereux que la bouche mette la gorge en communication directe avec le milieu externe. » La nasalité apparaît donc comme une forme de rétention orale.

D'autres exemples de rétention ou d'incontinence orales ressortent de mythes qui prêtent des conduites verbales distinctives à certains êtres surnaturels. Le démon amazonien Jurupari rote et pète, se plaint bruyamment, chante à tue-tête. Les monstres cannibales des mythes suya parlent de façon bizarre et déformée ; Boré, le maître des bananes yanomami, blèse. En Amérique du Nord, un personnage surnaturel des mythes nootka change toutes les consonnes sifflantes en consonnes latérales (*s* en *l*, etc.) ; chez les Kwakiutl voisins, un autre personnage surnaturel fait l'inverse.

Geai-Bleu des mythes wishram commence ses mots par *ts !-*. Les Kutenai disent Coyote incapable de prononcer les *s*. Dame-Richesse des Haida, l'ogresse Dzonokwa des Kwakiutl bégayent, Carcajou des Cree parle entre ses dents*... En dehors des Amériques, on pense au dieu Renard japonais Kitsune qui ne peut terminer les mots. Mais une enquête comparative à travers le monde serait sans fin.

Contentons-nous de ces quelques exemples américains. Ils suffisent à convaincre que les mythes épuisent tous les états d'une combinatoire intéressant les orifices corporels. On n'en conclura pas que dans chaque mythe ou groupe de mythes de cette famille, tous les états de la combinatoire seront nécessairement présents. Parmi ceux qu'on vient de passer en revue, seule l'avidité anale incarnée par le Tapir mérite qu'on lui fasse une place, à vrai dire subordonnée, auprès des trois états — avidité orale, rétention et incontinence anale — que les mythes discutés dans ce livre ont en quelque sorte sélectionnés.

Au chapitre VIII j'ai proposé de voir dans le Fourmilier une variante combinatoire du Paresseux. Il faut toutefois nuancer cette affirmation, car le Fourmilier a sa place entre le Paresseux et le Tapir et peut donc se substituer à l'un comme à l'autre. J'ai déjà noté (*supra*, p. 1136-1137) que, selon Goeje, le nom carib du grand Fourmilier s'apparente à celui du Paresseux. Le même auteur estime aussi que les mots carib **waria* ou **waila*, « tapir », servent à former ceux désignant le Fourmilier : **warišī*, **wariš-ima*. Chez les mêmes Carib de la Guyane, l'esprit Tikokë, qui apparaît parfois sous l'aspect d'un Fourmilier, suce le sang de ses victimes humaines au moyen d'une flûte ; c'est donc un démon aspirateur comme le Tapir pour d'autres Indiens.

Sous d'autres rapports, le Tapir et le Fourmilier diffèrent : celui-ci excrète par la bouche (*supra*, p. 1191), celui-là aspire par l'anus ; les fourmiliers sont censés être tous d'un seul sexe, vivre et se reproduire en solitaires, tandis que, dans la pensée des Indiens, on verra pourquoi, le tapir symbolise l'appétit sexuel. À propos de cette croyance, Goeje rapproche les mots tupi *tapiira*, « tapir », et *t-apia*, « scrotum ».

* « Certains animaux parlent de façon distinctive. Renard parle toujours de façon très claire et très directe. Ours, qui bredouille, réduit toutes les consonnes à *t*. Mouffette nasalise tous les sons sur un ton très aigu et change *x̣* en *x* et *k*, *s* en *ts*, *a* en *á* » (Phinney, p. IX, 227, n. 1). (Note de 2005-2006.)

Par ailleurs, le Tapir semble plus éloigné du Paresseux que ne l'est le Fourmilier. Les Indiens prêtent au Paresseux et au Tapir des conduites d'excrétion antithétiques. On se souvient que le Paresseux se meut de haut en bas pour déposer ses excréments sur le sol et toujours au même endroit. Le Tapir, lui, est censé marcher au fond de l'eau et y transporter — sur l'axe horizontal, donc — ses excréments dans un panier ; alors qu'en fait, il n'excrète pas seulement dans l'eau et sur les berges, mais parfois à distance et jusque dans les collines.

Plus généralement, les mythes sud-américains font du Tapir d'une part un personnage égocentrique et glouton, de l'autre le suborneur attitré des femmes mariées qui, quand il se présente à elles, succombent à l'appel de la nature. De plus, l'ensemble mythique qui nous occupe établit une connexion sinon même une équivalence entre le Tapir et le météore.

Les Indiens sud-américains répartissent les corps célestes en deux catégories : d'un côté le soleil, la lune, Vénus, les constellations, les astres dénommés ; de l'autre côté les étoiles anonymes, au nombre desquelles ils rangent les astres ou phénomènes erratiques comme les météores et les comètes. Les mythes illustrent admirablement cette opposition quand ils mettent en contraste « l'étoile du Paresseux » — *kupirisi yumañ* en carib de la Guyane — qui s'abaisse sur l'horizon au début de la grande saison sèche, figurant l'animal qui descend à terre une fois par an pour faire ses besoins, et la comète dévastatrice en quoi les excréments du Paresseux se changent, au dire des Tacana, si des persécuteurs l'empêchent justement de descendre à terre et l'obligent à déféquer de haut ; sans périodicité donc, et en violation de la bonne règle. Formes les plus aberrantes des astres anonymes, les comètes et les météores constituent une sorte de scandale cosmique comme, sur un autre plan, la conduite du Tapir affameur des humains et suborneur de femmes représente un scandale social. Ajoutons que le Tapir, « faiseur d'anges » (*supra*, p. 1195), manifeste une avidité anale symétrique de l'avidité vaginale des femmes folles de lui, et qui s'oppose à la rétention et à l'incontinence anales de façon beaucoup plus radicale que ces deux termes, contraires et non contradictoires, ne s'opposent entre eux.

Contre cette esquisse d'analyse, on invoquera peut-être un important groupe de mythes dans lesquels le tapir séduc-

teur monte au ciel et devient une constellation, en général les Hyades. Mais outre que Lehmann-Nitsche a contesté cette interprétation, ne peut-on envisager qu'entre les Pléiades et Orion constituant un couple d'opposition majeur (*cf. Le Cru et le Cuit*, p. 225-232), les Hyades fassent figure de constellation surnuméraire, et que, comme le séducteur s'introduisant dans un ménage, elles soient, en quelque sorte, de trop* ? Surtout, l'ambiguïté astronomique du Tapir reflète celle déjà signalée dans des mythes qui donnent à la lune une prépondérance sur le soleil. Alternativement ou simultanément, ces mythes attribuent au dieu ou héros lunaire des caractères opposés : ordonnateur du monde et civilisateur d'une part, de l'autre jaloux, perfide, déflorateur de filles, le cas échéant cannibale... La place de la lune est ainsi marquée tantôt avec les astres dénommés, tantôt avec les météores (*supra*, p. 1179-1180). Sur l'ambiguïté du Tapir, capable de satisfaire les femmes mieux que leurs maris grâce à son gros organe, mais aussi affameur des Indiens comme maître de l'arbre aux nourritures dont il tient secret l'emplacement, je renvoie le lecteur à *Du miel aux cendres*, p. 255-260.

C'est sur un autre aspect qu'il convient maintenant d'insister. Proches voisins des Tacana, les Tumupasa disent que l'épouse du Tapir dévore chaque mois la lune quand celle-ci est sur son déclin. Elle la vomit ensuite, et la lune recommence à croître de l'autre côté de l'horizon. Mais, une fois, le Tapir trop pressé copula avec sa femme avant qu'elle eût régurgité l'astre nocturne. Il a depuis un gros pénis et trois testicules (*cf. L'Origine des manières de table*, p. 67). Ainsi donc, le Tapir a attenté ou failli attenter à l'ordre cosmique : acte inconsidéré qui lui donne les moyens physiques de compromettre aussi l'ordre social, lequel voudrait que les femmes, insensibles aux séductions de la nature, restassent fidèles à leurs maris.

Un mythe ayoré va dans le même sens. Jadis, le Tapir et le dieu Lune se disputèrent la faveur des humains. À ceux-ci, le Tapir promit que s'ils lui obéissaient ils deviendraient gros et gras. En échange de leur obéissance, Lune promit aux humains qu'ils ressusciteraient comme lui. Les ancêtres choisirent le Tapir dont ils enviaient la corpulence. C'est

* Pathologie astronomique, si l'on peut dire, parallèle à la pathologie de l'alliance mise en évidence dans les mêmes mythes (*Du miel aux cendres*, p. 257 *sq.*).

pourquoi les hommes meurent et ne reviennent pas à la vie. Et même ainsi, ajoute l'informateur, ils furent trompés par le Tapir, car il y a aujourd'hui autant d'Indiens maigres que de gras... D'après une autre version, Lune était le père des Ayoré. Le Tapir le défia à la course et gagna, raison pour laquelle, au lieu de rejoindre Lune au ciel quand ils meurent, les Indiens vont dans le monde souterrain fangeux, sombre et sans miel. On se souvient d'un mythe machiguenga sur une fille recluse au moment de la puberté (*supra*, p. 1183). Le dieu Lune, qui lui rendait secrètement visite, lui enseigna ainsi qu'à ses parents l'art de la poterie et la culture des jardins. Une variante inversée de ce mythe raconte qu'un démon mit prématurément un terme à la réclusion d'une fille pubère et la fit sortir de sa hutte, changée en tapir.

Dans tous les cas, le tapir s'oppose à la lune dans un conflit pour ou contre la périodicité : succession régulière des phases de la lune, résurrection des morts au même rythme, respect de la durée des interdits.

Que le tapir et la lune soient des termes antagonistes va nous permettre de résoudre un problème particulier. Dans ce qu'on pourrait appeler la vulgate américaine, le soleil et la lune sont les avatars de germains incestueux. La sœur se sauve au ciel et devient le soleil ; son frère, qu'elle a marqué au visage ou sur le corps pour identifier cet amant inconnu, désormais changé en lune la poursuivra sans succès. Or, dans un mythe shipaia déjà cité (*supra*, p. 1180), ce schème s'altère : le frère devient bien la lune, mais la sœur se change d'abord en météore, puis en tapir.

Qu'en est-il alors du soleil ? Le mythe ne permet pas de lui assigner un sexe, d'abord pour la simple raison qu'il n'apparaît pas ; et ensuite parce que les deux pôles sexuels étant occupés l'un par le frère, l'autre par la sœur, le soleil — s'il a un sexe dans la mythologie shipaia — doit être d'un côté ou de l'autre, mais on ne peut préjuger lequel.

Faisons une expérience en cherchant si la formule canonique (*supra*, p. 1102, 1161-1162, 1189, 1194) permettrait de déduire le sexe du soleil. Nous savons que dans la vulgate américaine la lune a une fonction mâle, le soleil une fonction femelle. D'autre part, les considérations qui précèdent conduisent à l'hypothèse que le météore et le tapir (en quoi se transforme l'héroïne shipaia) présents dans les mythes à titre de *termes*, y remplissent la *fonction* de lune inversée. En revanche, à ce stade nous ignorons tout de la concep-

tion que les Shipaia peuvent se faire du soleil. Écrivons donc :

$$F_{mâle}\ (\text{lune}) : F_{femelle}\ (\text{soleil}) :: \ ? \ : F_{lune^{-1}}\ (\text{femelle})$$

En continuant d'appliquer la formule, on obtient automatiquement la partie manquante du second membre : $F_{mâle}$ (Soleil). Cela signifie que si, dans un mythe shipaia d'où le soleil est absent, la femme (qui devient ailleurs le soleil) se transforme en anti-lune, il faut que dans un autre mythe shipaia le soleil apparaisse comme une anti-femme, autrement dit un homme. Ce mythe existe : les Shipaia font du soleil actuel le plus jeune fils d'un ancien soleil lui aussi masculin, que les hommes durent enfouir dans les profondeurs de la terre parce qu'il était cannibale (on notera la démarche du mythe : le soleil atténué cesse d'être cannibale alors qu'ailleurs — ainsi chez les Machiguenga — la lune « météorisée » le devient). Par conséquent, la nature masculine du soleil dans la mythologie shipaia, et la fonction « lune inversée » de la paire (météore + tapir) dans l'ensemble de mythes dont relèvent ceux des Shipaia, se valident réciproquement.

CHAPITRE XIII

Nature de la pensée mythique : pluralité des codes. Place du code psycho-organique. Oralité et analité. Cycle alimentaire de la nourriture et cycle technique des récipients. Dialectique du contenant et du contenu. Conservatisme et jalousie des familles de potiers. Femmes et exogamie des pots. Rétentrices vaginales. Retour par la côte nord du Pacifique à la sarbacane et à l'Amazonie.

Tout mythe pose un problème et le traite en montrant qu'il est analogue à d'autres problèmes ; ou bien le mythe traite simultanément plusieurs problèmes en montrant qu'ils sont analogues entre eux. À ce jeu de miroirs, reflets qui se renvoient l'un l'autre, ne correspond jamais un objet réel. Plus exactement, l'objet tire sa substance des proprié-

tés invariantes que la pensée mythique parvient à dégager quand elle met en parallèle une pluralité d'énoncés. En simplifiant beaucoup, on pourrait dire que le mythe est un système d'opérations logiques définies par la méthode du « c'est quand… » ou du « c'est comme… ». Une solution qui n'en est pas une d'un problème particulier apaise l'inquiétude intellectuelle et le cas échéant l'angoisse existentielle, dès lors qu'une anomalie, une contradiction ou un scandale sont présentés comme la manifestation d'une structure d'ordre mieux apparente dans d'autres aspects du réel qui, pourtant, ne heurtent pas la pensée ou le sentiment au même degré.

La réflexion mythique a donc pour originalité d'opérer au moyen de plusieurs codes. Chacun extrait d'un domaine d'expérience des propriétés latentes permettant de le comparer avec d'autres domaines et, pour tout dire, de les *traduire* les uns dans les autres ; comme un texte peu intelligible en une seule langue, s'il est rendu simultanément dans plusieurs, laissera peut-être émaner de ces versions différentes un sens plus riche et plus profond qu'aucun de ceux, partiels et mutilés, auquel chaque version prise à part eût permis d'accéder.

Il ne s'ensuit pas que chaque mythe mette en œuvre la totalité des codes possibles, ni même tous ceux qu'un inventaire de l'ensemble dont il relève a permis de recenser. Le mythe apparaît comme un système d'équations où les symboles, jamais nettement aperçus, sont approchés au moyen de valeurs concrètes choisies pour donner l'illusion que les équations sous-jacentes sont solubles. Une finalité inconsciente guide ce choix, mais il ne peut s'exercer que sur un héritage historique, arbitraire et contingent, de sorte que le choix initial reste aussi inexplicable que celui des phonèmes entrant dans la composition d'une langue. De plus, ce choix, exercé parmi les codes qu'un milieu, une histoire, une culture proposent, est fonction des problèmes sur lesquels un mythe ou un ensemble de mythes particulier s'interroge. On ne s'attendra pas à trouver n'importe quel code à l'œuvre, n'importe où.

Ce n'est pas tout ; car si chaque code constitue une sorte de grille de déchiffrement appliquée sur un donné empirique, le mythe, qui emploie toujours plusieurs codes, retient seulement de chaque grille quelques cases qu'il combine avec des cases prélevées sur d'autres grilles. Il élabore ainsi

une sorte de méta-code dont il peut faire son outil exclusif. Des commutations dont j'ai tenté de dresser la table, les mythes examinés jusqu'ici utilisent principalement deux : celles illustrant ce que nous appellerions aujourd'hui le caractère oral et le caractère anal, que la psychanalyse met aussi en avant. C'est sur cette convergence que nous nous arrêterons maintenant.

Revenons à la question qu'au tout début de ce livre posaient des mythes qui associent des motifs entre lesquels nous n'apercevions pas de lien. Des intrigues dont le premier moteur était la jalousie conjugale élisaient pour héros ou héroïne l'Engoulevent, et mettaient celui-ci en connexion physique ou en rapport logique avec le Paresseux « né de la jalousie » et jaloux aussi de ses excréments. Par le biais du Paresseux s'introduisait l'image de la comète ou du météore, en Amérique du Sud avatar des excréments quand le Paresseux ne peut plus s'en montrer jaloux, et, chez les Iroquois, cause directe de la jalousie conjugale en suite de quoi un mari éjecte sa femme par un trou comme si c'était ses excréments. Si l'on définit la jalousie comme un sentiment résultant du désir de retenir une chose ou un être qu'on vous arrache, ou bien de posséder une chose ou un être qu'on n'a pas, on peut dire que la jalousie tend à maintenir ou à créer un état de conjonction quand existe un état ou surgit une menace de disjonction. Si variés que soient leurs thèmes, tous les développements subséquents concernent des modalités différentes de la disjonction qui, sans changer de nature, éloigne à grande distance ou laisse relativement proches des termes précédemment unis et dorénavant séparés.

Si, par commodité, nous convenons de traiter les étapes successivement parcourues dans ce livre comme les états d'une transformation à l'échelle du Nouveau Monde — depuis la Bolivie et le Pérou jusqu'à la Californie —, il peut sembler qu'au stade initial la disjonction affecte une épouse, et au stade final des excréments. Dès le début, un lien existait pourtant entre les deux termes. Selon le mythe jivaro sur l'origine de la terre à poterie, deux maris las de se quereller au sujet de la même femme montèrent au ciel et devinrent l'un le Soleil, l'autre la Lune. La femme voulut les rejoindre mais retomba sur terre en y laissant soit son corps changé en argile, soit cette argile qu'elle transportait dans un panier, soit enfin ses excréments, lâchés de frayeur pendant sa

chute, qui devinrent l'argile à poterie. Cette dernière leçon est celle des Achuar dont le territoire jouxte celui des Jivaro proprement dits et qui parlent un dialecte de la même famille.

Or, à l'autre extrémité de notre parcours, on observe le même passage de l'argile aux excréments. Il se produit en Californie, des Cahuilla et des Serrano aux Chemehuevi lesquels sont, par rapport aux premiers nommés, dans la même situation que les Achuar par rapport aux Jivaro : proches voisins et membres de la même famille linguistique, en l'occurrence la famille shoshone. Pour les Cahuilla et les Serrano, le démiurge modela la première humanité avec de l'argile (*supra*, p. 1176). Les Chemehuevi disent que le démiurge façonna leurs ancêtres et ceux des Mohave avec ses excréments.

Que ce passage se répète à des milliers de kilomètres de distance ne troublerait sans doute pas les psychanalystes (ils auraient plus de mal à dire pourquoi il manque dans l'intervalle). Toutes sortes de considérations sur la petite enfance suffiraient selon eux à l'éclairer. Gardons-nous cependant des explications passe-partout. Les mythes que nous avons isolés se signalent par une armature commune dont l'image de la bouteille de Klein fait ressortir la spécificité. La démarche qu'ils suivent offre des caractères originaux. On n'a pas le droit de les négliger au profit d'un psychisme infantile, fût-il universel, dont la valeur explicative apparaît d'autant plus maigre que ce n'est pas l'humanité en général, mais des tribus indiennes particulières qui ont élaboré les mythes que nous cherchons à interpréter.

Pour comprendre le motif des nains sans bouche ou sans anus, se nourrissant de l'odeur des mets (*supra*, p. 1150-1155), on pourrait aussi invoquer quelque constante psychique. En effet le motif est attesté depuis des temps anciens (Pline décrit déjà un tel peuple au livre VII, chap. I de son *Histoire naturelle*[1]), et on le retrouve aujourd'hui dans des lieux si divers qu'il relève d'un folklore universel : probablement vieil héritage paléolithique qui avait achevé son tour du monde avant que les civilisations historiques ne se fussent mises en place.

Mais en rattachant, pour la seule Amérique, le motif des nains à la faune arboricole, j'excluais consciemment de ma réflexion les problèmes relatifs aux origines. Il s'agissait pour moi de rechercher comment des cultures constituant un

ensemble bien défini ont mis en forme le motif, comment elles l'ont intégré dans un contexte tout à la fois empirique et idéologique ; en un mot et quelles que puissent être les sources psychologiques ou historiques du motif — questions que je n'avais pas à me poser — de montrer comment une culture ou un ensemble de cultures donnés l'articulent avec tout le reste.

★

Dans les mythes que nous considérons à présent, l'argile (dont, selon les Indiens des missions en Amérique du Nord et les Machiguenga en Amérique du Sud, les premiers humains se nourrissaient) et les excréments (mangés par la Grenouille dans les mythes de la Californie du Sud, causant la mort du démiurge et le passage de la première humanité à son état actuel) coïncident comme point de départ et point d'arrivée de deux cycles respectivement technique et physiologique. N'oublions pas, d'ailleurs, que l'argile n'est pas à strictement parler une anti-nourriture. La géophagie est connue par le monde depuis l'Antiquité. Les Grecs consommaient une certaine argile à titre de médicament. En Amérique du Nord, les Pomo mélangeaient de l'argile rouge à leur pain de glands ; on pratique encore aujourd'hui la géophagie dans des régions rurales du sud des États-Unis. De potières indigènes, on rapporte qu'elles « mordillent ou goûtent parfois leur pâte pour apprécier sa texture et d'autres qualités jugées nécessaires à une cuisson réussie ».

L'essentiel n'est pas là. La terre à poterie d'abord extraite, puis modelée, mise enfin à cuire, devient un contenant destiné à recevoir un contenu : la nourriture. Et celle-ci suit le même parcours en sens inverse ; d'abord placée dans un récipient de terre, puis mise à cuire, ensuite élaborée à l'intérieur du corps par la digestion, enfin éjectée sous forme d'excrément :

$$\left\{\begin{array}{ccccccccc} \text{argile} & \rightarrow & \text{extraction} & \rightarrow & \text{modelage} & \rightarrow & \text{cuisson} & \rightarrow & \text{récipient} \\ \text{excrément} & \leftarrow & \text{éjection} & \leftarrow & \text{digestion} & \leftarrow & \text{cuisson} & \leftarrow & \text{nourriture} \end{array}\right\}$$

Pour l'équivalence entre le procès physiologique de la digestion et un procès culturel, je renvoie le lecteur à *L'Origine des manières de table.* Avec toutefois une différence ; car en posant dans ce volume et les trois autres *Mythologiques* le problème de l'origine du feu de cuisine, je faisais se correspondre la

digestion et la cuisson : « Au cours de la digestion, l'organisme retient temporairement la nourriture avant de l'éliminer sous une forme élaborée. La digestion a donc une fonction médiatrice, comparable à celle de la cuisine qui suspend un autre processus naturel conduisant de la crudité à la putréfaction. En ce sens, on peut dire que la digestion offre un modèle organique anticipé de la culture » (p. 394). Cet itinéraire débouchait déjà sur des mythes qui, comme ceux examinés ici, opèrent à l'aide d'une table de commutations où une héroïne *traverse* un obstacle bien que *pleine*, une autre *adhère* à un obstacle bien que *creuse*, illustrant ainsi une combinatoire des orifices vers laquelle les précédents chapitres nous ont ramené par le biais d'autres mythes.

Mais — et c'est la raison de la différence — ces mythes et ceux sur lesquels je raisonnais dans les *Mythologiques* ne constituent pas des ensembles redondants. Pour rendre compte du passage de la nature à la culture, du cru au cuit, un ensemble met l'accent sur le feu de cuisine, l'autre sur la poterie dont l'emploi culinaire suppose que le foyer domestique est acquis. Ce deuxième ensemble est donc subordonné au premier ; disons plutôt qu'il le prolonge dans un autre registre à la façon d'une résonance harmonique. Un art culinaire conçu sur le mode élémentaire de la nourriture directement exposée au feu éveille l'image d'un autre, plus savant, et qu'on peut dire au second degré. « Il est digne d'intérêt, note Kroeber, que la pensée mohave associe étroitement la poterie et l'agriculture. Leurs mythes racontent que le dieu Mastamho jugea la nourriture tirée des jardins incomplète tant qu'il n'y aurait pas des récipients pour l'y faire cuire et y manger. » (Au sujet d'un lien analogue dans les mythes sud-américains, *supra*, p. 1124.) On voit par là comment des mythes sur l'origine du feu de cuisine cèdent la place à des mythes sur l'origine de la poterie, ceux-ci n'étant souvent qu'une transformation de ceux-là.

Ces mythes enseignent que la terre ne doit plus être ce qu'on mange, mais ce qu'on fait cuire comme de la nourriture pour pouvoir y faire cuire ce qu'on mange. D'aliment propre à l'état de nature, la terre cuite passe au rôle de récipient, c'est-à-dire d'ouvrage culturel. Comme je l'indiquais dans *L'Homme nu* (p. 554) avant d'y revenir plus en détail au chapitre II du présent livre, cette transformation déplace l'accent, de la conquête du feu céleste par les terriens au don

de l'argile et de l'art mystérieux de la poterie fait aux terriens par des êtres surnaturels à la fois aquatiques et chthoniens. Au lieu que l'événement se déroule sur un axe terre-ciel, il se déroule sur un axe dont la terre occupe un sommet, l'eau et le monde souterrain l'autre sommet.

Tant en Amérique du Sud, chez les Machiguenga et les Campa, que dans le sud de la Californie, ce déplacement d'accent s'accompagne d'un autre qui intéresse l'ordre cosmique. Il éloigne la lune de la classe des astres périodiques et la rapproche de celle des corps célestes erratiques auxquels elle s'apparente par une double irrégularité : présence ou absence suivant que la nuit est à lune ou sans lune ; et même quand la lune est présente, diversité d'aspects.

En même temps que la fonction du feu elle aussi se dédouble — pour cuire les aliments, ou pour cuire les pots où seront cuits les aliments — apparaît enfin une dialectique de l'interne et de l'externe, du dehors et du dedans : congrue aux excréments *contenus* dans le corps, l'argile sert à façonner les pots *contenant* une nourriture qui sera *contenue* dans le corps avant que celui-ci cesse en se libérant d'être le *contenant* des excréments*.

★

Tout art impose une forme à une matière. Mais parmi les arts dits de la civilisation, la poterie est probablement celui où le passage s'accomplit de la façon la plus directe, avec le moins d'étapes intermédiaires entre la matière première et le produit, sorti déjà formé des mains de l'artisan avant même d'être soumis à la cuisson.

Cette matière première — argile tirée du sol — est aussi la plus « brute » que l'homme connaisse et utilise. Son apparence grossière, son manque total d'organisation confrontent la vue, le toucher, l'entendement même, à la présence massive de l'informe et à sa primauté. « Informe et nue », dit la Bible, était la terre au début de la création ; et ce n'est pas sans raison que d'autres mythologies comparent l'œuvre du Créateur à celle du potier. Mais imposer une forme à une

* « L'argile est employée à façonner des vases / Mais c'est du vide interne / Que dépend leur usage / [...] / L'être a des aptitudes / Que le non-être emploie » (Lao-tzeu, *La Voie et sa vertu. Tao-tê-king*, nouv. éd., Paris, Le Seuil, 1979, p. 41). (Note de 2005-2006.)

matière ne consiste pas seulement à la discipliner. En l'arrachant au champ illimité des possibles, on l'amoindrit du fait que certains possibles parmi d'autres se trouveront les seuls réalisés : de Prométhée à Mukat, tout démiurge manifeste un tempérament jaloux.

Dans le cas de la poterie, ces restrictions apportées à la matière première en entraînent d'autres : comme contenant, le vase imperméable retient dans ses parois les liquides informes, les solides morcelés qu'on y place, les empêche de s'épandre ou de se disperser. Démiurge au petit pied, la potière elle aussi jalouse exerce une contrainte sur une matière en liberté. Façonnée par le modelage et fixée par la cuisson dans une forme immuable, cette matière exerce à son tour, en les « culturalisant », une contrainte sur des substances végétales et animales encore à l'état de nature. Ce n'est pas tout ; car si l'art de la poterie diminue à l'extrême l'écart entre la matière et la forme, c'est en revanche un art aux résultats incertains et plein de risques qui retentissent sur le psychisme de celles (ou ceux) qui le pratiquent.

S'interrogeant sur l'esprit conservateur dont témoignent les familles de potiers au Mexique, Foster estime qu'« il a sa raison d'être dans le procès de production, lequel incite l'artisan à rester strictement fidèle aux traditions éprouvées sous peine de courir à un désastre économique. La poterie est, pour dire le moins, une opération délicate ; il y a littéralement des centaines d'occasions pour qu'une infime variation affectant la matière ou la technique ait un effet néfaste sur le produit. Une menue différence dans le choix des argiles, des couvertes, des pigments, des températures de cuisson peut réduire à néant l'ouvrage d'une semaine ou même d'un mois*. Aussi, le souci de sécurité incite la potière à reproduire fidèlement les matériaux et les modes de fabrication qu'elle sait par expérience être les mieux propres à lui épargner un échec. Tout pousse l'artisan à suivre un chemin direct et étroit. S'égarer trop loin d'un côté ou de l'autre peut avoir des conséquences tragiques sur le plan économique

* Dans l'ancienne Grèce, les potiers œuvraient sous la menace permanente de démons dont les noms dénotent les accidents qui peuvent endommager ou détruire une fournée : cuisson insuffisante ou excessive, pots fêlés, brisés, écrasés... (J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* [1903], New York, Meridian Books, 1955, p. 190 ; M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, Paris, Flammarion, 1974, p. 185-186). (Note de 2005-2006.)

[...]. D'où un esprit foncièrement conservateur, une méfiance envers toutes les innovations qui retentit sur la vision globale du monde et de la vie ». Un autre observateur va dans le même sens : « Quand il apprend à faire de la poterie, l'enfant imite si rigoureusement son instructeur que son ouvrage présentera les mêmes particularités [...] Jeune ou vieux, le potier doit son style et son savoir-faire à la maisonnée où il vit. » Aussi, « la connaissance des techniques céramiques est considérée comme une affaire privée. On n'en parle qu'au sein de la famille »*.

Sans doute, dans les régions du Mexique où furent faites ces remarques, la poterie est l'œuvre d'hommes et de femmes qui travaillent pour le marché. Mais des cultures dites primitives de l'Amérique tropicale ont inspiré des réflexions comparables. Ainsi, chez les Cashinawa, « on tire l'argile des berges de petits cours d'eau près du village. Mais pas n'importe quelle argile : quelques emplacements seulement, près de chaque village, fournissent une argile de qualité convenable. On choisit d'ailleurs le site du village en fonction de la qualité et de la quantité d'argile qu'on y trouve à proximité. Les femmes d'une maisonnée ne possèdent pas tel ou tel banc d'argile, mais elles ont le droit exclusif de l'exploiter ». Il y a plus d'un demi-siècle, Nordenskiöld notait chez les Indiens du Chaco bolivien le conservatisme des potières qui se bornaient à varier très peu les décors traditionnels et refusaient de se risquer dans des voies nouvelles[2].

On connaît certes des potières innovatrices. Ainsi celle qui, en 1895, eut l'idée de copier les céramiques du XIVe siècle que les archéologues commençaient à exhumer en pays hopi, à Sikyatki. Mais elle y mettait une telle servilité que ses ouvrages et ceux de ses imitatrices sont devenus presque indiscernables des pièces authentiques[3].

J'ai déjà souligné (*supra*, p. 1069-1070) que les Indiens des

* La poterie est faite par les femmes chez les Indiens Papago (frontière des États-Unis et du Mexique) : « Les potières papago qui ont été formées aux techniques traditionnelles y restent fidèles, même si on leur propose d'autres modèles [...]. Même les formes non traditionnelles sont exécutées de manière traditionnelle [...]. La poterie papago change [...] mais ces changements se produisent dans un cadre nettement papago et hors des limites duquel aucune authentique potière papago n'ira » (B. L. Fontana, W. J. Robinson, C. W. Cormack, E. E. Leavitt, Jr., *Papago Indian Pottery*, Seattle, University of Washington Press, 1962, p. 82-83). (Note de 2005-2006.)

deux Amériques ne voient pas seulement en la femme la cause efficiente du vase de poterie : ils les identifient sous l'angle symbolique. Cette identification pourrait, d'ailleurs, être pratiquement universelle ; les vases pourvus de seins l'attestent pour l'Europe proto-historique. En Amérique même, elle aide peut-être à mieux comprendre la nature du lien entre poterie et jalousie conjugale qui nous guide depuis le début de ce livre à la façon d'un leitmotiv. Cette connexion est en effet manifeste dans la région du Uaupés où vivent des tribus parlant des dialectes mutuellement inintelligibles et qui, pourtant, respectent l'obligation de se marier entre elles. Or, cette exogamie s'applique aussi à la terre à poterie : « Chez les Desana, seules les femmes font de la poterie et pour se procurer de la bonne argile, elles doivent se rendre en certains lieux, non de leur propre territoire, mais de celui des Pira-Tapuya ou des Tukano. De même, les femmes pira-tapuya vont chercher l'argile en territoire desana ou tukano, et les femmes tukano en territoire desana ou pira-tapuya. » En liaison directe avec cette règle, les groupes exogamiques sont dits « cuire » leurs filles avant de les échanger, et les diverses phases du modelage de l'argile reçoivent une connotation sexuelle soit mâle, soit femelle : « Le corps de la femme est un récipient culinaire (*cooking pot*). C'est un fait que la marmite de terre repose sur trois supports, aussi en poterie, qui représentent chacun un des groupes exogames : Desana, Pira-Tapuya et Tukano dont les hommes "font cuire" les femmes-pots [...]. D'une femme en état de grossesse avancée, on dit qu'elle est un "gros pot" [...] ou qu'elle "prend forme de pot". »

On retrouve par ce biais l'image de la bouteille de Klein : la femme, cause efficiente de la poterie, se métamorphose en son produit ; de physiquement extérieure elle devient moralement intégrée à celui-ci. Entre la femme et le pot, un rapport métonymique se convertit en rapport métaphorique. Pandore, modelée en argile, ne se confond-elle pas elle aussi avec la jarre : sinon potière, poterie qu'on peut dire jalouse au même titre car elle est porteuse de tous les maux qui persécuteront les humains ?

Faisons alors un bref retour en arrière. Pour de nombreux mythes américains, la femme ou certaines femmes sont la vivante image de l'avidité ou de la rétention vaginales : elles dévorent le sexe de leur partenaire pendant le coït (thème bien connu sous le nom de *vagina dentata*), ou

elles emprisonnent ce partenaire entre leurs cuisses comme le racontent des mythes californiens indexés M_{292d-g} dans *Du miel aux cendres* et *L'Homme nu*. Bien que la poterie soit rudimentaire et d'occurrence sporadique en Californie (où une vannerie d'une rare perfection, assez imperméable pour qu'on y fasse la cuisine, la remplace), ces rétentrices vaginales se conduisent en « potières jalouses » congrues à l'Engoulevent, symbole de l'avidité orale, sous réserve d'une transformation *haut* → *bas*. Ce chemin, que je ne fais qu'indiquer, ramènerait lui aussi à notre point de départ.

La rétentrice vaginale des mythes californiens est une Dame Raie. Comme en Amérique du Sud, les Indiens qui racontent ces mythes comparent la raie à l'appareil génital féminin : le corps du poisson figure l'utérus et la queue le vagin. Un corps complet et plein est donc mis en équivalence avec une de ses parties, celle-ci creuse, ce qui renvoie aux transformations *externe* → *interne* et *contenu* → *contenant*. J'ai montré dans *L'Homme nu* (p. 499-500) qu'en Amérique du Nord même, la Dame Raie se transforme parfois en Sieur Papillon. On retrouve celui-ci avec les mêmes caractères dans le bassin amazonien : le mythe d'origine des Indiens Tukuna contient un épisode où un papillon *Morphos menelaus* emprisonne dans ses ailes brusquement refermées l'estomac (= contenant contenu) du démiurge, échappé des mains de ses fils qui l'avaient récupéré dans le gosier (= contenu contenant) d'un jaguar femelle et cannibale. Soit, en la réduisant au premier et au dernier état, la transformation : *penis captivus* → *gaster captivus*. Pour libérer l'estomac, il fallut trouer par le feu les ailes du papillon.

Aussi dans *L'Homme nu* (p. 36-40), j'ai rapproché les mythes tukuna de mythes provenant de régions situées au nord de la Californie, qui les reproduisent de façon presque littérale. Les ressemblances avec la Californie proprement dite ne sont pas moindres pour ce qui concerne la geste du ou des fils du démiurge. Prisonniers des ogres meurtriers de leur mère, les héros tukuna réussissent à s'échapper en passant par un tube creux : leur sarbacane, comme le héros amazonien Poronominaré. La nature du tube mise à part, le récit se déroule dans les mêmes termes en Amazonie et en Californie.

Le rôle topique du tube — pipe ou canne creuse en Californie, sarbacane en Amérique du Sud — ressort également de mythes tukuna (indexés M_{181} et M_{182} dans *Le Cru et le*

Cuit) sur l'origine d'instruments de musique rituels. Le héros culturel les avait d'abord peints en rouge. Un de ses compagnons le blâma et lui indiqua un lieu où il trouverait superposés des lits d'argile de couleurs différentes. Le héros ne devrait pas y toucher avec ses mains, mais — à la façon des géologues et prospecteurs prélevant des carottes — enfoncer sa sarbacane pour qu'elle s'emplisse d'échantillons de toutes les couleurs. Il ramonerait ensuite le tube avec une baguette et se servirait du mélange pour peindre les instruments. Cette peinture rendrait mortelle aux femmes la vue des instruments sacrés.

On se souvient (*supra*, p. 1073, 1076-1077) que les Tukuna font d'un monstre aquatique le maître de l'argile à poterie. Jaloux de son bien, il tua un jour et dévora une femme venue extraire de l'argile alors qu'elle était près d'accoucher. Si, dit-on, une femme enceinte touche à l'argile ou même s'en approche pendant qu'une potière travaille, les boudins ne se souderont pas et les pots mis à sécher tomberont en morceaux. Le maître de l'argile apparaît souvent sous la forme de l'arc-en-ciel de l'Ouest. On sort les instruments et on en joue principalement lors des cérémonies célébrées pour la puberté des filles, qui, chez les Tukuna, sont longues, sévères et compliquées.

Quand on rapproche toutes ces données, la conclusion s'impose que la peinture multicolore (aux teintes probablement dégradées en raison de la technique utilisée pour l'extraire) représente l'arc-en-ciel, lequel constituera dorénavant un danger majeur pour la jeune femme surtout en sa qualité de potière. Si donc l'argile à poterie est habituellement *dans* (la dépendance de) *l'arc-en-ciel*, un emploi imprévu de la sarbacane — mais qui s'explique à présent — fait que l'arc-en-ciel se trouvera *dans l'argile*, peinture multicolore posée *sur* des instruments dont le plus important, sorte de mégaphone, *contient* la voix d'un démon. Vue dans cette perspective qui remet la poterie au premier plan, l'image de la bouteille de Klein, illustrant la fonction du tube ou du tuyau dans les mythes des deux Amériques, se justifie aussi.

CHAPITRE XIV

Totem et tabou version jivaro. Critique des principes de l'interprétation psychanalytique. Deux conceptions du symbole. Freud et Jung. La pensée de Freud comme pensée mythique authentique. Sa conception des rapports entre la psychanalyse et les sciences de l'homme. Nature de la métaphore. Pulsions sexuelles ou exigences logiques ? La relativité réciproque des codes : exemple des écritures japonaises. Sophocle et Labiche : esquisse d'analyse comparée. Ce que « signifier » veut dire[1].

En sous-titre à *Totem et tabou*, Freud avait écrit : « Sur quelques correspondances de la vie psychique des sauvages avec celle des névrosés ». Dans les pages qui précèdent, je me suis plutôt attaché à montrer qu'une correspondance existe entre la vie psychique des sauvages et celle des psychanalystes. À chaque pas ou presque, nous avons rencontré sous forme parfaitement explicite des notions et des catégories — telles celles de caractère oral et de caractère anal — que les psychanalystes ne pourront prétendre avoir découvertes : ils n'ont fait que les retrouver.

Mieux encore : c'est *Totem et tabou* tout entier qu'avec une bonne avance, les Indiens Jivaro ont anticipé dans le mythe qui leur tient lieu de Genèse : l'état de société apparut quand la horde primitive se divisa en factions hostiles, après le meurtre du père dont la femme avait commis l'inceste avec leur fils. Envisagée sous l'angle psychologique, l'intrigue du mythe jivaro apparaît même plus riche et plus subtile que celle de *Totem et tabou*.

Rappelons sa démarche. Profitant d'une longue absence de son père Uñushi, le serpent Ahimbi coucha avec sa mère Mika, la jarre en poterie : comme si les deux coupables symbolisaient respectivement les organes mâle et femelle — serpent et vase — voués par la nature à s'unir au mépris des règles sociales qui viendront restreindre cette liberté. Et en effet le patriarche, père de l'une et grand-père de l'autre, les chassa ; ils menèrent une vie errante et eurent de nombreux enfants. Quand il fut de retour, le mari offensé apprit son infortune et tourna sa colère non contre les coupables, mais contre sa mère qu'il accusait d'avoir favorisé leur crime ; la rendant

responsable, dirait-on volontiers, des désirs incestueux qu'il éprouvait lui-même à son égard et que, par sa conduite, la génération suivante aurait en quelque sorte actualisés. Les enfants nés de l'inceste voulurent venger leur aïeule ; ils décapitèrent l'époux de leur mère dans le style *Totem et tabou.* Des conflits en cascade suivirent : Mika tua ses enfants meurtriers de son mari ; son fils incestueux prit parti contre elle. Désormais les trois camps — du père, de la mère, du fils — se livrèrent une lutte sans merci. Ainsi apparut l'état de société.

Loin que la théorie psychanalytique amène au jour ce qu'un langage à la mode appellerait le « non-dit » des mythes, ceux-ci gardent la primauté. La thèse sur l'origine de la société soutenue par les Indiens Jivaro peut ressembler à celle de Freud ; ils ne l'ont pas attendu pour l'énoncer. Rendons grâce au génie de la langue américaine qui, en dénommant les psychanalystes *head shrinkers*, les avait spontanément rapprochés des Jivaro !

On ne mettra donc pas au crédit de Freud de savoir mieux que les mythes ce qu'ils disent. Quand les mythes veulent raisonner à la façon du psychanalyste, ils n'ont besoin de personne. Le mérite de Freud est ailleurs, et du même ordre que celui que j'ai reconnu à Max Müller[2] (*L'Homme nu*, p. 38). Ces grands esprits ont chacun percé un des codes — astronomique pour l'un, psycho-organique pour l'autre — dont les mythes ont su de tout temps se servir. Mais, ce faisant, ils ont commis deux erreurs.

La première est d'avoir voulu déchiffrer les mythes au moyen d'un code unique et exclusif, alors qu'il est de la nature du mythe d'employer toujours plusieurs codes de la superposition desquels ressortent des règles de traductibilité. Toujours globale, la signification d'un mythe ne se laisse jamais réduire à celle qu'on pourrait tirer d'un code particulier. Aucun langage, astronomique, sexuel ou autre, ne véhicule un « meilleur » sens. La vérité du mythe, écrivais-je dans *Le Cru et le Cuit* (p. 246), n'est pas dans un contenu privilégié : « Elle consiste en rapports logiques dépourvus de contenus ou, plus exactement, dont les propriétés invariantes épuisent la valeur opératoire puisque des rapports comparables peuvent s'établir entre un grand nombre de contenus différents. » Un code n'est pas plus vrai qu'un autre : l'essence ou, si l'on veut, le message du mythe repose sur la propriété qu'ont tous les codes, en tant que codes, d'être mutuellement convertibles.

La seconde erreur consiste à croire que parmi tous les codes à la disposition des mythes, tel ou tel d'entre eux est obligatoirement employé. Du fait que le mythe recourt toujours à plusieurs codes, il ne s'ensuit pas que tous les codes concevables, ou ceux répertoriés par l'analyse comparative, soient simultanément à l'œuvre dans tous les mythes. On pourrait certes dresser un tableau idéal des codes utilisés ou utilisables par la pensée mythique, qui rendrait au mythologue un service comparable à celui que la table périodique des éléments rend au chimiste. Mais, dans ce tableau, chaque mythe ou famille de mythes fait un choix. Les quelques codes au moyen desquels travaille tel ou tel mythe ne représentent pas l'ensemble des codes attestés, et ne sont pas nécessairement les mêmes qu'un autre mythe ou une autre famille de mythes aura retenus pour son usage particulier.

Dans ce livre, j'ai concentré mon attention sur une famille de mythes où le code psycho-organique — sexuel si l'on veut ; j'y reviendrai — est mis à contribution avec d'autres : technologique, zoologique, cosmologique, etc. On aurait tort d'en inférer que ce code psycho-organique offrira la même valeur opératoire dans n'importe quel mythe ou famille de mythes qui font peut-être appel à des codes tout différents.

★

Au chapitre X de l'*Introduction à la psychanalyse*, Freud pose un double problème. « Alors même, écrit-il, que la censure dans les rêves n'existerait pas, le rêve ne nous serait pas plus intelligible, car nous aurions alors à résoudre le problème qui consiste à traduire le langage symbolique du rêve dans la langue de notre pensée éveillée. » Autrement dit, le rêve est par essence codé. Mais comment se fait-il, poursuit Freud, que ce code nous soit accessible, et que nous obtenions « pour une série d'éléments de rêve des traductions constantes, tout à fait semblables à celles que nos "livres de songes" populaires donnent pour toutes les choses qui se présentent dans les rêves » ; et cela, bien que la technique de l'association libre n'obtienne jamais « des traductions constantes des éléments de rêves » ? Quinze ans plus tard, dans les *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), Freud, toujours préoccupé par le problème, le formule dans les mêmes termes : « C'est toujours aux mêmes contenus que le symbolisme s'applique, et nous savons traduire ces

symboles alors que le rêveur lui-même se trouve encore devant une énigme. »

Psychanalyse et analyse structurale divergent ici sur un point essentiel. Tout au long de son œuvre, Freud oscille — et n'arrive pas à choisir en fait — entre une conception réaliste et une conception relativiste du symbole. Pour la première, chaque symbole aurait une signification unique. On pourrait ranger toutes ces significations dans un dictionnaire qui, comme Freud le suggère, ne différerait guère d'une « clé des songes », sauf par le volume. L'autre conception admet que la signification d'un symbole varie avec chaque cas particulier, et elle recourt aux associations libres pour la dégager. Sous une forme encore naïve et rudimentaire, elle reconnaît donc que le symbole tire sa signification du contexte, de son rapport à d'autres symboles qui ne prennent eux-mêmes un sens que relativement à lui. Cette deuxième voie peut être féconde à condition que la technique simpliste des associations libres occupe la place qui lui revient dans un effort global visant, pour chaque sujet, à reconstituer son histoire personnelle, celle de son milieu familial et social, sa culture... On chercherait ainsi à comprendre un individu de la façon dont l'ethnographe cherche à comprendre une société*.

Or, au lieu de suivre cette voie qu'il avait pourtant ouverte, il semble que Freud se soit de plus en plus tourné vers le langage courant, l'étymologie, la philologie — non sans reprendre à son compte d'assez lourdes erreurs, Benveniste l'a montré —, dans l'espoir de trouver aux symboles une signification absolue[3]. Ce faisant, il ne diffère pas de Jung par le but recherché, mais seulement pour autant que Jung court la poste tandis que Freud s'attarde dans les méandres de l'érudition et la quête laborieuse de ce qu'il appelle le mythe original : « Dans de telles circonstances [la recherche du sens absolu des symboles] je défends la proposition que les formes manifestes des motifs mythologiques ne sont pas directement utilisables pour la comparaison avec nos résultats ΨA, mais que seules le sont leurs formes latentes, originelles, auxquelles il faut les ramener par

* Il aurait fallu pour cela que Freud inversât sa « méthode régulière [qui] consiste à ne pas se soucier de l'ensemble apparent qui se présente dans le rêve manifeste mais à considérer séparément chaque partie du contenu [...] » (*Gradiva* [1907]). (Note de 2005-2006.)

une comparaison historique, afin d'écarter les défigurations qu'elles ont subies au cours du développement des mythes. » Méthode que Freud a certainement raison d'opposer à celle de Jung, « parce que, dans ses récentes études mythologiques, [Jung] utilise [...], sans procéder à une sélection, n'importe quel matériel mythologique, qui abonde, dans sa version actuelle. Or le matériel mythologique ne peut être utilisé de cette façon que lorsqu'il apparaît dans sa forme originale et non dans ses dérivés ».

Si juste que soit la critique, elle offre quelque chose de piquant car elle vaut aussi contre son auteur. Sous le couvert de revenir à la forme originale, Freud ne fait — n'a jamais rien fait d'autre — que produire une version actuelle du mythe, plus récente encore que celles dont il reproche à Jung de se contenter. Jamais la psychanalyse n'a pu démontrer que ses interprétations des mythes rejoignent des formes originales — fût-ce pour la simple raison que la forme originale (à supposer que la notion ait un sens) est et demeure insaisissable, tout mythe, si loin qu'on remonte, n'étant jamais connu que pour avoir été entendu et répété...

Qu'en partant à la recherche d'une forme originale et en croyant l'atteindre, le psychanalyste ne fasse que retrouver dans le mythe ce qu'il y a mis, Freud le reconnaît avec candeur : « Le matériel nous a été transmis dans un état qui ne nous permet pas d'en faire usage pour résoudre nos problèmes. Au contraire, il doit d'abord être soumis à une élucidation psychanalytique. » D'où cet aveu mélancolique à Jung à propos de *Totem et tabou* qu'il est en train d'écrire et des difficultés qu'il rencontre : « À cela s'ajoute que l'intérêt est affaibli par la conviction de posséder déjà à l'avance les résultats que l'on s'efforce de prouver. » On ne saurait mieux dire.

En un sens, pourtant, Freud est injuste envers lui-même. Sa grandeur tient pour une part à un don qu'il possède au plus haut point : celui de penser à la façon des mythes. Considérant que le serpent peut prendre dans les mythes une connotation mâle ou femelle, il observe : « Cela ne veut cependant pas dire que le symbole a deux significations ; il est seulement employé dans le sens inverse. » Dans le rêve, écrit-il ailleurs, nous rencontrons fréquemment « le processus du renversement, changement dans le contraire, inversion des relations ». De manière encore oblique, Freud atteint ici une notion clé : celle de transformation, qui inspire toutes

ses analyses. Pour comprendre le mythe biblique de la Genèse ou le mythe grec de Prométhée, il faut, dit-il, les inverser. Ève sera alors la mère dont naît Adam ; et l'homme, plutôt que la femme, donnera à son conjoint quelque chose de fécondant (une grenade) à manger. Le mythe de Prométhée s'éclaire lui aussi quand on inverse la férule contenant le feu en pénis, c'est-à-dire en conduit pour une eau (l'urine) permettant de détruire le feu (au lieu qu'il s'agisse de l'obtenir). De même enfin, par inversion du contenant en contenu, le véritable thème de la légende du labyrinthe se révélera être celui d'une naissance anale où les chemins entrelacés figurent l'intestin et le fil d'Ariane, le cordon ombilical.

Ce sont là d'excellentes variantes. Elles entretiennent avec le mythe de départ des rapports très semblables à ceux que l'ethnologue relève entre les mythes d'une population et ceux d'une autre qui les lui a empruntés en inversant leurs termes ou en les transposant dans un nouveau code. On imaginerait très bien qu'un peuple limitrophe des anciens Hébreux ou des compatriotes béotiens d'Hésiode eussent raconté à la manière de Freud le mythe d'Adam et Ève ou celui de Prométhée. L'ennui est qu'ils ne l'ont pas fait. Mais, grâce en partie à Freud, ces mythes gardent une place dans notre patrimoine spirituel. Les nouvelles interprétations qu'il en donne, les versions originales qu'il en propose, l'écho qu'elles éveillent dans toutes les couches de notre société, attestent que le mythe d'Œdipe — pour ne citer que celui-là — reste chez nous vivant et efficace. En ce sens et comme je le disais il y a trente ans, on ne doit pas hésiter à ranger Freud après Sophocle au nombre de nos sources de ce mythe. Les variantes produites par Freud respectent les lois de la pensée mythique ; elles obéissent à leurs contraintes, appliquent les mêmes règles de transformation.

Freud avait lui-même conscience de cette affinité entre la pensée mythique et la sienne. J'ai noté (*supra*, p. 1215-1216) qu'il est resté tout au long de sa vie hanté par un problème : « Comment pouvons-nous connaître la signification des symboles des rêves, alors que le rêveur lui-même ne nous fournit à leur sujet aucun renseignement, ou que des renseignements tout à fait insuffisants ? » Si difficulté il y a, elle provient de l'étrange façon dont Freud conçoit que ces renseignements parviennent à l'analyste : « Comme dans une langue primitive sans grammaire, seul le matériel brut de la pensée est exprimé, l'abstrait est ramené au concret qui est

sa base. » Outre que la notion de langues primitives sans grammaire fera bondir l'ethnologue et le linguiste, quand Freud remarque que « le rêve apparaît comme un condensé abrégé des associations, établi, il est vrai, d'après des règles que nous n'avons pas encore percées à jour », ne met-il pas le doigt sur le nœud du problème ? Ces règles sont précisément celles d'une grammaire dont, on vient de le voir, il exclut par avance la réalité.

Pour éviter l'impasse, Freud opère un repli stratégique : « Cette connaissance de la signification des symboles du rêve nous vient de diverses sources, des contes et des mythes, des farces et facéties, du folklore, c'est-à-dire de l'étude des mœurs, usages, proverbes et chants de différents peuples, du langage poétique et du langage commun. Nous y retrouvons partout le même symbolisme, que nous comprenons souvent sans la moindre difficulté. » Et il est vrai que dans toutes les langues, on retrouve, se recouvrant plus ou moins complètement, des énoncés reposant sur des similitudes ou des contrastes qu'on pourrait croire issus d'assonances ou d'homophonies propres à chaque langue alors qu'ils sont l'émanation, dans le langage populaire, d'une réflexion qui puise sa substance aux racines mêmes de la pensée. Pour étayer sa thèse, Freud aurait pu invoquer à meilleur droit celle de Rousseau au chapitre III de l'*Essai sur l'origine des langues* : « Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier [...] D'abord on ne parla qu'en poésie ; on ne s'avisa de raisonner que longtemps après[1]. »

Mais si l'on accepte la solution de Freud, pourra-t-on voir dans la psychanalyse autre chose qu'une branche de l'ethnologie comparée, appliquée à l'étude du psychisme individuel ? Cette subordination de la psychanalyse aux sciences sociales et humaines, Freud lui-même la reconnaît à plusieurs reprises : « Le domaine du symbolisme est extraordinairement grand, et le symbolisme des rêves n'en est qu'une petite province » ; et plus loin : « Le travail psychanalytique nous met en rapport avec une foule d'autres sciences morales, telles que la mythologie, la linguistique, le folklore, la psychologie des peuples, la science des religions, dont les recherches sont susceptibles de nous fournir les données les plus précieuses. » Cet aveu le gêne tellement qu'il s'empresse d'ajouter : « Dans tous ses rapports avec les autres sciences, la psychanalyse donne plus qu'elle ne reçoit » ; prétention que, dans le contexte, rien ne vient justifier, sauf à croire que

« la recherche psychanalytique découvre dans la vie psychique de l'individu humain des faits qui nous permettent de résoudre ou de mettre sous leur vrai jour plus d'une énigme de la vie collective des hommes », alors que tout le chapitre dont ces citations sont extraites est construit sur la proposition inverse que des faits relevant de la vie psychique de l'individu, et qui demeurent impénétrables même à lui, ne peuvent être éclairés qu'en les rapportant « à la vie collective des hommes », précisément.

Postérieures à l'*Introduction*, les *Nouvelles conférences* sont plus prudentes. Elles jettent un voile sur le débat et se bornent à constater que « des confirmations venues d'ailleurs, de la linguistique, du folklore, de la mythologie, du rituel, devaient nous être particulièrement bienvenues », et que « dans le contenu manifeste des rêves surviennent bien souvent des images et des situations qui rappellent des motifs connus de contes, légendes et mythes ». Mais elles ne posent plus de question de priorité[5].

★

Dans *Le Cru et le Cuit* (p. 344), je soulignais moi aussi que l'interprétation des mythes lointains et de prime abord incompréhensibles rejoint parfois des analogies immédiatement perceptibles, quelle que soit notre langue maternelle, dans l'emploi que nous faisons des mots. Mais pour comprendre le phénomène, on ne peut s'en tenir à une définition du symbolisme qui le réduirait à une simple comparaison. Ni le langage figuré ni la métaphore au moyen de laquelle il s'exprime le plus souvent ne se ramènent à un transfert de sens entre deux termes. Car ces termes ne se confondent pas au départ dans une masse indistincte ; ils ne sont pas contenus dans une fosse commune d'où l'on exhumerait à volonté n'importe quel terme pour l'associer ou l'opposer à n'importe quel autre. Le transfert de sens n'a pas lieu de terme à terme, mais de code à code, c'est-à-dire d'une catégorie ou classe de termes à une autre classe ou catégorie. On aurait surtout tort de croire que l'une de ces classes ou catégories relève par nature du sens propre, l'autre par nature du sens figuré. Ces fonctions sont interchangeables, relatives l'une par rapport à l'autre. Comme cela se passe dans la vie sexuelle des escargots, la fonction propre ou figurée de chaque classe, indéterminée au départ,

selon le rôle qu'elle sera appelée à jouer dans une structure globale de signification, induira dans l'autre classe la fonction opposée.

Pour montrer que le travail du rêve traduit des idées abstraites en images visuelles, Freud cite une observation de Silberer : « Je pense que j'ai l'intention d'améliorer dans un exposé un passage raboteux. Vision : je me vois en train de polir au rabot un morceau de bois[6]. » Pourtant, l'image de l'écrivain penché sur sa table de travail et raturant son manuscrit ne serait pas moins visuelle que celle du menuisier. Ce qu'il y a de remarquable dans cet exemple (où, notons-le, on ne trouve pas trace de refoulement ni de sexualité) ne tient donc pas au passage de l'abstrait au concret, mais au fait que le discours du rêve transpose métaphoriquement au sens propre ce qui, dans l'état de veille, relevait du sens figuré. On objectera que l'adjectif « raboteux » ne s'applique au sens propre qu'à une planche. Mais, dans la vie courante, aucun de nous ne pense avec les catégories du grammairien. Pour l'écrivain, le travail du menuisier est figuratif du sien comme, le cas échéant, serait figuratif du sien pour le menuisier le travail de l'écrivain. La métaphore fonctionne toujours des deux façons ; si l'on nous passe l'à-peu-près, comme certaines rues elle est « à double sens ». Quand elle remplace l'un par l'autre des termes relevant de codes différents, elle se fonde sur l'intuition que ces termes, vus de plus haut, connotent un même champ sémantique ; c'est ce champ sémantique qu'elle reconstitue nonobstant les efforts de la pensée analytique pour le subdiviser. La métaphore du rêve de Silberer n'échange pas l'abstrait pour le concret. Comme toute métaphore, elle rend son sens plein à une notion qu'exprimée soit au propre, soit au figuré, la langue banale appauvrirait de toute façon. Autrement dit, la métaphore consiste en une démarche régressive accomplie par la pensée sauvage qui, pour un moment, annule les synecdoques au moyen desquelles opère la pensée domestiquée. Rousseau l'a bien compris après Vico[7]. Il leur a seulement manqué de voir dans le langage figuré ou métaphorique, non l'effet immédiat des passions et des sentiments (Voltaire le croyait aussi : « La métaphore, quand elle est naturelle, appartient à la passion ; les comparaisons n'appartiennent qu'à l'esprit »), mais l'appréhension primitive d'une structure globale de signification, qui est un acte de l'entendement.

★

En affirmant à propos des symboles du rêve que les signifiants existent en nombre illimité mais que les signifiés sont toujours les mêmes : des faits relevant de la sexualité, Freud continue donc sur la fausse piste ouverte par Vico, Rousseau et Voltaire. Mais quelle était au juste sa position sur ce sujet ? N'en doutons pas : tout disciple fidèle démontrerait avec brio que Freud ne se contredisait pas quand il répudiait des « formules [que] nous n'avons jamais avancées, telle la thèse que tous les rêves seraient de nature sexuelle », mais affirmait quelques pages plus loin : « Notre travail d'interprétation dévoile pour ainsi dire la matière première qu'on peut appeler bien souvent sexuelle » ; quand il élargit sa conception de la sexualité à celle de « motion pulsionnelle inconsciente [...] véritable moteur de la formation des rêves » et reproche à Pfister « de contester la fragmentation de la pulsion sexuelle en pulsions partielles », pour la raison explicitée dans les *Nouvelles conférences* qu'« une des tâches de la psychanalyse est [...] d'amener au souvenir conscient les manifestations de la vie sexuelle infantile », en ajoutant à la page suivante : « En effet, tous les désirs pulsionnels impérissables, irréalisés, qui durant toute la vie fournissent leur énergie à la formation des rêves sont attachés à ces expériences infantiles » dont il vient d'affirmer la nature sexuelle[8]. La formation des rêves n'est d'ailleurs pas seule en cause : « La mythologie et l'univers des contes ne peuvent se comprendre qu'à partir de la vie sexuelle infantile. » Et Freud poursuit : « C'est comme un bénéfice accessoire des études analytiques. »

Ces propos tantôt tranchés, tantôt ambigus, laissent perplexe. Non que la sexualité effarouche le mythographe : les récits des Indiens américains et ceux d'autres peuples l'ont mis, si j'ose dire, dans le bain. Mais n'apparaît-il pas de façon croissante que les rêves interprétables par des désirs d'ordre sexuel et refoulés constituent un cas réel, important même, tout en restant particulier ? Le matériel qu'élabore le dormeur est plus composite : désirs conscients ou refoulés certes ; et aussi bruits extérieurs vaguement perçus, gêne physique due à la présence sous les draps d'un corps étranger, incommodités organiques, soucis de travail ou de carrière, etc. Freud en convient : « L'état de sommeil est menacé [...] de

manière plutôt fortuite par des stimulations extérieures pendant le sommeil et des intérêts diurnes qui ne se laissent pas interrompre [...] par les motions pulsionnelles [...] qui guettent une occasion de se manifester. » Pour lui, cependant, ces stimulations et ces intérêts constituent des matériaux bruts dont s'emparent les motions pulsionnelles pour chiffrer un message qui reste de bout en bout le leur. Ne pourrait-on plutôt dire que ces éléments disparates s'offrent au subconscient du dormeur comme les pièces éparses d'un puzzle auxquelles, pour apaiser le trouble intellectuel suscité par leur hétérogénéité, il devra, par cette forme de bricolage qu'est aussi le travail du rêve, en les reliant les uns aux autres dans une chaîne syntagmatique, sinon leur donner une cohérence (on ne saurait dire que tout rêve est cohérent), au moins les soumettre à une ébauche d'organisation ? « Le véritable moteur de la formation du rêve, écrit Freud, aboutit régulièrement à un accomplissement de désir. » Mais en amont du désir, notion confuse s'il en est, se situe l'appétit ou le besoin ; et le besoin universel qui joue dans le travail du rêve, contrairement à ce que Freud a parfois paru croire (*supra*, p. 1217-1220) est celui de soumettre des termes surgis dans le désordre à une discipline grammaticale[9].

Il ne s'agit pas de remplacer le symbolisme sexuel par un autre de nature linguistique ou philosophique ; on pencherait alors dangereusement du côté de Jung qui, remarque justement Freud, « essaya de réinterpréter les faits analytiques en termes abstraits, impersonnels et anhistoriques ». On n'ira pas chercher dans les mythes ou dans les rêves un signifié « vrai ». Les mythes, peut-être aussi les rêves, mettent en œuvre une pluralité de symboles dont aucun pris à part ne signifie quelque chose. Ils n'acquièrent une signification que dans la mesure où s'établissent entre eux des rapports. Leur signification n'existe pas dans l'absolu ; elle est seulement « de position ».

Si l'on me passe une comparaison simpliste, la situation à laquelle confronte l'analyse des mythes ressemble un peu à celle illustrée par l'écriture ou plutôt les écritures japonaises. Celles-ci consistent d'une part en deux syllabaires différents seulement par le graphisme, d'autre part en idéogrammes dérivés du chinois. Ces types d'écriture ne sont pas indépendants l'un de l'autre : ils se complètent. Chacun des deux syllabaires *kana* rend le son sans équivoque, mais non le sens en raison des homonymes particulièrement nombreux dans

la langue japonaise : pour les mots *kan*, *kô*, *shô* un dictionnaire courant n'en aligne pas moins d'une quinzaine. Avec les caractères chinois ou *kanji*, c'est l'inverse. La plupart incluent une clé ou radical qui signale le champ sémantique auquel appartiennent le ou les mots, quelle que soit leur forme nominale ou verbale, que cet idéogramme sert à transcrire. En japonais, le nombre de ces mots dépasse parfois la dizaine ; parents par le sens, ils peuvent différer complètement sous le rapport phonétique. Pour préciser le son, on superpose ou juxtapose au *kanji* un ou plusieurs *kana* ; pour préciser le sens, on se guide sur le *kanji* de préférence au *kana*. L'écriture japonaise utilise donc concurremment deux codes (et même trois, bien qu'elle tende aujourd'hui à réserver l'un des deux syllabaires à la transcription de mots étrangers, non encore naturalisés dans la langue). Le sens du texte ne ressort ni de l'un, ni de l'autre, car chacun pris à part ne permettrait pas de lever les incertitudes ; il résulte de leur ajustement réciproque. C'est un peu la même chose qu'on observe dans les mythes, sauf que les codes mis en œuvre sont plus nombreux.

★

Si le code sexuel permettait seul de déchiffrer le mythe d'Œdipe, comment comprendrait-on que nous trouvions une satisfaction d'un autre ordre, mais non moins grande, à lire ou écouter *Un chapeau de paille d'Italie*[10] ? La tragédie de Sophocle et la comédie de Labiche sont en effet la même pièce où l'oncle Vézinet, qui est sourd, et Tirésias, qui est aveugle, se remplacent. Tirésias dit tout, on ne le croit pas. Vézinet veut tout dire, on ne le laisse pas. En raison d'une infirmité qui les affecte en qualité d'interlocuteurs, personne ne fait crédit à des propos qui, correctement interprétés, eussent mis fin à l'action avant qu'elle n'eût commencé. Et c'est, dans les deux cas, parce que cette solution toute prête a été ignorée qu'une crise s'ouvre entre des alliés par mariage : ici le héros de la pièce et son beau-frère qu'il accuse de machination ; là, le héros de la pièce et son beau-père (« Mon gendre, tout est rompu ! ») qui lui reproche de manquer à ses devoirs.

Ce n'est pas tout. Chaque pièce pose et cherche à résoudre les mêmes problèmes et, pour y parvenir, elles s'y prennent exactement de la même façon. Dans *Œdipe roi*, le

problème initial est de découvrir qui a tué Laïos ; un individu quelconque fera l'affaire, pourvu qu'il remplisse les conditions énoncées. Dans *Un chapeau de paille d'Italie*, il s'agit au départ de découvrir un chapeau identique à un chapeau disparu. Un chapeau quelconque fera l'affaire, pourvu qu'il satisfasse aux conditions énoncées. Mais, en plein milieu de chaque pièce, ce problème initial bascule. Chez Sophocle, la recherche d'un meurtrier quelconque s'efface progressivement derrière la découverte bien plus intéressante que l'assassin qu'on cherche est celui-là même qui cherche à découvrir l'assassin. De même, chez Labiche, la recherche d'un chapeau identique au premier s'estompe derrière la découverte progressive que ce chapeau qu'on cherche n'est autre que celui qui a été détruit.

Les deux auteurs auraient pu s'arrêter là. Or, ils font pareillement rebondir l'intrigue en amenant à la surface un problème qui, je l'ai dit, était dès le début impliqué par l'autre bien qu'on ne l'eût pas clairement formulé. Ici et là, ce problème concerne les règles du mariage et le statut de l'alliance au sein de la société. À travers les allusions de Tirésias, *Œdipe roi* pose le problème du rapport entre l'état civil réel d'Œdipe et son état civil supposé, celui-ci conforme, celui-là contraire aux normes sociales ; une contradiction existe donc entre eux. *Un chapeau de paille d'Italie* a pour point de départ — pour premier moteur, dirait-on volontiers — la présence sous le même toit de deux couples aux états civils opposés : d'une part des nouveaux mariés ou près de l'être, de l'autre un couple illégitime et scandaleux. Car si cette cohabitation d'un jeune ménage bourgeois et d'un couple adultère n'eût été incompatible avec les normes sociales, Fadinard ne se fût pas lancé à la recherche du chapeau et il n'y aurait pas eu de pièce…

Pour rapprocher ces données antithétiques et les amener au point où elles iront se confondre, les deux pièces procèdent en trois étapes qui se font respectivement pendant. *Œdipe roi* : 1) Œdipe apprend de son épouse Jocaste les circonstances du meurtre de Laïos, ce qui lui dicte son plan d'enquête ; 2) Œdipe apprend du messager qu'il n'est pas le fils de Polybe et de Mérope, mais un enfant trouvé ; 3) Œdipe apprend du serviteur que cet enfant trouvé est le fils de Laïos et de Jocaste, c'est-à-dire lui-même. Et maintenant, *Un chapeau de paille d'Italie* : 1) Fadinard apprend d'une modiste, ancienne maîtresse, qu'un chapeau semblable à

celui qu'il cherche existe, ce qui lui dicte son plan d'enquête ; 2) Fadinard apprend de la propriétaire du chapeau qu'elle ne l'a plus mais l'a donné ; 3) Fadinard comprend en rencontrant la servante que le chapeau qu'il cherche est celui-là même qui a été mangé.

Dans les deux pièces aussi, chaque pas en avant vers la solution du problème s'accompagne d'une démarche en sens inverse exécutée par l'entourage du protagoniste. Jocaste d'abord, puis le messager à deux reprises, sont sûrs d'apporter la démonstration chaque fois plus probante que le problème n'existe pas. La noce de Fadinard croit au long de la pièce parcourir les étapes confirmatives d'un mariage vrai : mairie, restaurant, domicile conjugal. Au terme de ces parcours inversés, les états civils d'Œdipe s'appliqueront l'un sur l'autre ; on comprendra comment, d'incompatibles au départ, ils peuvent maintenant coïncider. En fin d'un double parcours aussi, l'incompatibilité sur laquelle s'ouvrait la comédie de Labiche disparaît quand, d'épouse adultère qu'elle était au début, Anaïs de Beauperthuis prend le visage d'une femme fidèle et injustement soupçonnée : homologue d'Hélène aux yeux de la société, et non plus son antithèse personnifiée.

Pour aboutir à ces résultats, il aura suffi qu'on se décide à découvrir, ici un objet caché, là une personne cachée, dont, dès le commencement des deux pièces, on connaissait ou on soupçonnait l'existence : chez Labiche, le cadeau de l'oncle Vézinet, car on ne se souciait pas de savoir ce que contenait le paquet bien que le donateur fût démangé de l'envie de le dire et multipliât les allusions à ce sujet ; chez Sophocle, le serviteur qui détient la clé de l'énigme et dont, tout au long de la pièce, on connaît l'existence mais qu'on ne se décide qu'*in extremis* à convoquer. Le ressort des deux intrigues consiste dans les péripéties analogues imaginées par les deux auteurs pour amener ces résultats avec un retard calculé.

Le codage sexuel ne peut donc à lui seul rendre compte de l'intérêt que nous prenons à la tragédie grecque, de l'attention passionnée avec laquelle nous suivons son déroulement. Qu'on relise *Œdipe roi* : avec pour enjeu un point de droit constitutionnel — du frère ou de l'époux de la reine, qui peut prétendre au pouvoir légitime ? — c'est une énigme policière (« tout le drame est d'une certaine façon une énigme policière qu'Œdipe se doit de débrouiller », écrit

J.-P. Vernant*), progressivement résolue au cours d'un procès public, formule illustrée de nos jours avec une élégante économie de moyens par les romans d'Erle Stanley Gardner. En dépit de contenus différents, l'intérêt suscité par la tragédie de Sophocle et la comédie de Labiche tient aux propriétés spécifiques d'une commune armature. En ce sens, on peut dire qu'*Œdipe roi* et *Un chapeau de paille d'Italie* sont des métaphores développées l'un de l'autre. Et leurs intrigues étroitement parallèles font ressortir la nature même de la métaphore qui, en rapprochant des termes ou séries de termes, les subsume sous un champ sémantique plus vaste dont, pris isolément, chaque terme ou série de termes n'eût pu faire saisir la structure profonde et moins encore l'unité.

★

Il ne faudrait pas prendre ce petit exercice d'analyse structurale trop au sérieux. Ce n'est qu'un jeu, mais qui, sous un dehors futile, aide à mieux comprendre que des intrigues hétéroclites éveillent l'intérêt moins par leur contenu que par une forme. C'est d'ailleurs à la même conclusion que l'étude d'*Œdipe roi*, entreprise sur de tout autres bases, conduit des hellénistes : « Pur schème opératoire de renversement, règle de logique ambiguë [...] forme [qui] a dans la tragédie un contenu », dit J.-P. Vernant. Et dans un livre consacré précisément à Sophocle, J. Lacarrière pose la question : le peuple grec « n'a-t-il pas cherché [...] les lois secrètes qui révèlent le Tragique en soi ? » ; c'est-à-dire, ajoute-t-il, une démarche tragique « dont on peut se demander si elle ne se confond pas avec la recherche — dans le destin des hommes — de cette symétrie que la science et la philosophie grecques découvraient dans l'ordre du cosmos ».

Ce schème (ou forme, ou symétrie), quel est-il donc ? Je l'ai dit, celui que le roman policier popularisera à des millions d'exemplaires, mais appliqué à des contenus si mono-

* L'idée de ce rapprochement n'est pas nouvelle. Elle s'est imposée dès la naissance du roman policier dont le père, comme on sait, fut Émile Gaboriau (1832-1873). Dans un article écrit au lendemain de sa mort, Francisque Sarcey[11] le loue d'avoir renouvelé « un genre de récit [qui] se représente de siècle en siècle depuis Zadig jusqu'à la légende d'Œdipe mise en œuvre par Sophocle et qui me semble être le prototype ».

tones que le schème apparaît dépouillé, réduit à des contours immédiatement perceptibles, d'où l'empire que ce genre exerce sur un public même peu lettré. Là comme ailleurs, pourtant, ce schème consiste en un ensemble de règles destinées à rendre cohérents des éléments d'abord présentés comme incompatibles sinon même contradictoires. Entre un ensemble de départ et un ensemble d'arrivée comprenant chacun des termes (les personnages) et des relations (les fonctions qui leur sont attribuées par l'intrigue), il s'agit d'établir une correspondance bi-univoque au moyen d'opérations diverses : application, substitution, translation, rotation, inversion qui se compensent, de sorte que l'ensemble d'arrivée forme aussi un système clos. Tout restera pareil et tout sera différent. Le résultat contentera d'autant mieux l'esprit que les opérations auront été plus complexes et qu'elles auront requis plus d'ingéniosité. En somme, la volupté intellectuelle procurée par de tels exercices tient à ce qu'ils rendent présente l'invariance sous la plus improbable transformation.

On me reprochera de réduire la vie psychique à un jeu d'abstractions, de remplacer l'âme humaine avec ses fièvres par une formule aseptisée. Je ne nie pas les pulsions, les émotions, les bouillonnements de l'affectivité, mais je n'accorde pas à ces forces torrentueuses une primauté : elles font irruption sur une scène déjà construite, architecturée par des contraintes mentales. En ignorant celles-ci, on reviendrait aux illusions d'un empirisme naïf avec cette seule différence que l'esprit apparaîtrait passif devant des stimulations internes au lieu d'externes, *tabula rasa* transposée du domaine de la cognition à celui de la vie affective. Aux débordements de celle-ci, un schématisme primitif impose toujours une forme. Dans ses élans les plus spontanés, l'affectivité cherche à se frayer des voies entre des obstacles qui sont aussi des jalons ; ils lui opposent une résistance, mais lui marquent des cheminements possibles dont ils limitent le nombre et qui comportent des stations obligées.

Sans doute *Œdipe roi* a sur *Un chapeau de paille d'Italie* le privilège d'une longue antériorité, et on pourrait arguer que les deux intrigues ne sont pas vraiment parallèles. Labiche, dira-t-on, n'a fait que ramasser dans les poubelles de la tradition littéraire un schème éculé dont l'invention revient au seul Sophocle, et depuis souvent remployé. Soit ; il ne serait pas étonnant qu'après de solides études secondaires puis à

l'École de droit, Labiche eût gardé le souvenir d'*Œdipe roi* *. Mais en coulant une matière aussi incongrue dans le même moule, il n'en aurait pas moins fourni la démonstration que déjà chez Sophocle, le moule comptait plus que le contenu. Et ira-t-on jusqu'à voir une imitation délibérée dans la présence ici et là du même triangle canonique ? Au sommet vertical, un notable : Tirésias qui, le sachant, Vézinet qui, sans le savoir, détient la clé du problème. À la base du triangle, les membres d'une paire ancillaire éloignés dans l'espace occupent les deux autres sommets : messager et serviteur dans *Œdipe*, valet et camériste dans *Un chapeau*. Consciemment ou inconsciemment (et même cette différence s'estompe puisque Tirésias est un inspiré), les deux notables ont de la solution du problème une connaissance interne et en quelque sorte ésotérique. En revanche, la connaissance des serviteurs peut d'autant mieux être dite exotérique qu'elle se fait par le dehors : elle résulte de leurs positions respectives aux extrémités du champ où toute l'action se déroule — Corinthe et Thèbes dans *Œdipe*, le domicile de Fadinard et celui de Beauperthuis dans *Un chapeau* —, et la vérité jaillit du fait que les personnages furent et sont remis en contiguïté spatiale. Dans les deux cas enfin, une preuve tangible opportunément produite : pieds enflés, fragment de chapeau, corrobore une identité restée secrète et que, par leurs allées et venues (c'est-à-dire d'une façon qu'au propre et au figuré on peut appeler terre à terre) révèlent aussi des infirmes sociaux pour cette raison dédaignés — ce sont des domestiques —, formant une paire à laquelle s'oppose un infirme physique — aveugle ou sourd — qui, lui, possède de cette identité une connaissance savante sans que ses pairs consentent à l'écouter. On ne peut exclure *a priori* les réminiscences, mais la matière traitée est si différente, les correspondances formelles si précises et si détaillées, qu'on croirait plus volontiers qu'un même schème une fois donné se déploie de manière identique, en engendrant ici et là les mêmes configurations.

À ce parallèle entre une tragédie sublime et un divertissement bouffon séparés par le laps de quelque deux mille trois cents ans, on opposera peut-être une fin de non-recevoir. Pourtant, les mythes ne sont-ils pas eux aussi intemporels,

* La première de *Un chapeau de paille d'Italie* eut lieu en 1851. *Œdipe roi* fut représenté pour la première fois en 1858, à la Comédie-Française, dans la traduction de Jules Lacroix. (Note de 2005-2006.)

et ceux rapprochés dans ce livre n'appartiennent-ils pas à des genres qui vont du cours des astres aux fonctions organiques, de la création du monde à la fabrication des pots, du monde des dieux à celui des animaux, des désordres cosmiques aux querelles de ménage ? Et souvenons-nous que les Indiens américains tiennent pour spécialement sacrées des histoires qui, à nous, paraissent vulgaires sinon même obscènes ou franchement scatologiques.

C'est donc à leur exemple et fidèle aux leçons de la pensée mythique que j'ai confronté des genres relevant de la tragédie ou de la comédie, mettant en scène des héros légendaires ou des figures de vaudeville : chacun à sa façon fournit des grilles permettant de déchiffrer des messages qu'aucune, appliquée seule, n'eût suffi à reconstituer.

N'est-ce pas toujours le cas quand se pose un problème de signification ? On sait que le sens d'un mot est doublement déterminé : par ceux qui le précèdent ou le suivent dans le discours, et par ceux qu'on aurait pu lui substituer pour rendre la même idée. Les linguistes appellent chaînes syntagmatiques les séquences du premier type, où les mots s'articulent dans la durée. Ils appellent ensembles paradigmatiques les collections du second type, composées de mots mobilisables dans le présent chaque fois qu'un locuteur en choisit un plutôt que d'autres qu'il eût pu aussi employer.

Cela dit, comment procède-t-on pour définir un mot, le transférer au sens figuré, représenter sa notion par un symbole ? Définir un mot, c'est le remplacer par un autre mot ou locution relevant du même ensemble paradigmatique. User d'une métaphore, c'est détourner un mot ou une locution d'une chaîne syntagmatique pour l'introduire dans une autre chaîne syntagmatique. Quant au symbole, il constitue une entité qui, dans un certain ordre conceptuel, entretient les mêmes rapports syntagmatiques avec le contexte que, dans un autre ordre conceptuel, la chose symbolisée entretient avec un autre contexte. La pensée symbolique met ainsi en rapport paradigmatique des termes homologues chacun sous un rapport syntagmatique particulier.

Mais la signification ou le surplus de signification à quoi l'on vise n'appartient pas en propre au nouveau mot, à la nouvelle chaîne ou au nouvel ensemble. La signification résulte de leur mise en rapport avec l'autre mot, l'autre chaîne, l'autre ensemble qu'ils complètent plutôt qu'ils ne le remplacent, afin que ce rapprochement enrichisse, nuance le

champ sémantique auquel ils appartiennent au même titre, ou bien précise ses limites. Signifier n'est jamais qu'établir une relation entre des termes. Même les lexicographes, qui travaillent avec beaucoup de rigueur, connaissent le danger des définitions circulaires. Ils savent aussi que sous couleur de les éviter, ils ne font le plus souvent que distancer les retours. La circularité existe du seul fait qu'on définit les mots au moyen d'autres mots dans la définition desquels interviendra à terme celle des mots qu'ils ont eux-mêmes permis de définir. Le vocabulaire d'une langue peut comprendre des dizaines ou centaines de milliers de mots. Au moins idéalement, il constitue dans l'instant un système clos.

Ainsi, la réciprocité de perspectives où j'ai vu le caractère propre de la pensée mythique peut-elle revendiquer un domaine d'application beaucoup plus vaste. Elle est inhérente aux démarches de l'esprit chaque fois que celui-ci cherche à creuser le sens ; seules diffèrent les dimensions des unités sémantiques sur lesquelles il fait porter son labeur. Insoucieuse de trouver au-dehors un ancrage, une référence absolue indépendante de tout contexte, la pensée mythique ne s'oppose pas par là à la raison analytique. Surgie du fond des âges, tutrice irrécusable, elle nous tend un miroir grossissant où sous forme massive, concrète et imagée, se reflètent certains des mécanismes auxquels est asservi l'exercice de la pensée.

Décembre 1983 - avril 1985.



Les deux paresseux Bradypus *et* Choloepus
(d'après Brehm, vol. II, p. 646).

RÉFÉRENCES

	Page
Introduction.	
Sébillot 1895 ; Belmont 1984.	1053
Sébillot 1895 : art. « Cordonniers », 11.	1054
Medawar et Medawar 1983 : 100.	
Montaigne : livre III, chap. XI.	
Soustelle 1979 : 114-115, 168.	1054-1055
Morley 1946 : 230-231 ; Thompson, J. Eric S. 1970 : 243-246 ; Sablott et Rathje 1975 ; Soustelle 1982 : 170.	
McIlwraith 1948 : I, 361.	
Buicker 1973 : 19.	
Lévi-Strauss 1962b : 679-684.	1055-1056
Magaña 1982a, b ; Frickel 1953 : 271-272 et n. 4, 5.	1056
Fock 1963 : 56-71.	1056-1057
Tastevin 1926 : 163.	1057
Alvarez 1939 : 156.	
Becher 1959 : 106.	1057
Reichel-Dolmatoff 1978 : 285-286.	1057-1058
Radcliffe-Brown 1948 : 311-312, 271.	
Seeger 1977 : 358 ; 1981 : 92-93, 119.	1058-1059
Ortiz-Gomez 1983 : 143-144, 216.	1059
Meggitt 1962 : 49.	
Posener 1959 : art. « vases ».	1059
Héritier et Izard 1958 : 23.	1060
Maquet 1961 : 10.	
Sales 1981 : 53.	
Léger 1981 : 259-271.	1060-1061
Aston 1896 : I, 119-122.	1061-1062
Lévi-Strauss 1984 : 109-111.	1062
Chapitre I.	
Karsten 1935 : 519-520 ; Farabee 1922 : 124-125.	1063-1064
Karsten 1935 : 521, 522.	

Guallart 1958 : 92.	1064
Pellizzaro 1982 : 53-89.	
Descola 1984 : 91-92, 272.	1065
Stirling 1938 : 123.	
Guallart 1958. Bibliographie sous Pellizzaro, Rueda.	1065-1066
Stirling 1938 : 124-128.	1066
Berlin 1977.	
Sauer 1950 : VI, 505.	1067
Karsten 1935 : 141, 138.	1067-1068
Descola 1984 : 190.	1068
Casevitz-Renard 1972 : 249.	
Garcia 1935-1937 : vol. XVII, 223 et 226 ; vol. XVIII, 170.	1068-1069
Guallart 1958 : 8, 33. Descola 1984 : 165.	
Descola 1984 : 166. Pellizzaro s.d. : 117-122.	1069
Stirling 1938 : 122.	1070
Stirling 1938 : 73, 95, 126 n. 37.	
Karsten 1923 : 12 ; 1935 : 100, 492.	1070
Pellizzaro 1978 : 86-89.	1070

Chapitre II.

Lévi-Strauss 1966 : 31 n. 1 et *passim*.	1071
Karsten 1935 : 99-100.	1071
Stirling 1938 : 94.	
Orbigny 1844 : III, 94.	
Duviols 1974-1976 : 176-177.	
Foster 1965 : 46.	1072
Garcia 1935-1937 : vol. XVII, 223.	
Duviols, *loc. cit.*	
Nimuendaju 1946a : III, 723-724.	
Chaumeil 1983 : 188 n. 34.	1072-1073
Tastevin 1925 : 172-206.	1073
Harner 1977 : 69 ; Rueda 1983 : 89-91.	1073-1074
Schomburgk 1922 : I, 203. *Cf.* Lévi-Strauss 1964 : 253-254.	1074
Penteado Coelho 1984 : 12-13.	
Huxley 1956 : 247.	1074
Briffault 1927 : I, 466-467.	1074
Nicklin 1979 : 436-458.	
Hissink et Hahn 1961 : 227-228.	1074-1075
Pellizzaro 1978 : 121.	1075
E. von Hildebrand 1976 : 181-187.	1075-1076
Walker 1917 : 141 n. 1.	1077
Speck 1935 : 83.	
J. O. Dorsey 1888 : 77 ; 1890 : 217.	
Bowers 1965 : 165-166, 373-374, 375, 389-392.	1077-1079
Cushing 1887 : 510 *sq.*	1079
Stevenson 1905 : 373-377 ; Parsons 1916 : 523-524.	
Chapman 1967 : 209-211.	
Skinner 1921 : 285-286.	1080
Neill 1884 : 251.	

Chapitre III.

Lehmann-Nitsche 1927, 1928, 1930. 1083
Léry 1975 : 156-157. 1083
Nimuendaju 1952 : 116-118.
Goeje 1943 : 11, 21, 54, 124.
Reichel-Dolmatoff 1968 : 166.
Musters 1872 : 203.
Humboldt, dans Brehm s.d. : II, 571 ; Brehm 1891 : 233-239 ; Roth 1915 : 161-162. 1083
Descola 1984 : 100.
Azara 1803 : II, 527-529. 1084
Rodrigues 1890 : 151-152.
Verissimo 1886 : 62.
Orico 1929 : 67-70.
Schultz et Chiara : 128-130. 1084
Lehmann-Nitsche 1927 ; Roth 1915 : 371.
Ahlbrinck 1956 : art. « woka ».
Banner 1957 : 59.
Recinos 1950 : 147 et n. 17 ; Edmonson 1971 : 119-120. 1085
Couto de Magalhães 1940 : 170.
Civrieux 1980 : 52-54.
Rivet et Rochereau 1929 : 82, 89.
Weiss 1975 : 260 ; Vega 1737 : chap. XXVIII, 332-333. 1085
Ahlbrinck 1956 : art. « woka ».
Amorim 1928 : 319-339. 1086
Teschauer 1925 : 69-78.
Lehmann-Nitsche 1930 : 268-272. 1086-1087
Stirling 1938 : 124.
Nordenskiöld 1924 : 291-292. 1088-1089
Wavrin 1937 : 635. *Cf.* Lévi-Strauss 1968 : 238.
Goeje 1943 : 54.
Murphy 1958 : 121 ; Kruse 1946-1949 : 655.
Lévi-Strauss 1968 : $M_{402\text{-}404}$; Wagley et Galvão 1949 : 140-142. 1089
Batchelor 1901 : 185-187. 1089
Lehmann-Nitsche 1928, 1930. 1090
Banner 1957 : 59-60.
Nimuendaju 1946b : 179-181. 1090-1091
Roth 1915 : 161-162, 175-176, 274, 371. 1091-1092
Nimuendaju 1952 : 131.
Lévi-Strauss 1964 : 134.
Bernand-Muñoz 1977 : 70-82 ; Wagner 1967 : 17, 101-103.
Lehmann-Nitsche 1930 : 253. 1092
Wagner 1967 : 17-19, 117. 1092-1093
Bernand-Muñoz 1977 : 230-232.
Wagner 1967 : 19-20.

Chapitre IV.

Métraux 1946b : 213-214, 367-368. 1095
Métraux 1944.

Brehm 1891 : 541. 1097

Banner 1957 : 59 ; Ahlbrinck 1956 : art. « woka ». 1097

Ihering 1940 : art. « João de Barro ». 1098

Métraux 1946a : 33-36. 1099

Métraux 1939 : 10-11.

Barabas et Bartolomé 1979 : 126-128.

Karsten 1967 : 107. 1099

Ewers 1945 : 289-299.

Métraux 1943 : 19. 1100

Greenberg 1956 ; Suárez 1973.

Abreu 1914 : 489, 494, 275-276.

Brehm 1891 : 540. 1102

Chapitre v.

Bent 1964 ; Brasher 1962 : II, 393-400. 1104

Robbins *et al.* 1966.

Schaeffer 1950 : 42 ; Teale 1965. 1104

Beckwith 1938 : 14, 293.

Speck 1921 : 362-363 ; 1935 : 24-25. 1105

Skinner et Satterlee 1915 : 442.

J. O. Dorsey 1895 : 500.

Witthoft 1946 : 379.

Converse 1908 : 174, 181, 183. 1106

Michelson 1927 : 107, 111, 115.

Stephen 1936 : 307 n. 1, 470 ; Cushing 1920 : 161.

Powell 1881 : 25.

Dixon 1912 : 192-197 ; 1908 : 163-165. 1106

Gatschet 1890 : I, 502, II, 234 ; Barker 1963a, b. 1107

Ray 1963 : 46-47.

Curtin 1912 : 186-190. 1107-1108

Ahenakew 1929 : 335-337 ; Beckwith 1930 : 387-389 ; 1938 : 292-293 ; G. A. Dorsey 1906 : 446-447 ; 1904 : 146-147 ; Dorsey et Kroeber 1903 : 69-70 ; Grinnell 1892 : 165 ; Jones 1915 : 13, 130 ; Josselin de Jong 1914 : 15-18 ; Kroeber 1901 : 260-264 ; 1907 : 69-70 ; Rand 1894 : 316-317 ; Reichard 1947 : 143-144 ; Wissler et Duvall 1908 : 24-25 ; etc. Inventaire plus ouvert dans S. Thompson 1929 : 300. 1108-1110

Schaeffer 1950 : 42. 1110

Kroeber 1901 : 260-264.

Audubon 1868 : I 121. 1111

Speck 1946 : 256 ; Fenton 1953 : 202.

Lowie 1909 : 120, 108-109.

Wissler et Duvall 1908 : 24-25, 37.

Nunes Pereira 1945 : 117. 1111-1112

Riggs 1890 : 422 ; Wallis 1923 : 66, 57. 1112

Opler 1941 : 195, 300-301 ; 1946 : 125-131. 1112

McDermott 1901 : 245.

Goeje 1943 : 54. 1112-1113

Bryce Boyer 1979 : 226. 1113

Chapitre VI.

Buffon 1763 : XIII, 38-48 ; Brehm 1890 : 644-657 ; Grassé 1955 : XVII, 11 : 1182-1266. 1114-1115
Stirling 1938 : 124-129. 1115
Karsten 1935 : 519-520 ; Pellizzaro 1982 : 53-89 ; Rueda 1983 : 59-60. 1116-1117
Stirling 1938 : 72-73 ; Karsten 1935 : 98 ; Harner 1962 : 266.
Pellizzaro 1980a : 195. 1117-1118
Goeje 1943 : 47. 1118
Thompson, J. E. s.d. ; Métraux 1931 : 151 ; 1946b : 367.
Pellizzaro s.d. : 16 ; Guallart 1958 : 61.
Pellizzaro 1982 : 70-71 ; Karsten 1935 : 526. 1119
Stirling 1938 : 129.
Karsten 1935 : 222 ; Guallart 1958 : 92. 1120
Pellizzaro 1982 : 59.
Wavrin 1937 : 601. 1120-1121
Ehrenreich 1948 : 129. 1121
Hildebrand, M. von 1975 : 356-357 ; 1979 : 269-277. 1122
Schultz 1964 : 230-232. 1122-1123
Albisetti et Venturelli 1962-1976 : II, 1139-1167. 1123-1124
Nimuendaju 1952 : 123-124. 1125

Chapitre VII.

Hissink et Hahn 1961 : 39-40. 1126-1127
Descola 1984 : 165, 269-270. 1127
Guallart 1958 : 33.
Ihering 1940 : art. « Preguiça ». 1128
Ahlbrinck 1956 : art. « Kupirisi » ; Hugh-Jones 1979 : 196.
Chaumeil 1982 : 53 n. 16 ; 1983 : 150.
Weiss 1975 : 270, 570.
Amorim 1928 : 138-145. 1128-1129
Oviedo y Valdes, dans Britton 1941 : 14. 1130
Beebe 1926 : 35-37. 1130
Ulloa, dans Britton 1941 : 15.
Schomburgk 1922 : I, 110-111.
Wagley et Galvão 1949 : 159.
Enders 1940 : 7.
Britton 1941 : 32, 195-196. 1130-1131
Krieg 1939 : 291 ; 1961 : 20-23. 1131
Pellizzaro 1980b : 32.
Roth 1915 : 369. 1132
Monod-Becquelin 1975 : 168 n. 141.
Craydall 1964 : 188.
Beebe 1926 : 37-39 ; Goffart 1971 : 111-126.
Thevet 1878 : chap. LII.
Oviedo y Valdes, dans Britton 1941 : 14.
Léry 1975 : chap. X.
Gillin 1936 : 203-204. 1132-1133
Murphy 1958 : 121 ; Wagley et Galvão 1949 : 155. 1133

Hartt 1952.
Goeje 1943 : 72.
Roth 1915 : 204.
Murphy 1958 : 124-125 ; Kruse 1946-1949 : 631. 1133-1134
Fock 1963 : 65-67 ; Derbyshire 1965 : 28-43. 1134
Hissink et Hahn 1961 : 287.
Fock 1963 : 57, 70 n. 39.
Murphy 1958 : 121 ; Amorim 1928 : 145. 1134-1135
Spruce 1908 : II 454. *Cf.* Lévi-Strauss 1966 : 367-368.

Chapitre VIII.

Goffart 1971 : 1-20. 1135-1136
Lévi-Strauss 1971 : 500-501.
Enders 1935 : 490. 1136
Ihering 1940 : art. « Tamanduá ». 1136-1137
Goeje 1946 : 47. 1137
Seeger 1981 : 96-98 ; Roth 1915 : 274.
Hugh-Jones 1979 : 268 ; Pellizzaro 1980a : 192-194 ; Goeje 1943 : 23.
Rodrigues 1899 : 54 ; Stradelli 1890 : 669 *sq.*
Goffart 1971 : 2, 90 ; Van Tyne 1929. 1137-1138
Lévi-Strauss 1964 : 97. 1138
Enders 1935 : 494.
Hissink et Hahn 1961 : 165-176, 406-415 ; Amorim 1928 : 145 ; Borba 1908 : 22. 1138
Enders 1935 : 494 ; Civrieux 1980 : 104-105.
Hissink et Hahn 1961 : 286, 295 ; Amorim 1928 : 235 n. 8.
Borba 1908 : 25. 1138
Cadogan 1959 : 84 ; Schaden 1963.
Cardus 1886 : 369 ; Nino 1912 : 37 ; Wallace 1889 : 314.
Hissink et Hahn 1961 : 167. 1139
Hissink et Hahn 1961 : 124-125, 351-355.
Hissink et Hahn 1961 : 39.
Bórmida et Siffredi 1969-1970 : 236, 225 ; Suarez 1973 ; Ritchie Key 1978a, b, c. 1139-1140
Karsten 1935 : 125-126, 513-516 ; Guallart 1958 : 88 ; Harner 1962 : 269 ; Berlin 1977 ; Garcia Rendueles 1978 ; Pellizzaro 1978.
Descola 1984 : 267 *sq.*
Chaumeil 1983 : 163, 172-174 ; Rivet et Rochereau 1929 : 82 ; Barrett 1925 : II 360-381. 1140-1141
Nimuendaju 1952 : 119.
Wilbert 1962 : 864-866 ; 1974 : 86-90.
Wilbert 1963 : 234. *Cf.* Goeje 1943 : 129. 1141
Harner 1962 : 266.
Opler 1940 : 45-46.
Sapir et Spier 1930 : 279 ; Jacobs, E. D. 1959 : 7, 9 ; Jacobs, M. 1959 : I, 101 ; Haeberlin 1924 : 429 ; Adamson 1934 : 81-83. 1142
Dorsey, J. O. 1888 : 237 ; 1895 : 421.
Dorsey et Kroeber : 122-123.
Barbeau 1915 : 112.

Speck 1928 : 261-262. 1142-1143
Witthoft et Hadlock 1946 ; Gatschet 1888 : 237.
Teit 1930 : 180. 1143
Hissink et Hahn 1961 : 88-89 ; Chaumeil 1982 : 53 n. 16. 1143
Wagley 1940 : 257-258.
Roth 1915 : 127 ; Wilbert 1970 : 424-431 ; Goeje 1943 : 128.
Opler 1940 : 46. 1144
Andrade 1931 : 61.
Barbeau 1915 : 111.
Cornplanter 1938 : 46-57.
Lévi-Strauss 1971 : 497.
Hewitt 1928 : 801, 808-809 ; Curtin et Hewitt 1911 : 616, 622. 1145
Stradelli 1929 : 362 ; Orico 1937 : 21 ; Camara Cascudo 1962 : I, 11.
La Barre 1980 : 78. 1145-1146
Beebe 1926 : 66.
Enders 1935 : 423.
Huxley 1956 : 227.
Derbyshire 1965 : 105.
Weiss 1975 : 265.
Civrieux 1980 : 127-131, 184.
Weiss 1975 : 389-390, 397. 1146
Petrullo 1939 : 237.
Nimuendaju 1952 : 123-124 ; Ortiz-Gomes 1983 : 202-205. 1147
Murphy 1958 : 118 ; Kruse 1946-1949 : 628-630.
Swanton 1929 : 200 n. 3. 1147-1148
Mooney 1900 : 265, 449.
Sahagun 1950-1953 : livre VI, partie VII, chap. XXVIII ;
livre XI, chap. I ; *cf.* Seler 1961 : vol. IV, 506-513. 1148
Caso et Bernal 1952 : chap. X. 1148
Goeje 1943 : 72.
Lévi-Strauss 1964 : 188-191.
Amorim 1928 : 134. 1149
Colbacchini 1919 : 114-115 ; 1925 : 179-180.
Laughlin 1977 : 76-77, 259. 1150
Barrett 1925 : 360-381.
Laughlin 1977 : 2.
Whiffen 1915 : 225-226. 1150-1151
Wavrin 1937 : 515-516, 620.
Grenand 1980 : 322-324, 39-40, 42. 1151
Descola 1984 : 267 *sq.* 1151-1152
Laughlin 1977 : 76.
Hocart 1929 : 47 ; Boas 1894 : 153-182.
Grain 1957 : 91-92 ; Curtin et Hewitt 1911 : 616 ; Hewitt 1928 :
801. 1153
Hissink et Hahn 1961 : 88-89.

Chapitre IX.

Weiss 1972 : 170 ; 1975 : 256. 1153
Murphy 1958 : 21. 1154
Phinney 1934 : 88-112 ; Jacobs 1945 : 173-178.
Jacobs 1945 : 174.

Bormida 1918 : 3-4. 1154-1155
Métraux 1939 : 9 ; 1946a : 24-25.
Powell 1881 : 27.
Hissink et Hahn 1961 : 162-163.
Converse 1908 : 105 n. 1 ; Parker 1912a : 119 ; Cornplanter 1938 : 54.
Hissink et Hahn 1961 : 406-407.
Hugh-Jones 1979 : 274. 1156-1157
Ratcliffe 1963 : 28. 1157
Hissink et Hahn 1961 : 39-40.
Thering 1940 : art. « Bugio » ; Ahlbrinck 1956 : art. « api », « arawata ».
Hissink et Hahn 1961 : 440-442.
Brett 1880 : 130-132.
Petrullo 1939 : 235.
Brett 1880 : 131. 1157-1158
Stradelli 1929 : 758 ; Amorim 1928 : 142-144. 1158
Wilbert 1970 : 466-468 ; Roth 1915 : 231, 292-293 ; Lévi-Strauss 1964 : 316 ; 1966 : 342.
Murphy 1958 : 118 ; Frikel 1953 : 267-269 ; Roth 1915 : 150-151 ; Wilbert 1970 : 364-376. 1158-1159
Albisetti et Venturelli 1962-1976 : I, 371. 1159
Goeje 1943 : 47.
Carpenter 1934 : 27. 1159-1160
Hugh-Jones 1979 : 123, 175.
Wallace 1889 : 154 ; Enders 1935 : 484 *sq.*
Roth 1915 : 211. 1160
Fock 1963 : 181.
Carpenter 1934 : 37.

Chapitre x.

Nordenskiöld 1924 : 294-295. 1162-1163
Garcia 1935-1937 : vol. XVIII, 8, 9 ; 1942 : 233-234. 1163
Dorsey, G. A. 1906 : 61-62 ; Mallery 1887 : 136-139 ; 1894 : 722 *sq.* ; Russell 1908 : 38, 47. 1164
Swanton 1938.
Hewitt 1928 : 453-611 ; *cf.* Smith 1884 ; Hewitt 1903 ; Curtin et Hewitt 1911 ; Cornplanter 1938. 1165-1166
Ragueneau, de Quen, dans *Jésuites* 1972 : t. IV, p. 70, 73 ; t. V, 26 (années 1648, 1656). 1167-1168
Curtin et Hewitt 1911 : 460. 1168
Parker 1912b ; Hewitt 1903 : 282.
Cornplanter 1938 : 19.
Converse 1908 : 33.
Hewitt 1928 : 481.
Curtin et Hewitt 1911 : 336-337, 341, 798, 804, 806.
Hewitt 1903 : 172, 222 ; 1928 : 629.
Fenton 1962 : 292. 1169
Sagard 1636 : t. II, p. 452 ; Brébeuf, dans *Jésuites* 1972 : t. I, 34 (année 1635).
Boas 1940 : 334, *cf.* Lévi-Strauss 1968 : 121-123. 1169-1170

Jakobson et Waugh 1979 : 127.
Lounsbury 1978 : 336.
Baer 1978 ; 1979 : 128-129. 1170-1171
Lockwood 1979 ; Naranjo 1979. 1171
Kroeber 1906 : 319 ; Boscana 1978 : 180-185 ; Curtis 1907-1930 : XV, 101. 1171-1172
DuBois 1908b : 76 n. 6
DuBois 1904b ; Kroeber 1948a : 4-23 ; DuBois 1906 : 145-164.
DuBois 1908b : 125-126 ; 1904b : 236-237 ; 1906 : 155.
Kroeber 1948 : 13 n. 62. 1173
DuBois 1906 : 158 ; 1908a : 230.
Curtis 1907-1930 : XV, 122-123 ; DuBois 1901.
Strong 1929 : 130-131, 268-270. 1174
Strong 1929 : 135.
Bourke 1889 ; Curtis 1907-1930 : II, 56 ; Kroeber 1925 : 770 ; Devereux 1961 : 286-287 et *passim* ; DuBois 1904a, 1906, 1908b. 1175-1176
Kroeber 1906 : 314-316 ; Curtis 1907-1930 : XV, 109-121 ; Strong 1929 : 130-143, 268-270 ; DuBois 1904a ; Kroeber 1925 : 637, 678, 692, 714, 770-771, 788-792 ; Bean 1972 : *passim.*

Chapitre XI.

Strong 1929 : 134, 135. 1176
DuBois 1908b ; White 1957. 1176-1177
DuBois 1908b : 136-137.
Kroeber 1925 : 642-644 ; Strong 1929 : 300-301. 1177
Harrington, dans Boscana 1978 : 185.
Strong 1929 : 136, 137, 142. 1177-1178
Garcia 1935-1937 : vol. XVII, 223-224 ; vol. XVIII, 135. 1178-1179
Harrington, dans Boscana 1978 : 125. 1179
Garcia 1935-1937 : vol. XVIII, 3 ; 1942 : 230 ; Pereira 1942 : 240-241 ; Cenitagoya 1943 : 192.
Weiss 1975 : 369. 1179-1180
Curtis 1907-1930 : XV, 122-123.
Naranjo 1979 : 127.
Stirling 1938 : 128.
Cenitagoya 1943 : 196.
Nimuendaju 1919-1920 : 1010-1011. 1180
Garcia 1935-1937 : vol. XVIII, 230-233. *Cf.* Lévi-Strauss 1966 : 274.
Oosten 1983 : 144. 1181-1182
Casevitz 1977 : 131. 1183
Couto de Magalhães 1940 : 171.
Latcham 1924 : 384-385, 567-568.
Pereira 1942 : 240-243.
Strong 1929 : 134, 136 ; DuBois 1904a : 185. 1184
Strong 1929 : 138, 269.
DuBois 1904a : 55.
Boscana 1978 : 32. 1184-1185
Waterman 1909 : 48.
Kroeber 1925 : 619 ; Curtis 1907-1930 ; II, 86. 1185

Curtis 1907-1930 : XV, 119-120 ; Strong 1929 : 139.

Devereux 1961 : 203, 206, 210 ; Bean 1972 : 81. 1185

Goffart 1971.

Strong 1929 : 288. 1186

Moratto 1984 ; Chartkoff 1984 ; MacNeish 1978, 1982. 1186-1187

Boas 1916 : 141. 1187-1188

Chapitre XII.

Stirling 1938 : 80-85 ; Nimuendaju 1952 : 27-30 ; Bianchi 1976. 1191

Speck 1938 ; Riley 1952. 1191

Pellizzaro s.d. : 36-37. 1191-1192

Kroeber 1948a : 8-10.

Curtis 1907-1930 : vol. XV, 124-125 ; DuBois 1904b : 237 ; 1906 : 155. 1192

Kroeber 1948a : 12-13. 1192-1193

Strong 1929 : 131-132 ; 139 n. 317. 1192-1193

Erikson 1943 ; Posinsky 1957 ; Kroeber 1948b : 617-618. 1193

Erikson 1943 : 297.

Preuss 1919-1926 : 194-199. 1195

Hugh-Jones 1979 : 121-124, 141, 197, 285.

Murphy 1958 : 95-102 ; Huxley 1956 : 80. 1195-1196

Barnouw 1955 : 344 ; Lévi-Strauss 1964 : 149-152.

Hugh-Jones 1979 : 280-281 ; Lévi-Strauss 1966 : 235 *sq.* ; Goodwin 1939 : 38.

Bloomfield 1928 : 268-269.

Boas 1890 : 815.

Albisetti et Venturelli 1962-1976 : t. I, 717 ; Viertler 1979 : 26. 1195-1196

Basso 1970 : 213-230. 1196

L. C. et M. T. Thompson 1972 : 448.

Ortiz-Gomez 1983 : 227.

Hugh-Jones 1979 : 305-306 ; *cf.* Biocca 1966 : I, 230 ; Saake 1958 : 273.

Seeger 1981 : 210.

Biocca 1966 : II, 218.

Sapir 1910 : 471 ; 1968 : 186-187. 1196-1197

Boas 1940 : 479.

Boas et Hunt 1902 : III, 88 ; Swanton 1905-1909 : 95.

Skinner 1916 : 343.

Hearn 1901 : I, 331.

Goeje 1943 : 51, 103 ; Enders : 484 *sq.* ; Wallace 1889 : 154. 1197-1198

Ahlbrinck 1956 : art. « kuplrisi ». 1198

Lehmann-Nitsche 1922. 1198-1199

Hissink et Hahn 1961 : 157, 163. 1199

Bórmida 1978 : 5-6 ; Wagner 1967 : 56, 126. 1199-1200

Garcia 1935-1937 : vol. XVIII, p. 6, 10 ; 1942 : 232 ; Cenitagoya 1943 : 186. 1200

Nimuendaju 1919-1920 : 1010-1011. 1200-1201

Chapitre XIII.

Kroeber 1908a : 240. 1203-1204
Frate 1984. 1205
Foster 1955 : 28.
Kroeber 1925 : 736. 1206-1207
Foster 1965 : 49-50. 1208
Howry 1978 : 247. 1209
Kensinger *et al.* 1975 : 55.
Nordenskiöld 1920 : 148.
Bunzel 1929 ; Fewkes 1919 : 218. Linné 1945 : 33. 1209-1210
Gimbutas 1981 : 26-31. 1210
Reichel-Dolmatoff 1978 : 281-282. 1210-1211
Gifford 1928.
Nimuendaju 1952 : 122-123, 132-133, 77-78, 134, 46. 1211-1212

Chapitre XIV.

Freud 1913. 1213
Stirling 1938 : 124-129. 1213-1214
Freud 1945 : 186, 166. 1215-1216
Freud 1984a : 21. 1216
Benveniste 1966 : I, 7. 1216-1217
Freud et Jung 1975 : II, 235.
Nunberg et Federn 1976-1983 : III, 324.
Freud et Jung 1975 : II, 233-234. 1217
Nunberg et Federn 1976-1983 : III, 324.
Freud 1976 : 614 et *passim.* 1217-1218
Freud et Jung 1975 : II, 234. 1218
Freud 1984a : 38.
Freud 1945 : 175. 1218-1219
Freud 1984a : 30.
Freud 1984a : 20.
Freud 1945 : 175-176. 1218-1219
Freud 1945 : 184, 185, 186. 1219-1220
Freud 1984a : 36, 37. 1220
Freud 1984a : 35. 1221
Voltaire 1764 : 294-295. 1221
Freud 1984a : 15, 37, 33. 1222
Freud 1966 : 103.
Freud 1984a : 42, 43.
Freud 1985 : 73.
Freud 1984a : 26. 1223
Freud 1984a : 33.
Freud 1984b : 89.
Labiche 1892-1894 : I, 1-132. 1224-1227
Sophocle 1958 : I, 246-335.
Vernant et Vidal-Naquet 1972 : 93, 130. 1227
Sarcey, dans Bonniot 1985 : 332.
Lacarrière 1960 : 103, 108.
Lévi-Strauss 1971 : 343-344. 1229

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

AA	*American Anthropologist.*
APAMNH	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, New York.
ARBAE	Annual Reports of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D. C.
BBAE	Bulletins of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D. C.
CNAE	Contributions to North American Ethnology, Washington D. C.
CUCA	Columbia University Contributions to Anthropology, New York.
INM	Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York.
JAFL	*Journal of American Folklore.*
JSA	*Journal de la Société des américanistes*, Paris.
MAFLS	Memoirs of the American Folk-Lore Society.
MAMNH	Memoirs of the American Museum of Natural History, New York.
PAES	Publications of the American Ethnological Society.
RDMLP	*Revista del Museo de La Plata*, Buenos Aires.
RMP	*Revista do Museu Paulista*, São Paulo.
SWJA	*Southwestern Journal of Anthropology.*
UCPAAE	University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.
VKAWA	Verhandelingen der Koninklijke Akademie von Wetenschappen te Amsterdam.
VKNAW	Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.

Abreu, J. Capistrano de:
1914 *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ. A lingua dos Caxinanás*, Rio de Janeiro.

ADAMSON, T. :
1934 *Folk-Tales of the Coast Salish* (MAFLS, 17), New York.
AHENAKEW, E. :
1929 « Cree Trickster Tales », *JAFL*, 42.
AHLBRINCK, W. :
1956 *Encyclopaedie der Karaiben* (VKAWA, N.R. Deel 21, 1, 1931), trad. fr. par D. van Herwijnen, miméogr., Paris.
ALBISETTI, C. et VENTURELLI, A. J. :
1962-1976 *Enciclopédia Boróro*, Campo Grande, 3 vol.
ALVAREZ, J. :
1939 « Mitologia, tradiciones y creencias religiosas de los salvages Huarayos », *Actes du 27ᵉ Congrès international des américanistes*, Lima, vol. II.
AMORIM, A. B. de :
1928 « Lendas em Nheêngatu e em Portuguez », *Revista do Instituto historico e geographico brasileiro*, t. C, vol. CLIV (2° de 1926).
ANDRADE, M. J. :
1931 *Quileute Texts* (CUCA, 12), New York.
ASHTON, W. G. éd. :
1896 *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* (Transactions and Proceedings of the Japan Society), Londres, 2 vol.
AUDUBON, J. J. :
1868 *Scènes de la nature dans les États-Unis et le nord de l'Amérique*, trad. par E. Bazin, Paris, Sauton, 2 vol.
AZARA, F. de :
1803 *Apuntiamentos para la historia natural de los pájaros del Paraguay y Rio de la Plata*, Madrid.
BAER, G. :
1978 « The Matsigenka View of the Religious Dimension of Light », *Paper read at the 10ᵗʰ International Congress of Anthropol. and Ethnol. Sciences*, Madras, multigraph.
1979 « Religion y chamanismo de los Matsigenka », *Amazonia Peruana-Chamanismo*, vol. II, n° 4, Lima.
BANNER, H. :
1957 « Mitos dos indios Kayapo », *Revista de Antropologia*, vol. V, n° 1, São Paulo.
BARABAS, A. M. et BARTOLOMÉ, M. A. :
1979 « Un Testimonio mítico de los Mataco », *JSA*, 66, Paris.
BARBEAU, M. :
1915 *Huron and Wyandot Mythology* (Geological Survey of Canada, Memoir 80, Anthropol. Series n° 11), Ottawa.
BARKER, M. A. R. :
1936a *Klamath Texts* (University of California Publications in Linguistics, 30).
1936b *Klamath Dictionary* (*ibid.*, 31).
BARNOUW, V. :
1955 « Interpretation of a Chippewa Origin Legend [3] », *JAFL*, 68.
BARRETT, S. A. :
1925 *The Cayapa Indians of Ecuador* (INM, 40), New York, 2 vol.

BASSO, K. H. :
1970 « "To Give up on words" : Silence in Western Apache Culture », *SWJA*, 26, 3.
BATCHELOR, J. :
1901 *The Ainu and their Folklore*, Londres.
BEAN, L. J. :
1972 *Mukat's People. The Cahuilla Indians of Southern California*, University of California Press.
BECHER, H. :
1959 « Algumas notas sôbre a religião e a mitologia dos Surára », *RMP*, n.s., 11, São Paulo.
BECKWITH, M. W. :
1930 « Mythology of the Oglala Dakota », *JAFL*, 43.
1938 *Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies* (MAFLS, 32), New York.
BEEBE, W. :
1926 « The Three-toed Sloth », *Zoologica*, 3, 1, New York.
BELMONT, N. :
1984 « Mythologie des métiers. À propos de "Légendes et curiosités des métiers" de Paul Sébillot », *Ethnologie française*, 14, 1, Paris.
BENT, A. C. :
1964 *Life Histories of North American Cuckoos, Goatsuckers, Hummingbirds and their Allies*, New York, Dover, 2 vol.
BENVENISTE, É. :
1966 *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2 vol.
BERLIN, B. :
1977 « Bases empiricas de la cosmologia aguaruna jíbaro, Amazonas, Peru », *Studies in Aguaruna Jívaro Ethnobiology*, Report n° 3, University of California, Berkeley.
BERNAND-MUÑOZ, C. :
1977 *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris et La Haye, Mouton.
BIANCHI, C. :
1976 *Armas* (Mundo Shuar, Serie C, 6), Sucua.
BIOCCA, H. :
1966 *Viaggi tra gli Indi. Alto rio Negro-alto Orinoco*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome, 4 vol.
BLOOMFIELD, L. :
1928 *Menomini Texts* (PAES, 12), New York.
BOAS, F. :
1890 « First General Report on the Indians of British Columbia », *Reports of the British Association for the Advancement of Science, 59th Meeting*, Londres.
1894 *Chinook Texts* (BBAE, 20).
1916 *Tsimshian Mythology* (31st ARBAE)
1940 *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan.
BOAS, F. et HUNT, G. :
1902 *Kwakiutl Texts* (MAMNH, 5), New York.
BONNIOT, R. :
1985 *Émile Gaboriau ou la Naissance du roman policier*, Paris, Vrin.
BORBA, T. M. :
1908 *Actualidade Indigena*, Coritiba.

Bórmida, M.:
1978 « Ayoreo Myths », *Latin American Studies*, 2, 1.
Bórmida, M. et Siffredi, A.:
1969-1970 « Mitologia de los Tehuelches meridionales », *Runa*, 12, parties I-II, Buenos Aires.
Boscana, G.:
1978 *Chinigchinich*, trad. par A. Robinson, annoté par J. P. Harrington, Banning, Malki Museum Press.
Bourke, J. G.:
1889 « Notes on the Cosmogony and Theogony of the Mojave Indians », *JAFL*, 2.
Bowers, A. W.:
1965 *Hidatsa Social and Ceremonial Organization* (BBAE, 194).
Brasher, R.:
1962 *Birds and Trees of North America*, New York, Rowman and Littlefield, 4 vol.
Brehm, A. E.:
s.d. *La Vie des animaux illustrée. Les Oiseaux*, Paris, Baillère et Fils, 2 vol.
1890 *Brehms Tierleben. Säugetiere, Zweiter Band*, Leipzig et Vienne, Bibliographisches Institut.
1891 *Die Vögel, ibid.*, 2 vol.
Brett, W. H.:
1880 *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, Londres.
Briffault, R.:
1927 *The Mothers*, New York, Macmillan, 3 vol.
Britton, W. S.:
1941 « Form and Function in the Sloth », *The Quarterly Review of Biology*, 16.
Bryce Boyer, L.:
1979 « Stone as a Symbol in Apache Folklore », dans R. H. Hook éd., *Fantasy and Symbol, Studies in Anthropological Interpretation*, Londres et New York, Academic Press.
Buffon, G. L. L. de:
1763 *Histoire naturelle générale et particulière...*, Paris.
Buicker, V. R.:
1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas*, Austin, University of Texas Press.
Bunzel, R. L.:
1929 *The Pueblo Potter. A Study of Creative Imagination in Primitive Art*, New York, AMS Press.
Cadogan, L.:
1959 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, São Paulo.
Câmara Cascudo, L. da:
1962 *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Rio de Janeiro, 2 vol.
Cardus, J.:
1886 *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelone.
Carpenter, C. R.:
1934 « A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys », *Comparative Psychology Monographs*, 10, 2.

CASEVITZ, F.-M. :
1977 « Du proche au loin : étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et de l'alliance matsiguenga », *Actes du 42ᵉ Congrès international des américanistes*, vol. II, Paris.
CASEVITZ-RENARD, F.-M. :
1972 « Les Matsiguenga », *JSA*, 61, Paris.
CASO, A. et BERNAL, I. :
1952 *Urnas de Oaxaca*, Mexico, Instituto Nacional de Antropologia e Historia.
CENITAGOYA, V. de :
1943 *Los Machiguengas*, Lima, Sanmarti y Cia.
CHAPMAN, A. :
1967 *Les Enfants de la mort. Mythologie des Jicaques*, Paris, École pratique des hautes études (multigraph.).
CHARTKOFF, J. L. et K. K. :
1984 *The Archaeology of California*, Stanford University Press.
CHAUMEIL, J.-P. :
1982 « Représentation du monde d'un chamane Yagua », *L'Ethnographie*, 78.
1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
CIVRIEUX, M. de :
1980 *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*, éd. et trad. par D. M. Guss, San Francisco, North Point Press.
COLBACCHINI, A. :
1919 *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro.
1925 *I Boróros Orientali « Orarimugudoge » del Matto Grosso, Brasile* (Contributi scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco), Turin.
COLBACCHINI, A. et ALBISETTI, C. :
1942 *Os Boróros Orientais*, São Paulo et Rio de Janeiro.
CONVERSE, H. M. :
1908 *Myths and Legends of the New York State Iroquois* (New York State Museum Bulletin, 125), Albany.
CORNPLANTER, J. :
1938 *Legends of the Longhouse*, Philadelphie et New York.
COUTO DE MAGALHÃES, J. V. :
1940 *O Selvagem* (1876), 4ᵉ éd., São Paulo et Rio.
CRAYDALL, L. S. :
1964 *The Management of Wild Animals in Captivity*, University of Chicago Press.
CURTIN, J. :
1912 *Myths of the Modocs*, Boston.
CURTIN J. et HEWITT, J. N. B.
1911 *Seneca Fiction, Legends, and Myths* (32ᵉ ARBAE).
CURTIS, E. S. :
1907-1930 *The North American Indian*, Norwood, Mass., 20 vol.
CUSHING F. H. :
1887 *A Study of Pueblo Pottery as Illustrative of Zuñi Culture Growth* (4ᵗʰ ARBAE).
1920 *Zuñi Breadstuff* (INM, 7), New York.

DERBYSHIRE, D. :

1965 *Textos Hixkaryâna*, Belém et Para.

DESCOLA, P. :

1984 *La Nature domestique. Techniques et symbolisme dans l'écologie des Achuar*, Paris (multigraph.).

DEVEREUX, G. :

1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide : The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe* (BBAE, 175).

DIXON, R. B. :

1908 « Achomavi and Atsugewi Tales », *JAFL*, 21.

1912 *Maidu Texts* (PAES, 4), Leyde.

DORSEY, G. A. :

1904 *Traditions of the Arikara* (Carnegie Institution of Washington, Publ. n° 17).

1906 *The Pawnee. Mythology, Part I* (*ibid.*, Publ. n° 59).

DORSEY, G. A. et KROEBER, A. L. :

1903 *Traditions of the Arapaho* (Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropol. Series, 5), Chicago.

DORSEY, J. O. :

1888 « Abstracts of Omaha and Ponca Myths » ; « Fairies », *JAFL*, 1.

1890 *The Cegiha Language* (CNAE, 6).

1895 *A Study of Siouan Cults* (11th ARBAE).

DUBOIS, C. G. :

1901 « The Mythology of the Diegueños », *JAFL*, 14.

1904a « Mythology of the Mission Indians », *JAFL*, 17.

1904b « The Story of the Chaup : a Myth of the Diegueños », *JAFL*, 17.

1906 « Mythology of the Mission Indians », *JAFL*, 19.

1908a « Ceremonies and Traditions of the Diegueño Indians », *JAFL*, 21.

1908b *The Religion of the Luiseño of Southern California* (UCPAAE, 8, 3).

DUVIOLS, P. :

1974-1976 « Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance », dans G. Dumézil et P. Duviols, « Sumaq T'ika. La Princesse du village sans eau », *JSA*, 63.

EDMONSON, M. S. :

1971 *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, La Nouvelle-Orléans, Tulane University.

EHRENREICH, P. :

1948 « Contribuições para a Etnologia do Brasil », trad. par Egon Schaden, *RMP*, n.s., 2, São Paulo.

ENDERS, R. K. :

1935 *Mammalian Life Histories from Barro Colorado Island, Panama* (Bulletin of the Museum of Comparative Zoology at Harvard University, vol. LXXVIII, n° 4).

1940 « Observations on Sloths in Captivity at higher Altitudes in the Tropics and in Pennsylvania », *Journal of Mammalogy*, 21.

ERIKSON, E. H. :

1943 *Observations on the Yurok : Childhood and World Image* (UCPAAE, 35, 10).

EWERS, J. C. :

1945 « The Case for Blackfoot Pottery », *AA*, 47, 2.

FARABEE, W. C. :
1922 *Indian Tribes of Eastern Peru* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. X), Cambridge, Mass.
1967 *The Central Arawak* (University of Pennsylvania, The University Museum, Anthropol. Publ., 9).
FENTON, W. N. :
1953 *The Iroquois Eagle Dance* (BBAE, 156).
1962 « This Island, the World on the Turtle's Back », *JAFL*, 75.
FEWKES, J. W. :
1919 *Designs on Prehistoric Hopi Pottery* (33e ARBAE).
FOCK, N. :
1963 *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe* (Nationalmusedts skrifter. Ethnografisk Rockke 8), Copenhague.
FOSTER, G. M. :
1955 « Contemporary Pottery Techniques in Southern and Central Mexico », Publ. 22, *Middle American Research Institute*, New Orleans, Tulane University.
1965 « The Sociology of Pottery : Questions and Hypotheses Arising from Contemporary Mexican Work », dans F. R. Matson éd., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publications in Anthropology, 41), New York.
FRAIE, D. A. :
1984 « Last of the Earth Eaters », *The Sciences, Published by the New York Academy of Sciences*, novembre-décembre.
FREUD, S. :
1913 *Totem und Tabu* (Gesammelte Schriften, X, 1924).
1945 *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot.
1966 *Correspondance avec le pasteur Pfister*, Paris, Gallimard.
1976 « La Conquête du feu », trad. par Jacques Sédat et Jean Laplanche dans *Psychanalyse à l'université*, 1, 4.
1984a *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard.
1984b *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Paris, Gallimard.
1985 *La Question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard.
FREUD, S. et JUNG, C. G. :
1975 *Correspondance*, Paris, Gallimard, 2 vol.
FRIKEL, G. P. :
1953 « Kamáni », *RMP*, n.s., 7, São Paulo.
GARCIA, S. :
1935-1937 « Mitologia Machiguenga », *Missiones Dominicanas del Peru*, vol. XVII, XVIII, XIX, Lima.
1942 « Mitologia de los selvajes Machiguengas », *Actas y Trabajos Cientificos del 27e Congreso Internacional de Americanistas* (1939), Lima.
GARCIA-RENDUELES, M. :
1978 « Version primera y segunda del mito de Nunkui en aguaruna y español », *Amazonia Peruana. Mitologic*, vol. II, Lima.
GATSCHET, A. S. :
1888 « Fairies, Notes on Creek Dwarfs », *JAFL*, 1.
1890 *The Klamath Indians of South Western Oregon* (CNAE, 2, deux parties).

GIFFORD, E. W. :
1928 *Pottery-making in the Southwest* (UCPAAE, 23, 8).
GILLIN, J. :
1936 *The Barama River Carib of British Guiana* (Papers of the Peabody Museum, 14, 2), Cambridge, Mass.
GIMBUTAS, M. :
1981 « Vulvas, Breasts and Buttocks of the Goddess Creatress : Commentary on the Origin of Art », dans G. Buccellati et C. Speroni éd., *The Shape of the Past. Studies in Honor of Franklin D. Murphy*, University of California, Los Angeles.
GOEJE, C. H. de :
1943 « Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries », *Internationales Archiv für Ethnographie*, 44, Leyde.
1946 *Études linguistiques caribes* (VKNAW, Afd. Letterkunde, N.R., Deel 49, 2).
GOFFART, M. :
1971 *Function and Form in the Sloth*, Elmsford, Pergamon Press.
GOODWIN, G. :
1939 *Myths and Tales of the White Mountain Apache* (MAFLS, 33), New York.
GRAIN, J. M. :
1957 « Kashiri (historieta lunar) », *Misiones Dominicanas del Peru*, 38, Lima.
GRASSÉ, P. P. :
1955 *Traité de zoologie*, t. XVII, fasc. 2, Paris, Masson.
GREENBERG, J. :
1956 « A General Classification of Central and South American Languages », *Paper read at the 5th Congress of Anthropology and Ethnology*, Philadelphie, 4 septembre (multigraph.).
GRENAND, P. :
1980 *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock (Guyane française)*, Paris, SELAF.
GRINNELL, G. B. :
1892 *Blackfoot Lodge Tales*, New York.
GUALLART, J. M. :
1958 « Mitos y legendas de los Aguarunas del alto Marañon », *Peru Indigena*, 7 (16-17), Lima.
HAEBERLIN, H. K. :
1924 « Mythology of Puget Sound », *JAFL*, 37.
HARNER, M. J. :
1962 « Jivaro Souls », *AA*, 64, 2.
1977 *Les Jivaros* (1972), Paris, Payot.
HARTT, C. F. :
1952 *Os Mitos amazonicos da tartaruga*, trad. et notes par L. da Camara Cascudo, Recife.
HEARN, L. :
1901 *Glimpses of Unfamiliar Japan*, Boston, Houghton Mifflin, 2 vol.
HÉRITIER, F. et IZARD, M. :
1958 *Aspects humains de l'aménagement hydro-agricole de la vallée du Sourou*, Bordeaux, ISHA.

HEWITT, J. N. B. :
1903 *Iroquoian Cosmology* (21st ARBAE).
1928 *Iroquoian Cosmology II* (43rd ARBAE).
HILDEBRAND, E. R. von :
1976 « La Manufactura del Budare entre la tribu Tanimuka (Amazonia, Colombia) », *Revista Colombiana de Antropologia*, 20.
HILDEBRAND, M. von :
1975 « Origen del Mundo segun los Ofaina », *Revista Colombiana de Antropologia*, 18.
1979 *Cosmologie et mythologie tanimuka (Amazonie colombienne)*, thèse de 3e cycle, Université de Paris-VII (multigraph.).
HISSINK, K. et HAHN, A. :
1961 *Die Tacana. I, Erzählungsgut*, Stuttgart.
HOCART, A. M. :
1929 *Lau Islands, Fiji* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 62), Honolulu.
HOWRY, J. C. :
1978 « Ethnographic Realities of Mayan Prehistory », dans D. L. Browman éd., *Cultural Continuity in Mesoamerica*, La Haye et Paris, Mouton.
HUGH-JONES, S. :
1979 *The Palm and the Pleiades : Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press.
HUXLEY, F. :
1956 *Affable Savages*, Londres, Rupert Hart-Davis.
IHERING, R. von :
1940 *Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo.
JACOBS, E. D. :
1959 *Nehalem Tillamook Tales*, Eugene, Oregon.
JACOBS, M. :
1945 *Kalapuya Texts* (University of Washington Publ. in Anthropology, 11), Seattle.
1959 *Clackamas Chinook Texts* (International Journal of American Linguistics), 2 vol.
JAKOBSON, R. et WAUGH, L. :
1979 *The Sound Shape of Language*, Indiana University Press.
Jésuites :
1972 *Relations des* —, Montréal, Éditions du Jour, 6 vol.
JONES, W. :
1915 *Kickapoo Tales... translated by T. Michelson* (PAES, 9), Leyde et New York.
JOSSELIN de JONG, J. P. B. :
1914 *Blackfoot Texts* (VKAWA, Afd. Letterkunde N.R., Deel 14, 4).
KARSTEN, R. :
1923 *Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador* (BBAE, 79).
1935 *The Head-Hunters of Western Amazonas* (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 7, 1), Helsingfors.
1967 *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 4), Oosterhout N. B.

KENSINGER *et al.* :
1975 *The Cashinahua of Eastern Peru* (The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, Studies in Anthropology and Material Culture, 1).
KRUG, H. :
1939 « Begegnungen mit Ameisenbären und Faultieren in freier Wildbahn », *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 2, 3.
1961 « Das Verhalten der Faultiere (Bradypodidae) », dans *Handbuch der Zoologie*, Helmk, v. Lengerken und Stark, Band 8, Lieferung 27.
KROEBER, A. L. :
1901 « Ute Tales », *JAFL*, 14.
1906 « Two Myths of the Mission Indians of California », *JAFL*, 19.
1907 *Gros Ventre Myths and Tales* (APAMNH, 1, 2),
1908a « Origin Tradition of the Chemehuevi Indians », *JAFL*, 21.
1908b *Ethnography of the Cahuilla Indians* (UCPAAE, 8, 2).
1925 *Handbook of the Indians of California* (BBAE, 78).
1948a *Seven Mohave Myths* (Anthropological Records, 11, 1), University of California, Berkeley et Los Angeles.
1948b *Anthropology*, nouv. éd. révisée, New York, Harcourt Brace.
KRUSE, A. :
1946-1949 « Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú », *Anthropos*, 41-44.
LA BARRE, W. :
1980 *Culture in Context*, Durham, Duke University Press.
LABICHE, E. :
1892-1894 *Théâtre complet*, Paris, Calmann-Lévy, 10 vol.
LACARRIÈRE, J. :
1960 *Sophocle, dramaturge*, Paris, L'Arche.
LATCHAM, R. E. :
1924 *La Organización social y las creencias religiosas de los antigos Araucanos*, Santiago du Chili.
LAUGHLIN, R. M. :
1977 *Of Cabbages and Kings. Tales from Zinacantàn* (Smithsonian Contributions to Anthropology, 23), Washington D. C.
LÉGER, D. :
1981 « L'Engoulevent oiseau-forgeron et oiseau-riziculteur dans le Centre-Vietnam », *Orients*, Paris et Toulouse, Sudestasie-Privat.
LEHMANN-NITSCHE, R. :
1922 « Las Constelaciones del Orión y de las Híadas... », *RDMLP*, 26, Buenos Aires.
1927 « El Caprimúlgido con quatro ojos », *ibid.*, 30.
1928 « Las tres aves gritonas. Los mitos del Carau, del Crispin y del Urutaú o Cacuy y su origen indigena americano », *Revista de la Universidade de Buenos Aires*, 2e série.
1930 « El Caprimúlgido y los dos grandes astros », *RDMLP*, 32.
LÉRY, J. de :
1975 *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, éd. de 1580 republiée en fac-similé, Genève, Droz.
LÉVI-STRAUSS, C. :
1949 *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF (nouv. éd. Paris et La Haye, Mouton, 1967).

1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
1962a *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF [Ici p. 447-551.]
1962b *La Pensée sauvage*, Paris, Plon. [Ici p. 553-872.]
1964 *Mythologiques * Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
1966 *Mythologiques ** Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
1968 *Mythologiques *** L'Origine des manières de table*, Paris, Plon.
1971 *Mythologiques **** L'Homme nu*, Paris, Plon.
1979 *La Voie des masques. Édition revue, augmentée et allongée de trois excursions*, Paris, Plon. [Ici p. 873-1050.]
1984 *Paroles données*, Paris, Plon.

LINNÉ, S. :
1945 « The Ethnologist and the American Indian Potter », dans F. M. Matson éd., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publ. in Anthropology, 41), New York.

LOCKWOOD, T. E. :
1979 « The Ethnobotany of Brugmansia », *Journal of Ethnopharmacology*, 1.

LOUNSBURY, F. G. :
1978 « Iroquoian Languages », dans *Handbook of North American Indians*, vol. XV, Washington D. C., Smithsonian Institution.

LOWIE, R. H. :
1909 *The Assiniboine* (APAMNH, 4, partie I), New York.

MACNEISH, R. S. :
1978 « Late Pleistocene Adaptations : A New Look at Early Peopling of the New World as of 1976 », *Journal of Anthropological Research*, 34, 4.
1982 « A Late Commentary on an Early Subject », dans J. Ericson *et al.* éd., *Peopling of the New World*, Los Altos, Ballena Press.

MAGAÑA, E. :
1982a « Note on Ethnoanthropological Notions of the Guiana Indians », *Anthropologica*, 24.
1982b « Hombres salvajes y Razas monstruosas de los Indios Kaliña de Surinam », *Journal of Latin American Lore*, 8, 1.

MALLERY, G. :
1887 *Pictographs of the North American Indians ; a Preliminary Paper* (4th ARBAE).
1894 *Picture-writing of the American Indians* (10th ARBAE).

MAQUET, J. J. :
1961 *The Premise of Inequality in Rwanda*, Londres, Oxford University Press.

MCDERMOTT, L. :
1901 « Folklore of the Flathead Indians of Idaho », *JAFL*, 14.

MCILWRAITH, T. F. :
1948 *The Bella Coola Indians*, Toronto, 2 vol.

MEDAWAR, P. B. et J. S. :
1983 *From Aristotle to Zoos. A Philosophical Dictionary of Biology*, Harvard University Press.

MEGGITT, M. :
1962 *Desert People*, Sydney, Angus and Robertson.

MÉTRAUX, A. :
1931 « Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano », *RDMLP*, 33, Buenos Aires.

1939 *Myths and Tales of the Matako Indians* (Ethnological Studies, 9), Göteborg.
1943 « The Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi », *Primitive Man*, 16, 1-2.
1944 « South American Thunderbirds », *JAFL*, 57.
1946a *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* (MAFLS, 40), Philadelphie.
1946b *Ethnography of the Chaco* (BBAE, 143).

MICHELSON, T. :
1927 *Contributions to Fox Ethnology* (BBAE, 85).

MONOD-BECQUELIN, A. :
1975 *La Pratique linguistique des Indiens Trumai*, Paris, SELAF, 2 vol.

MONTAIGNE, M. de :
Les Essais, livre III, chap. XI.

MOONEY, J. :
1900 *Myths of the Cherokee* (19th ARBAE).

MORATTO, M. J. :
1984 *California Archaeology*, Orlando, Academic Press.

MORLEY, S. G. :
1946 *The Ancient Maya*, Stanford University Press.

MURPHY, R. F. :
1958 *Mundurucu Religion* (UCPAAE, 49, 1).

MUSTERS, G. C. :
1872 « On the Races of Patagonia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1.

NARANJO, P. :
1979 « Hallucinogenic Plant Use and Related Indigenous Belief Systems in the Ecuadorian Amazon », *Journal of Ethnopharmacology*, 1.

NEILL, E. D. :
1884 « Life among the Mandan and Gros Ventre Eighty Years Ago », *The American Antiquarian and Oriental Journal*, 6.

NICKLIN, K. :
1919 « The Location of Pottery Manufacture », *Man*, 14, 3.

NIMUENDAJU, C. :
1919-1920 « Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia Indianer », *Anthropos*, 14-15.
1946a « The Tucuna », *Handbook of South American Indian*, 7 vol. (BBAE, 143).
1946b *The Eastern Timbira* (UCPAAE, 41).
1952 *The Tukuna* (UCPAAE, 45).

NINO, B. de :
1912 *Etnografia chiriguana*, La Paz.

NORDENSKIÖLD, E. :
1920 *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings* (Comparative Ethnographical Studies, 2), Göteborg.
1924 *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, Strecker und Schröder Verlag.

NUNBERG, H. et FEDERN, E. éd. :
1976-1983 *Les Premiers Psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, Paris, Gallimard, 4 vol.

NUNES PEREIRA :
1945 *Bahira e suas experiencias*, Manaus.
OOSTEN, J. G. :
1983 « The Incest of Sun and Moon », *Études Inuit*, 7, 1, Québec, Université Laval.
OPLER, M. E. :
1940 *Myths and Legends of the Lipan Apache* (MAFLS, 36).
1941 *An Apache Life-Way*, University of Chicago Press.
1946 « The Mountain Spirits of the Chiricahua Apache », *The Masterkey*, 20.
ORBIGNY, A. d' :
1835-1837 *Voyage dans l'Amérique méridionale*, Paris, 9 vol.
ORICO, O. :
1929 *Os Mythos amerindios*, Rio et São Paulo, Editora Ltda.
1937 *Vocabulario de Crendices Amazonicas*, São Paulo et Rio de Janeiro, Cia Editora Nacional.
ORTIZ-GOMEZ, F. :
1983 *Organisation sociale et mythologie des Indiens Cuiba et Sikuani (Guabibo), Llanos de Colombie*, thèse de 3e cycle, EHESS (multigraph.).
PARKER, A. C. :
1912a *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet* (New York State Museum Bulletin, 163), Albany.
1912b « Certain Iroquois Tree Myths and Symbols », *AA*, 14.
PARSONS, E. C. :
1916 « The Zuñi Lámana », *AA*, 18.
PELLIZZARO, S. :
s.d. *Etsa Defensor de los Shuar* (Mundo Shuar, série F, 6), Sucua.
1978 *Nunkui* (*ibid.*, série F, 8), Sucua.
1980a *Ayumpúm. Mitos de la Cabeça cortada* (*ibid.*, série F, 5), Sucua.
1980b *Tsantsa. Celebracion de la Cabeça cortada* (*ibid.*, série F, 9), Sucua.
1982 *Etsa. El Modelo del hombre shuar* (*ibid.*, Mitologia shuar, 7), Sucua.
PENTEADO COELHO, V. :
1984 « Historias Waurá », *Publicações do Museu Municipal de Paulinia*, 27.
PEREIRA, F. :
1942 « Legendas Machiguengas », *Revista del Museo Nacional*, II, 2, Lima.
PETRULLO, V. :
1939 *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela* (Anthropological Papers, II, Bureau of American Ethnology), Washington D. C.
PHINNEY, A. :
1934 *Nez Percé Texts* (CUCA, 25), New York.
POSENER, G. :
1959 *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Hazan.
POSINSKY, S.
1957 « The Problem of Yurok Anality », *The American Image*, 14, 1.
POWELL, J. W. :
1881 *Sketch of the Mythology of the North American Indians* (1st ARBAE).
PREUSS, K. T. :
1919-1926 « Forschungsreise zu den Kagaba », *Anthropos*, 14-21.

Radcliffe-Brown, A. R. :
1948 *The Andaman Islanders* (1922), Glencoe, Free Press.
Rand, S. T. :
1894 *Legends of the Micmacs*, New York et Londres.
Ratcliffe, F. :
1963 *Flying Fox and Drifting Sand*, Sydney, Angus and Robertson.
Ray, V. F. :
1963 *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California*, Seattle.
Recinos, A. :
1950 *Popol Vuh. The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya. English version by D. Goetz and S. G. Morley from the translation of Adrián Recinos*, Norman, University of Oklahoma Press.
Reichard, G. A. :
1947 *An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths* (MAFLS, 41), Philadelphie.
Reichel-Dolmatoff, G. :
1968 *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Bogotá, Universidad de los Andes.
1978 « Desana Animal Categories. Food Restrictions, and the Concept of Color Energies », *Journal of Latin American Lore*, 4, 2.
Riggs, S. R. :
1890 *A Dakota-English Dictionary* (CNAE, 7).
Riley, C. L. :
1952 « The Blowgun in the New World », *SWJA*, 8, 3.
Ritchie Key, M. :
1978a « The History and Distribution of the Indigenous Languages of Bolivia », *Paper presented at the American Anthropological Association, 77th Annual Meeting*, Los Angeles (multigraph.).
1978b « Araucanian Genetic Relationship », *International Journal of American Linguistics*, 44, 4.
Ritchie Key, M. et Clairis, C. :
1978c « Fuegian and Central South American Language Relationships », *Actes du 42e Congrès international des américanistes* (1976), vol. IV, Paris.
Rivet, P. et Rochereau, H. J. :
1929 « Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios del Occidente de Antioquia », *JSA*, 21.
Robbins, C. S. Bruun, B. et Zim, H. S. :
1966 *A Guide to Field Identification. Birds of North America*, New York, Golden Press.
Rodrigues, J. Barbosa :
1890 *Parandaba Amazonense* (Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, vol. XIV [1886-1887], fasc. 2).
1899 *O Muyrakytã e os idolos symbolicos. Estudo da origem asiatica da civilização do Amazonas no tempos prehistoricos*, Rio de Janeiro, 2 vol.
Roheim, G. :
1950 *Psychoanalysis and Anthropology*, New York, International Universities Press.
Roth, W. E. :
1915 *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians* (30th ARBAE).

RUEDA, M. V. :
1983 *Setenta Mitos shuar recogidos par R. Tankamash*, Quito, Mundo Shuar.
RUSSELL, F. :
1908 *The Pima Indians* (26th ARBAE).
SAAKE, W. :
1958 « Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana », *Proceedings of the 32nd Congress of Americanists (1956)*, Copenhague.
SABLOTT, J. A. et RATHJE, W. L. :
1975 « The Rise of a Maya Merchant Class », *Scientific American*, 233, 4.
SAGARD, G. :
1636 *Histoire du Canada*, Paris, 4 vol.
SAHAGUN, B. de :
1950-1963 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, en 13 parties, trad. par A. J. O. Anderson et C. E. Dibble, Santa Fé, N.M.
SALES, A. de :
1981 « La Relation forgeron-chaman chez les Yakoutes de Sibérie », *L'Homme*, 21, 4.
SAPIR, E. :
1910 « Song Recitative in Paiute Mythology », *JAFL*, 23.
1968 *Selected Writings of — in Language, Culture and Personality*, D. G. Mandelbaum éd., University of California Press.
SAPIR, E. et SPIER, L. :
1930 *Wishram Ethnography* (University of Washington Publ. in Anthropology, 3, 3), Seattle.
SAUER, C. O. :
1950 « Cultivated Plants of South and Central America », *Handbook of South American Indians*, 7 vol. (BBAE, 143).
SCHADEN, E. :
1963 « Caracteres especificos da cultura Mbüá-Guarani », *Revista de Antropologia*, 2, 1-2, São Paulo.
SCHAEFFER, C. E. :
1950 « Bird Nomenclature and Principles of Avian Taxonomy of the Blackfeet Indians », *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 40.
SCHOMBURGK, R. :
1922 *Travels in British Guiana 1840-1844*, trad. et éd. par W. E. Roth, Georgetown, 2 vol.
SCHULTZ, H. :
1964 « Informações etnograficas sõbre os Umutina (1943, 1944 e 1945) », *RMP*, n.s., 13.
SCHULTZ, H. et CHIARA, V. :
1973 « Mais Lendas Waura », *JSA*, 60.
SÉBILLOT, P. :
1895 *Légendes et curiosités des métiers*, Paris, Flammarion.
SEEGER, A. :
1977 « Fixed Points on Arcs and Circles : the Temporal, Processual Aspect of Suyá Space and Society », *Actes du 42e Congrès international des américanistes*, vol. II, Paris.
1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*, Harvard University Press.

SELER, E. :
1961 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Altertumskunde*, Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, 5 vol.
SKINNER, A. :
1916 « Plains Cree Tales », *JAFL*, 29.
1921 *Material Culture of the Menomini* (INM).
SKINNER, A. et SATTERLEE, J. V. :
1915 *Folklore of the Menomini Indians* (APAMNH, 13, 3).
SMITH, E. A. :
1884 *Myths of the Iroquois* (2nd ARBAE).
SOPHOCLE :
1958 *Théâtre de* —, trad. nouvelle avec texte, introduction et notes par R. Pignarre, Paris, Classiques Garnier, 2 vol.
SOUSTELLE, J. :
1979 *L'Univers des Aztèques*, Paris, Hermann.
1982 *Les Maya*, Paris, Flammarion.
SPARKMAN, P. S. :
1908 *The Culture of the Luiseño Indians* (UCPAAE, 8, 4).
SPECK, F. G. :
1921 « Bird-Lore of the Northern Indians », *Public Lectures of the University of Pennsylvania*, 7.
1928 *Native Tribes and Dialects of Connecticut. A Mohegan-Pequot Diary* (43rd ARBAE).
1935 « Penobscot Tales and Religious Beliefs », *JAFL*, 48.
1938 « The Cane Blowgun in Catawba and Southeastern Ethnology », *AA*, 40.
1946 « Bird Nomenclature and Song Interpretation of the Canadian Delaware : An Essay in Ethno-Ornithology », *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36, 8.
SPIER, L. :
1923 « Southern Diegueño Customs » (UCPAAE, 20).
SPRUCE, R. :
1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, Londres, 2 vol.
STEPHEN, A. M. :
1936 *Hopi Journal, Edited by E. C. Parsons*, 2 vol. (CUCA, 23).
STEVENSON, M. C. :
1905 *The Zuñi Indians : their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies* (23rd ARBAE).
STIRLING, M. W. :
1938 *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians* (BBAE, 117).
STRADELLI, E. :
1890 « L'Uaupés e gli Uaupés. Leggenda dell'Jurupary », *Bolletino della Società geografica italiana*, 3, Rome.
STRONG, W. D. :
1929 *Aboriginal Society in Southern California* (UCPAAE, 26).
SUÁREZ, J. A. :
1973 « Macro-Pano-Tacanan », *International Journal of American Linguistics*, 39, 3.
SWANTON, J. R. :
1905-1909 *Contributions to the Ethnology of the Haida* (MAMNH, Jesup North Pacific Expedition, 5, 1).

1920 *Myths and Tales of the Southeastern Indians* (BBAE, 88).
1938 « John Napoleon Brinton Hewitt », *AA*, 40.

TASTEVIN, C. :
1925 « La Légende de Bóyusú en Amazonie », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 6ᵉ année, 22.
1926 « Le Haut Tarauacá », *La Géographie*, 45.

TEALE, E. Way :
1965 « "Sleeping One" of the Hopis », *Natural History*, 74, 10.

TEIT, J. A. :
1930 *The Salishan Tribes of the Western Plateaus* (45ᵗʰ ARBAE).

TESCHAUER, C. :
1925 *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*, 3ᵉ éd., Porto Alegre.

THEVET, A. :
1878 *Les Singularitez de la France Antarctique*, nouv. éd. par P. Gaffarel, Paris, Maisonneuve.

THOMPSON, J. E. :
s.d. *La Semilla del Mundo. Legendas de los Indios Maquiritares en el Amazonas Venezolano* (multigraph.).

THOMPSON, J. Eric S. :
1970 *Maya History and Religion*, Norman.

THOMPSON, L. C. et M. T. :
1972 « Language Universals, Nasals, and the Northwest Coast », dans *Studies in Linguistics in Honor of G. L. Trager*, La Haye.

THOMPSON, S. :
1929 *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

ULLOA, Don A. et JUAN, Don J. :
1748 *Relación historica del viaje a la America*, Madrid.

VAN TYNE, J. :
1929 « Notes on the Habits of *Cyclopes dorsalis* », *Journal of Mammalogy*, 10, 4.

VEGA, G. de la :
1737 *Histoire des Yncas rois du Pérou*, Amsterdam.

VERISSIMO, J. :
1886 *Scenas da vida amazonica*, Lisbonne.

VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P. :
1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero.

VIERTLER, R. B. :
1979 « A Noção de pessoa entre os Bororo », *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, 32, Rio de Janeiro.

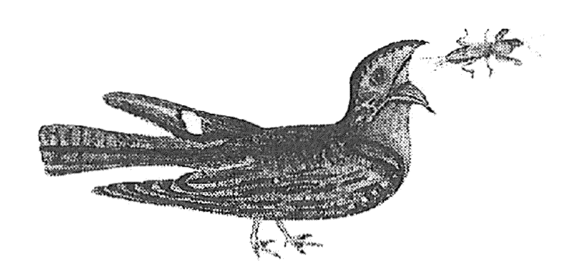
VOGT, C. :
1884 *Les Mammifères*, Paris, Masson.

VOLTAIRE :
1764 *Commentaires sur Corneille, Remarques concernant « Horace » (acte III, scène 1)*, dans *Œuvres complètes*, t. XXXI, Paris, Garnier, 1880.

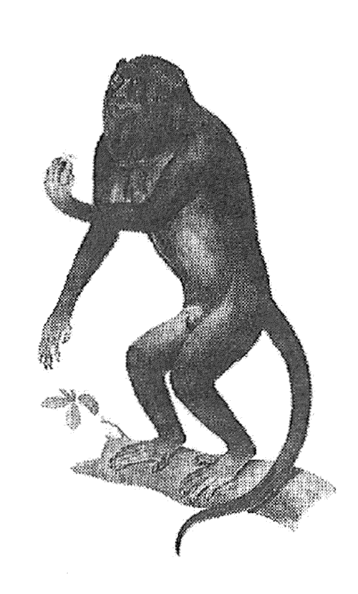
WAGLEY, C. :
1940 « World View of the Tapirapé Indians », *JAFL*, 53.

WAGLEY, C. et GALVÃO, E. :
1949 *The Tenetehara Indians of Brazil* (CUCA, 35).

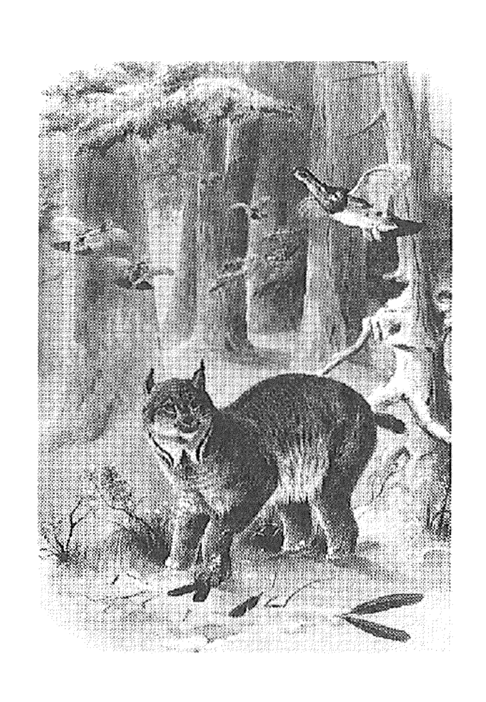
Wagner, C. P. :
1967 *Defeat of the Bird God*, Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House.
Walker, J. R. :
1917 *The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota* (APAMNH, 16, 2).
Wallace, A. R. :
1889 *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, Londres.
Wallis, W. D. :
1923 « Beliefs and Tales of the Canadian Dakota », *JAFL*, 36.
Waterman, T. T. :
1909 « Analysis of the Mission Indians Creation Story », *AA*, 11.
Wavrin, marquis de :
1937 *Mœurs et coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud*, Paris, Payot.
Weiss, G. :
1972 « Campa Cosmology », *Ethnology*, 11.
1975 *Campa Cosmology, The World of a Forest Tribe in South America* (APAMNH, 52, 5).
Whiffen, T. :
1915 *The North-West Amazons*, Londres.
White, R. C. :
1957 « The Luiseño Theory of Knowledge », *AA*, 59.
Wilbert, J. :
1962 « Erzählgut der Yupa-Indianer », *Anthropos*, 57, 3-6.
1963 *Indios de la Region Orinoco Ventuari* (Fundacion La Salle de Ciencias Naturales, Monografia 8), Caracas.
1970 *Folk Literature of the Warao Indians* (Latin American Studies, 15), Los Angeles, University of California, Latin American Center.
1974 *Yupa Folktales*, Los Angeles, University of California, Latin American Center.
1984 *Folk Literature of the Tehuelche Indians* (Latin American Studies, 59), Los Angeles, University of California, Latin American Center.
Wissler, C. et Duvall, D. C. :
1908 *Mythology of the Blackfoot Indians* (APAMNH, 2).
Witthoft, J. :
1946 « Bird Lore of the Eastern Cherokee », *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36.
Witthoft, J. et Hadlock, W. S. :
1946 « Cherokee-Iroquois Little People », *JAFL*, 59.







Un champ sémantique triangulaire dont l'Engoulevent,
le Paresseux, le Singe hurleur occupent les sommets (p. 1162).



HISTOIRE DE LYNX

Sed haec prius fuere : nunc recondita
senet quiete, seque dedicat tibi,
gemelle Castor, et gemelle Castoris[1].

CATULLE, IV,
Dedicatio phaseli, 25-27.

Au recto :
Le lynx du Canada.

AVANT-PROPOS

L'image de l'échiquier au début de ce livre se présente à la fois comme un éclaircissement et une excuse. Excuse pour l'ingratitude qu'on trouvera peut-être à la lecture des premiers chapitres où, avant que le débat ne commence, il a fallu consacrer telle ou telle page à ce qu'aux échecs on nomme l'ouverture, qui, pendant une dizaine ou une quinzaine de coups, répète parfois le début de parties déjà jouées et connues. De même, le lecteur tant soit peu familier avec mes autres livres sur la mythologie amérindienne pourra juger que les premiers chapitres de celui-ci piétinent. C'est que je dois moi aussi redéployer mes pièces : les éléments des mythes au moyen desquels va s'engager une nouvelle partie[1].

Contre qui la joue-t-on ? C'est cela qu'il convient d'éclaircir. Car on pourrait déjà hésiter sur la nature même du jeu. Ressemble-t-il aux échecs, ou ne faut-il pas plutôt le comparer à une réussite, jeu dans lequel on se plie à certaines contraintes et où on observe certaines règles pour mettre en ordre un ensemble fini d'éléments — les cartes — dont la distribution première était aléatoire ? Mais le jeu de cartes est passif, et la distribution aléatoire du début provient de l'initiative du joueur qui a commencé par battre les cartes.

Une tout autre situation confronte l'analyste des mythes. Il n'est pas l'auteur du désordre qu'il lui appartient de réduire. Non seulement ce désordre ne doit rien à son intervention et la précède, mais même ce qui lui apparaît comme un désordre n'en est pas véritablement un : ordre différent plutôt, qui obéit à des contraintes et à des règles distinctes de celles au moyen desquelles l'analyste va opérer. Pour lui, les mythes sont des adversaires. Il s'agit de savoir laquelle des deux stratégies — la leur ou la sienne — va triompher.

On joue contre le mythe ; et il ne faudrait pas croire que le mythe, qui nous vient de très loin dans le temps ou dans l'espace, n'a plus à nous offrir qu'une partie périmée. Les mythes ne consistent pas en parties jouées une fois pour toutes. Ils sont inlassables, ils entament une nouvelle partie chaque fois qu'on les raconte ou qu'on les lit. Mais, comme aux échecs, à mesure que la partie avance, la stratégie d'abord impénétrable d'un des adversaires se dévoile. Vers la fin, quand celui-ci n'a plus le choix qu'entre un nombre limité de coups, le joueur près de vaincre peut même anticiper une stratégie devenue transparente, et l'obliger à se modeler sur la sienne.

À quoi bon, diront certains, s'acharner à percer, analyser, déjouer une stratégie que les mythes répètent sans la renouveler depuis des dizaines, des centaines de millénaires peut-être, alors que pour expliquer le monde, la pensée rationnelle, la méthode et les techniques scientifiques les ont définitivement supplantés ? Le mythe n'a-t-il pas depuis longtemps perdu la partie ? Cela n'est pas sûr, ou du moins ne l'est plus. Car on peut douter qu'une distance infranchissable sépare les formes de la pensée mythique et les paradoxes fameux que, sans espoir de se faire comprendre autrement, les maîtres de la science contemporaine proposent aux ignorants que nous sommes : « le chat » de Schrödinger, « l'ami » de Wigner ; ou bien les apologues qu'on invente pour mettre à notre portée le paradoxe EPR *(et maintenant* GHZ*)*[2].

En parlant de la sorte, je ne crois pas ironiser sur la pensée scientifique en quoi réside à mes yeux la grandeur de l'Occident. Il me semble seulement que si, dans les sociétés sans écriture, les connaissances positives étaient très en deçà des pouvoirs de l'imagination et qu'il incombait aux mythes de combler cet écart, notre propre société se trouve dans la situation inverse, mais qui, pour des raisons opposées certes, conduit au même résultat. Chez nous, les connaissances positives débordent tellement les pouvoirs de l'imagination que celle-ci, incapable d'appréhender le monde dont on lui révèle l'existence, a pour seule ressource de se retourner vers le mythe. Autrement dit, entre le savant qui accède par le calcul à une réalité inimaginable et le public avide de saisir quelque chose de cette réalité dont l'évidence mathématique dément toutes les données de l'intuition sensible, la pensée mythique redevient un intercesseur, seul moyen pour les physiciens de communiquer avec les non-physiciens.

Que, comme on nous l'apprend, l'électron palpite sept millions de milliards de fois par seconde ; qu'il puisse être à la fois onde et corpuscule, exister simultanément ici et ailleurs ; que les combinaisons chimiques se déroulent dans un temps mesurable mais qui, par rapport à la seconde, correspond à la seconde par rapport à trente-deux millions d'années ; qu'à l'autre bout de l'échelle cosmique, notre univers ait un

diamètre connu d'une dizaine de milliards d'années-lumière ; que notre galaxie et ses voisines s'y déplacent à la vitesse de 600 km/seconde, attirées par des corps ou ensembles de corps parés de noms fabuleux : Grand Attracteur, Grand Mur, qu'on suppose assez massifs pour produire cet effet (mais dont l'ordre de grandeur contredirait toutes les idées reçues sur la façon dont l'univers s'est formé)[3] *: ces propositions ont un sens pour le savant qui n'éprouve pas le besoin de traduire ses formules dans le langage ordinaire. Le profane un peu capable d'honnêteté intellectuelle confessera que ce sont là pour lui des paroles vides, qui ne correspondent à rien de concret ou dont il puisse même former l'idée.*

Aussi les événements que les savants imaginent pour nous aider à combler le gouffre qui s'est creusé entre l'expérience macroscopique et des vérités inaccessibles au vulgaire : big bang, univers en expansion, etc., ont tout le caractère des mythes ; au point que, comme je l'ai montré pour ceux-ci, la pensée lancée dans une de ces constructions engendre aussitôt son inverse. Ainsi de la notion d'un univers voué, selon les calculs, à se dilater sans fin, ou à se contracter jusqu'à s'anéantir.

Pendant quelques siècles, la science fut dominée par l'idée d'un temps réversible, d'un univers immuable où le passé et le futur étaient en droit identiques. Il ne restait plus que l'histoire pour servir de refuge à la pensée mythique. Or voici que nous apprenons, par la théorie de l'évolution d'abord, par la nouvelle cosmologie ensuite, que l'univers, la vie sont aussi dans l'histoire ; qu'ils eurent un commencement et sont livrés au devenir. Du même coup, des problèmes si énormes surgissent que ce savoir incontestable nous fait douter si nous pourrons jamais comprendre ce qu'il y avait avant, ce qu'il y aura après, ni comment les choses se sont réellement passées. Que des milliers d'événements, chacun hautement improbable, aient, en quelque sept millions d'années, assuré le passage d'un monde d'où toute vie était absente à un monde d'ARN d'abord, puis à un monde d'ADN, cela semble si difficile à admettre que des savants pourtant illustres en sont réduits à forger des mythes. Les premiers germes de vie, disent-ils, seraient arrivés sur la terre à bord d'un vaisseau spatial parti d'une planète lointaine et dirigé par des êtres déjà très supérieurs à nous en fait de science et technique il y a 3,8 milliards d'années. De la même façon, les phénomènes qui se déroulent à l'échelle quantique, tels qu'on essaye de les décrire avec les mots du langage ordinaire, heurtent bien davantage le sens commun que les plus extravagantes inventions mythiques. Comme l'écrit un physicien contemporain, le monde de la mécanique quantique ne diffère pas seulement quantitativement, mais aussi qualitativement, du monde de la vie quotidienne : « Le langage ordinaire n'a pas de mots pour lui […]. Le monde quantique n'est pas moins réel que le monde classique, mais

la réalité de l'expérience commune dans le monde classique est seulement une petite partie de ce qui est » (Rohrlich, p. 1253, 1255).

Il existe donc à nouveau pour l'homme un monde surnaturel. Sans doute les calculs, les expériences des physiciens démontrent sa réalité. Mais ces expériences ne prennent un sens que transcrites en langage mathématique. Aux yeux du profane (c'est-à-dire l'humanité presque entière) ce monde surnaturel offre les mêmes propriétés que celui des mythes : tout s'y passe autrement que dans le monde ordinaire, et le plus souvent à l'envers. Pour l'homme de la rue — nous tous — ce monde reste hors d'atteinte, sauf par le biais de vieux modes de pensée que le savant consent à restaurer pour notre usage (et parfois regrettablement pour le sien). De la façon la moins attendue, c'est le dialogue avec la science qui rend la pensée mythique à nouveau actuelle[4].

★

Plusieurs lecteurs, qui semblaient avoir pris intérêt à des livres comme La Voie des masques *et* La Potière jalouse, *se sont plaints à moi qu'ils étaient difficiles. J'aurais admis ce reproche pour les* Mythologiques *mais, adressé à ces deux autres livres (et celui que je publie aujourd'hui est dans la même veine) il m'a surpris, car je les situais à mi-chemin entre le conte de fées et le roman policier, genres auxquels on n'attribue pas une difficulté particulière.*

En y réfléchissant, je me suis demandé si la gêne des lecteurs ne provenait pas surtout des noms de tribus qui émaillent le texte et qui, ne représentant rien pour eux, leur donnaient la même impression que s'ils butaient dans un texte français sur des mots hébreux ou chinois. Or ces noms, il faut bien que je les fournisse, car ceux de mes collègues qui s'adonnent aux mêmes études en ont besoin. Le lecteur non américaniste peut se dispenser de leur prêter la même attention. Il lui suffira de noter qu'on passe d'un peuple à un autre, d'une famille linguistique à sa voisine. Les noms pris en eux-mêmes présentent rarement un intérêt intrinsèque. Ils résultent le plus souvent d'un hasard historique ou d'une convention.

Sans doute ces noms sont-ils parfois ceux que les peuples se donnent : ainsi Sanpoil (en dépit de la consonance française), Kalispel, Lilloet, etc. Certains, de prononciation difficile, ont lassé même les spécialistes qui, plutôt que de répéter page après page des noms tels que Ntlakyapamux, Utamqtamux, préfèrent appeler les gens qui se désignent ainsi : « Indiens de la rivière Thompson » (du nom d'un trafiquant connu au début du XIXe siècle), ou brièvement : « Indiens Thompson », en précisant au besoin « de l'amont » ou « de l'aval »[5]. *Un suffixe (anglicisé en -ish, -mish) signifiant « gens » se retrouve dans des noms dont le sens*

est pour le reste inconnu : Salish (graphie anglaise : on prononce Sèlish), nom que se donnent les Flathead et qu'on a étendu comme un terme générique à tous les peuples de la même famille linguistique ; Skitswish, vrai nom des Cœur-d'Alêne. On reconnaît le même suffixe dans les noms que portent ou reçoivent de leurs voisins la plupart des groupes de la région du Puget Sound. Ainsi Skokomish (une subdivision des Twana) « Gens de la rivière », Skyomish « Gens de l'amont ».

D'autres noms, français ou anglais, sont ou traduisent des sobriquets : Tête-Plate ou Flathead (non que leur anatomie fût anormale, mais parce qu'ils ne se déformaient pas le crâne en pain de sucre comme plusieurs peuples voisins) ; Blackfoot (pour la couleur de leurs mocassins) ; Pend-d'Oreille, Nez-Percé, etc. Aux Indiens appelés par les anglophones aussi, en français, Cœur-d'Alêne, on prêtait la croyance qu'un cœur petit et pointu est signe de dureté : marque de courage peut-être, revendiquée par les Indiens eux-mêmes ; ou accusation qu'ils lancèrent, dit-on, contre des trafiquants blancs avec qui ils étaient en affaire. Ce dernier exemple montre bien le caractère anecdotique qu'ont souvent les noms de tribus. Il n'y a rien là qui doive obnubiler l'esprit du lecteur.

★

*Ce livre, qui n'est pas gros, a une histoire assez longue. Il procède de deux questions que je me suis posées à plusieurs années de distance, sans d'ailleurs apercevoir leur rapport. Dès 1944 je m'interrogeais sur la nature des organisations dualistes en Amérique du Sud (*infra, *p. 1468* sq.*). À l'époque, j'écrivais* Les Structures élémentaires de la parenté, *et les données comparatives auxquelles j'avais recours (chap.* VI*) suggéraient que les organisations dualistes dans d'autres régions du monde soulevaient des problèmes du même type. Des articles parus en 1956 et 1960 (L.-S. 3, chap.* VIII*; 9, chap.* VI*), mes conférences des années 1957-1959 à l'École des hautes études (L.-S. 12, p. 262-267) jalonnent les étapes de cette réflexion.*

Plus tard, entreprenant L'Homme nu, *j'ai rencontré une difficulté que j'ai d'abord crue propre, dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord, à la mythologie des peuples qui composent la famille linguistique salish. Le problème paraissait si spécial que je me suis d'abord résigné à le laisser de côté. J'y faisais pourtant allusion à diverses reprises (voir l'index de* L'Homme nu *sous les entrées « Vent » et « Brouillard ») tout en me promettant d'y revenir un jour. En 1968-1969, j'avais suspendu mon programme d'enseignement pour esquisser les grandes lignes de ce problème, sous la forme d'un intermède (je disais interlude) dans un de mes cours du Collège de France (L.-S. 12, p. 78-83).*

À cette occasion, j'allais prendre conscience que les deux problèmes — celui du dualisme sud-américain et celui posé par la mythologie du vent et du brouillard dans une partie restreinte de l'Amérique du Nord — n'en faisaient qu'un, et que le second constituait une expérience illustrant et vérifiant sur un cas particulier la solution que j'avais avancée du premier.

Toujours dans la même ligne, je crois qu'il est aujourd'hui possible de remonter aux sources philosophique et éthique du dualisme amérindien. Il tire son inspiration, me semble-t-il, d'une ouverture à l'autre qui se manifesta de façon démonstrative lors des premiers contacts avec les Blancs, bien que ceux-ci fussent animés de dispositions très contraires. Le reconnaître quand on s'apprête à commémorer ce que, plutôt que la découverte, j'appellerais l'envahissement du Nouveau Monde, la destruction de ses peuples et de ses valeurs, c'est accomplir un acte de contrition et de piété.

Synthèse de réflexions éparpillées au cours des ans, la rédaction de ce livre fut laborieuse. Je remercie tout particulièrement Eva Kempinski qui, avant et pendant qu'elle dactylographiait le manuscrit, m'a signalé nombre de fautes ou d'inconséquences dans le palimpseste compliqué que je lui avais remis, et où tant de versions successives s'étaient entremêlées que je n'arrivais plus à me relire.

Première partie

DU CÔTÉ DU BROUILLARD

CHAPITRE PREMIER

UNE GROSSESSE INTEMPESTIVE

Sur la carte schématique en forme d'échiquier où se déplaceront les pièces, on choisira pour avancer le premier pion une case du bas presque au milieu. Choix arbitraire dans son principe, mais qu'on peut en partie justifier. En effet les Indiens Nez-Percé qui occupent cette case, et dont la langue est apparentée à celles de leurs voisins sahaptin, racontent deux versions très différentes du mythe qu'on discutera tout au long de ce livre : une version écourtée et même, pourrait-on dire, minimale ; et une autre, développée au point qu'elle se dédouble en deux histoires qui, bien qu'imbriquées, remplissent des fonctions étiologiques distinctes. Présents dans la même population, ces deux états du mythe, l'un contracté et l'autre dilaté, permettent d'appréhender d'un seul coup d'œil le motif de base commun à toutes les versions — celui qu'on peut qualifier de constante — et d'évaluer ainsi l'étendue et les propriétés du champ sémantique au sein duquel se déploie le mythe.

Voici d'abord la version courte.

Jadis, dans un village de créatures animales, vivait Chat-Sauvage (autre nom du Lynx). Il était vieux, galeux, et se grattait sans cesse avec sa canne. De temps à autre, une jeune fille qui logeait dans la même cabane s'emparait de la canne pour se gratter elle aussi. Chat-Sauvage tentait vainement de l'en dissuader. Un beau jour, la demoiselle se trouva enceinte ; elle donna le jour à un garçon. Coyote, autre habitant du village, s'en indigna. Il convainquit toute la population d'aller vivre ailleurs et d'abandonner à leur sort le vieux

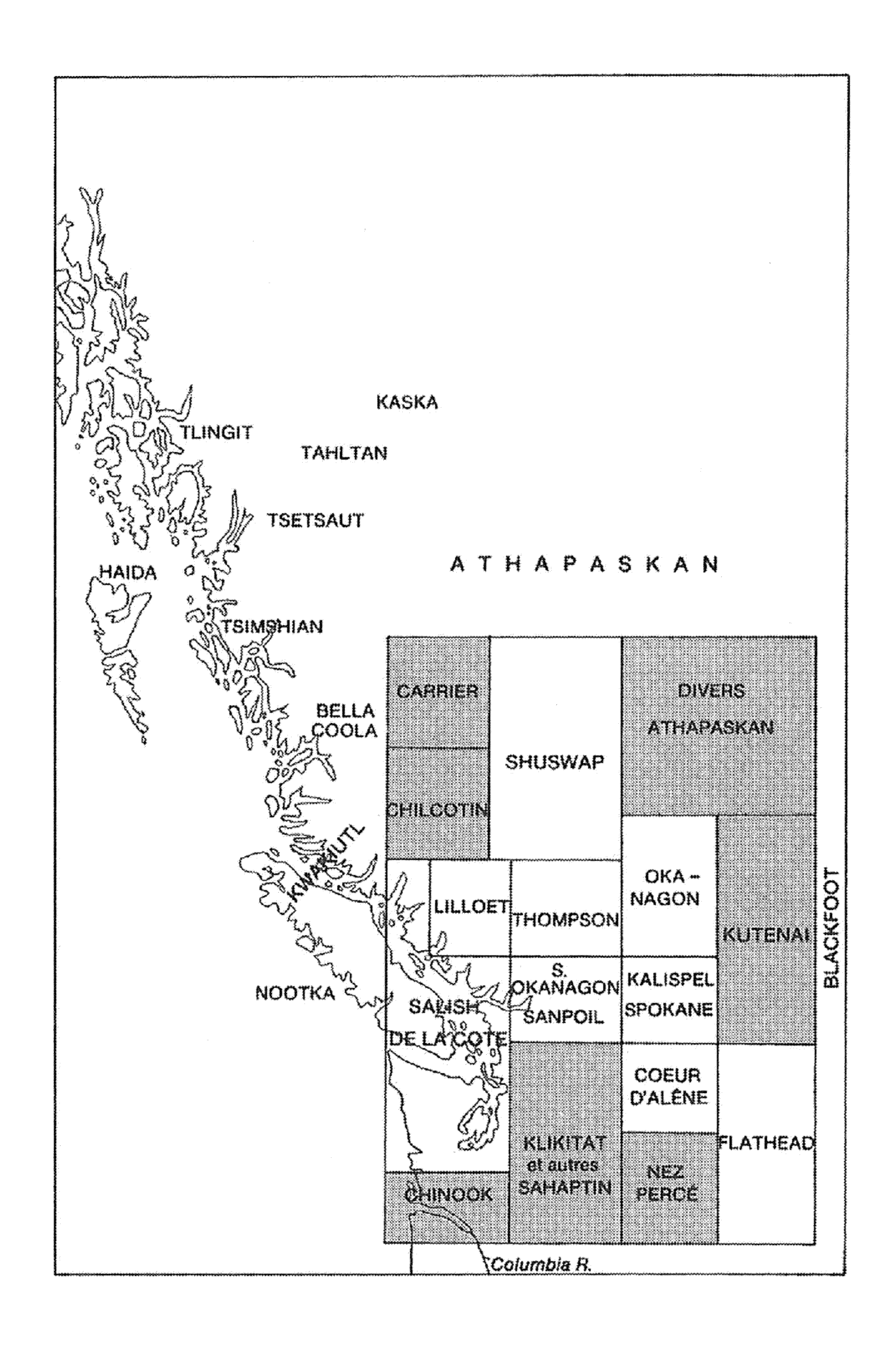


Fig. 1. *« Échiquier. » En grisé, cases occupées par les peuples n'appartenant pas à la famille linguistique salish.*

Chat-Sauvage, sa femme et leur enfant. Chat-Sauvage, la tête couverte, ne sortait pas de la cabane ; la nourriture manquait. À la fin, Chat-Sauvage prit la jeune femme en pitié. Il lui demanda de creuser un trou près de là, de l'emplir d'eau chauffée avec des pierres brûlantes ; il s'y baigna, puis se plongea dans l'eau froide d'un ruisseau. Toutes les croûtes qui lui couvraient le corps tombèrent. Il apparut comme un beau jeune homme, partit à la chasse. De ce jour l'abondance régna au logis.

Environ un mois plus tard, Pie, autre villageois, voulut savoir ce qu'étaient devenus les infortunés. Sur le site de l'ancien village, il aperçut un enfant qui mangeait un morceau de graisse. Pie affamé le lui vola, l'enfant se mit à pleurer, sa mère invita Pie à se restaurer. Elle lui donna même des provisions et lui proposa de revenir avec sa famille, mais à la condition de garder le secret. En effet depuis que Chat-Sauvage s'était découvert la tête un épais brouillard avait envahi le nouveau village, rendant la chasse impossible, et la famine régnait. Aussi s'étonna-t-on que la famille de Pie fît bombance : il dut se confesser. Sur l'ordre de Coyote on revint au village abandonné. Chat-Sauvage accueillit gracieusement ses anciens compagnons, décréta que désormais il n'y aurait plus de brouillard et devint le chef du village[A].

Implicite dans cette version, l'antagonisme de Lynx et de Coyote ressort au premier plan dans une autre. Ce n'est pas leur seule différence. L'héroïne de la version qu'on vient de résumer a de mauvaises manières. Celle de la version développée est une jeune fille modeste et bien élevée ; au lieu de vivre dans la même cabane qu'un vieillard malade et repoussant, elle loge dans la cabane réservée aux demoiselles. Une nuit qu'elle est sortie pour uriner, Lynx l'aperçoit et urine à son tour au même endroit. La jeune fille tombe enceinte sans comprendre pourquoi. Un fils lui naît qui pleure sans arrêt. C'est, croit-on, qu'il réclame son père. Coyote ordonne à tous les hommes du village de prendre à tour de rôle le bébé dans leurs bras. Il compte apaiser l'enfant en lui fourrant subrepticement de la moelle dans la bouche et se faire ainsi reconnaître pour son père : peine perdue. Les hommes échouent aussi l'un après l'autre. Lynx, qui n'a pas la conscience tranquille, se tient prudemment à l'écart. On l'oblige à tenter l'épreuve et l'enfant se calme aussitôt.

Coyote, qui déteste Lynx, réclame une autre épreuve : un concours de chasse dont il sera le chef. Il profite de ses

fonctions pour tricher, tue son gibier à l'avance et le cache dans un arbre creux. Mais quand vient l'aube, Lynx s'arrache un poil de moustache, le pique en terre, un épais brouillard tombe, on ne voit plus rien et Coyote cherche en vain sa cachette. Le temps ne s'éclaircit qu'après que Lynx a tué et rapporté le premier son gibier.

Or la femme était un oiseau Viréo. Coyote, plein de rancœur, excite la famille de celle-ci contre Lynx. Les oiseaux attaquent Lynx et le mettent en bouillie. Pressentant ce sort fatal, il avait recommandé à sa femme de recueillir un fragment même infime de son corps. Redevenue oiseau, perchée dans un arbre, elle attend que Coyote et les autres habitants aient fui la scène de leur crime. Elle trouve un minuscule bout d'os, l'enveloppe soigneusement et construit une cabane pour s'abriter avec son enfant.

Jour après jour, elle entend de faibles bruits qui sortent de la peau de cervidé dans laquelle elle avait placé l'os. Finalement Lynx en émerge, le corps meurtri et couvert de blessures. Des bains de vapeur le guérissent. Sur ce, Coyote vient aux nouvelles. Il trouve Lynx dans le village déserté, proteste de son innocence, accuse Ours d'être le coupable, engage Lynx à se venger et lui promet son aide. Lynx accepte ; Coyote se rend chez Ours, lui donne des conseils perfides, fait tomber ses cinq fils dans une embuscade. Lynx les tue d'une seule flèche confectionnée avec un poil de sa moustache et qui transperce leurs cinq corps.

Comprenant que son frère Coyote l'a trahi, Ours le poursuit et le blesse. Coyote se transforme en un vieillard repoussant, infesté de vermine, accompagné d'un chien couvert de plaies, si hideux l'un et l'autre que personne n'ose les approcher. Ours survient, ne reconnaît pas Coyote qui l'incite à s'engager sur une passerelle branlante. Elle s'effondre, Ours se noie dans la rivière qui coule en dessous. Coyote et son compère Renard le font cuire dans un four de terre. La femme d'Ours, qui a perdu son mari et ses fils, vivra désormais cachée[B].

Propre au Nouveau Monde, le genre Viréo compte dans l'hémisphère boréal une douzaine d'espèces, les unes sédentaires, d'autres migratrices. Ce sont des petits oiseaux insectivores, lents et peu méfiants, de coloration variable mais toujours discrète. La Pie de l'autre version est, elle, un oiseau remuant et qui, en diverses occasions on l'a vu, manque singulièrement de réserve.

Dans les deux versions, Lynx figure comme le maître du brouillard : il le suscite et le dissipe à son gré. Et c'est un autre genre de brouillard, bénéfique au lieu de maléfique, chaud au lieu de froid : le bain de vapeur, qui guérit Lynx et lui donne jeunesse et beauté. À cette paire de termes la deuxième version ajoute le four de terre creusé dans le sol et chauffé avec des pierres brûlantes (comme le bain, remplaçant l'étuve, dont fait aussi état cette version). Brouillard, étuve et four de terre forment donc un triangle où le brouillard correspond, dans l'ordre de la nature, à l'étuve et au four de terre dans l'ordre de la culture.

Que la deuxième version n'introduit pas le motif du four de terre de façon fortuite ressort du texte même : bien avant de l'avoir tué, Coyote et Renard se promettent de faire cuire l'Ours de cette façon. Mieux encore : Lewis et Clark, au tout début du XIXe siècle, premiers visiteurs blancs des Nez-Percé[1], relatent qu'il était de règle chez ces Indiens de faire cuire l'ours sur un lit de pierres brûlantes. On disposait en alternance des couches de viande et des rameaux de pin. On recouvrait le tout de branches de pin arrosées d'eau avec par-dessus une couche de terre épaisse d'une dizaine de centimètres. La cuisson prenait environ trois heures et rendait la viande plus tendre que si elle eût été rôtie ou bouillie, mais elle avait un goût de résine[C].

Un mythe nez-percé raconte que Raton-Laveur creusa un four de terre pour cuire de la viande d'ours[D]. La même technique culinaire est attestée chez les Klikitat, aussi de langue sahaptin, dans un mythe emprunté à leurs voisins cowlitz où un vieillard nommé Cuit-Sur-Pierres-Chaudes jette successivement trois ourses dans les braises et dit à chacune : « Il en sera ainsi à l'avenir. On te fera cuire sur des pierres chauffées au feu[E]. »

Cet emploi obligé de branches de pin qui donnaient à la viande « une saveur particulière, déplaisante pour la plupart des Blancs[F] », pose un problème que je laisse provisoirement de côté (*cf. infra*, p. 1367 *sq.*).

Restent à signaler d'autres divergences entre les deux versions. Pourquoi, dans une version, Lynx et l'héroïne habitent-ils la même cabane et, dans l'autre version, des cabanes entre lesquelles la coutume établit une séparation très stricte ? Pourquoi l'héroïne est-elle ici modeste et sage, et là tout le contraire (puisque, sourde aux objurgations de Lynx, elle s'empare de la canne de celui-ci pour se gratter) ?

La narratrice de la deuxième version fournit indirectement la réponse en tirant la morale du mythe : « Celle qu'on tient pour supérieure et difficile à obtenir en mariage, celle qui croit valoir plus que les autres femmes, celle-là aura finalement pour époux un homme pauvre et sans beauté[G]. » Et en effet, dans cette version, Lynx ressuscite et guérit mais redevient pareil à ce qu'il était au début : pauvre et laid ; de plus il disparaît aux deux tiers de l'intrigue. L'intérêt se porte alors sur son ennemi Coyote qui va de succès en succès ; à la fin, il triomphe personnellement de l'Ours bien que ce fauve fasse en général l'objet d'une chasse collective ; raison pour laquelle on consommait sa viande en commun[H]. C'est donc Coyote qui joue le rôle de héros, à la différence de la première version où le mariage mal assorti avec Lynx tourne finalement à l'avantage de l'héroïne : physiquement, puisque Lynx se change en beau jeune homme ; économiquement, car il deviendra grand chasseur ; et socialement, puisqu'il finira chef de son village.

Les moyens mis en œuvre par cette version se situent plutôt du côté de la culture : la canne, moyen de la fécondation, le couvre-chef ou pan de vêtement, moyens du brouillard, sont des objets manufacturés qui s'opposent dans la deuxième version à l'urine, moyen de la fécondation, et au poil de moustache, moyen du brouillard, tous deux productions organiques. Et de même que la deuxième version construit un système triangulaire avec le brouillard, l'étuve et le four de terre, elle en construit un autre avec l'urine, le poil de moustache piqué dans le sol, et le poil de moustache tiré comme une flèche. Cette opposition entre axe vertical et axe horizontal se renforce du fait que, dans son second emploi, le poil de moustache embroche à la file les cinq oursons : moyen horizontal d'une chasse superlative, tandis que le poil piqué verticalement suscite le brouillard auquel le mythe confère la fonction explicite de rendre la chasse impossible.

La relation entre le couvre-chef et le brouillard retiendra surtout l'attention. Elle réapparaît à l'autre bout de cette région du Nord-Ouest où circulent (peut-être faudrait-il dire stagnent) tant de motifs mythologiques communs aux diverses populations. Les Tlingit de l'Alaska, les Tsimshian de la Colombie britannique prêtent au démiurge un frère, qui provoque le brouillard quand il se décoiffe et pose son chapeau à l'envers dans la pirogue[1]. Leurs voisins kwakiutl croient les jumeaux capables de s'incorporer le brouillard en

le ramassant dans leur chapeau et en pressant celui-ci contre leur poitrine[J]. Or dans la pensée des Indiens d'Amérique et aussi sans doute ailleurs, le couvre-chef remplit la fonction d'un médiateur entre le haut et le bas, le ciel et la terre, le monde extérieur et le corps. Il joue le rôle d'intermédiaire entre ces pôles ; il les unit ou les sépare selon le cas. Tel est aussi, écrivais-je naguère, le rôle du brouillard alternativement disjonctif ou conjonctif entre haut et bas, ciel et terre : « terme médiateur qui conjoint des extrêmes et les rend indiscernables, ou s'interpose entre eux de sorte qu'ils ne peuvent se rapprocher[K] ». Soit, exprimé en « clé d'eau », un rôle identique à celui que d'autres mythes qui s'expriment en « clé de feu » assignent au foyer domestique : « Par sa présence, le feu de cuisine évite la disjonction totale, il *unit* le soleil et la terre et préserve l'homme du *monde pourri* qui serait son lot si le soleil disparaissait vraiment ; mais cette présence est aussi *interposée*, ce qui revient à dire qu'elle écarte le risque d'une conjonction totale et d'où résulterait un monde brûlé[L]. »

Dans la région de l'Amérique du Nord qui nous intéresse particulièrement ici, la conception d'un monde à quatre étages prévaut. Le brouillard occupe l'étage situé immédiatement au-dessus du nôtre[M]. Toujours selon les Indiens Thompson, à l'origine le monde terrestre était chaud et venteux ; il y faisait très sec[N]. Selon les Tsetsaut il était plat et chaud, sans eau ni pluie, neige, vent ou brouillard. On y souffrait la faim. Cette situation dura jusqu'à ce que les animaux eussent déchiré la voûte céleste et libéré la pluie et la neige[O]. Aux temps mythiques, disent les Cœur-d'Alêne, le climat n'était pas le même qu'aujourd'hui : venteux, chaud et sec ; il n'y avait ni pluie, ni neige[P]. Pas de neige non plus selon les Kutenai[Q].

Même en désaccord sur l'existence du vent, ces récits évoquent un temps où le brouillard était inconnu : brouillard que d'autres mythes personnifient sous le nom d'« Homme-Brouillard », grand chasseur[R]. Toutes ces croyances semblent donner au brouillard une connotation positive. On peut mettre en regard de nombreux mythes où le brouillard, confondant le ciel et la terre, permet à tel ou tel protagoniste d'échapper à ses poursuivants (indexés dans *L'Homme nu* M_{557a}, $M_{598a\text{-}g}$, $M_{644a,\,b}$, M_{667a}, M_{668b}, M_{677}, M_{349}, etc.). Les légendes celtiques attribuent au brouillard la même ambiguïté : tantôt ouvrant, tantôt interdisant l'accès à l'autre monde[S].

★

Les deux versions de l'histoire de Lynx qui nous ont occupé jusqu'à présent proviennent des Nez-Percé, habitants du côté oriental de l'aire linguistique sahaptin. Que se passe-t-il de l'autre côté ? Les Klikitat y jouxtent les Cowlitz, représentants de la grande famille linguistique salish qui s'étend, vers le nord, sur la côte et dans l'intérieur de la Colombie britannique. Les deux peuples racontent l'histoire de Lynx presque dans les mêmes termes et s'écartent des leçons nez-percé sur deux points principaux. D'abord Lynx (ici nommé Chat-Sauvage), laid, couvert de vermine et de croûtes de plaies, féconde la fille du chef en crachant de haut dans sa bouche pendant qu'elle entonne un chant rituel. Ensuite et surtout, s'il recourt comme ailleurs au bain de vapeur pour se guérir et même acquérir jeunesse et beauté, rien n'indique qu'il soit le maître du brouillard : la famine qui règne au village de ses persécuteurs reste immotivée[T].

De langue salish comme les Cowlitz, les Cœur-d'Alêne, voisins septentrionaux des Nez-Percé, racontent que Lynx engrossa la fille du chef par un acte de pensée, ou bien (autre version) qu'il la prit pour femme sans le consentement du père de celle-ci. Le moyen de fécondation corporel (croûtes, urine, salive) disparaît donc. L'étuve disparaît aussi car, dans les versions cœur-d'alêne, Lynx piétiné, réduit à sa seule fourrure, enseveli par les villageois hostiles, se masse lui-même et s'embellit. À ce moment du récit apparaît un nouveau motif auquel on verra que les autres versions salish font une grande place : la femme interrompt maladroitement le traitement que Lynx s'administre ; le visage de celui-ci reste froncé et conserve une laideur résiduelle.

Le motif du brouillard manque aussi ; le mythe n'explique pas la famine qui règne au village. Toutefois, et par un effet souvent constaté quand on franchit une frontière linguistique, le motif ne manque pas simplement : il s'inverse. La fille du chef accepte d'accueillir et de ravitailler son père repentant, mais elle exige en contrepartie qu'il lui donne « le bleu manteau d'Oiseau-Bleu » selon une version, « le collier joli et bleu » de ce même oiseau selon une autre[U]. L'oiseau en question, dit Merle bleu au Canada, est un turdidé du genre *Sialia* qui, disent les Salish de la côte, chante quand il pleut[V] — mais peut-être pour annoncer le retour du beau

temps ? Car ce manteau ou ce collier, joli et bleu comme le ciel sans nuages, n'est pas très éloigné du manteau dont parlent certains mythes des Salish côtiers (manteau qui rend « glorieux et resplendissant le soleil de midi »)[W]. Si ce rapprochement est licite, il en résulte que le manteau bleu du mythe cœur-d'alêne et le brouillard des mythes nez-percé sont en rapport de symétrie, et que, par les moyens complémentaires du brouillard dissipé ou du ciel clair obtenu, les mythes s'achèvent partout sur le retour du beau temps (*infra*, p. 1407-1410).

La différence des deux formules s'accorde bien avec le témoignage de Teit[2], qui dit n'avoir trouvé chez les Cœur-d'Alêne aucune trace de croyances sur l'origine de la lumière et de l'obscurité, ni sur celle des nuages et du brouillard[X]. Le même auteur croit toutefois comprendre que, selon ces Indiens, le monde était jadis plongé dans l'obscurité et que les hommes se mouvaient à tâtons ; et comme il enchaîne sur l'origine du soleil et de la lune, on pourrait en conclure que la pensée indigène met en corrélation l'obscurité (nocturne) et le brouillard (diurne) d'une part, la lune et le soleil d'autre part : hypothèse que la suite des transformations mythiques confirmera.

L'étuve, mais pas le brouillard, réapparaît au nord-ouest des Cœur-d'Alêne, chez les Sanpoil. Ils racontent que Lynx, vieux, laid, couvert de plaies purulentes, vivait à l'écart. Il surprit un jour la fille du chef — qui refusait tous les prétendants — couchée et endormie dans une petite cabane semi-enterrée. Il lui cracha dans la bouche avec le résultat qu'on sait. Meurtri, blessé par les habitants du village, Lynx s'enferma dans une étuve, mais sa femme y pénétra trop tôt : « Son corps était devenu soyeux, délicat et joli. Les plaies avaient disparu. Mais le visage restait froncé autour des yeux. »

Lynx emprisonna tous les animaux et il y eut une grande famine au village des coupables. L'un d'eux, Corbeau, vint en reconnaissance au campement de Lynx dont l'enfant jouait avec une rondelle de suif. Corbeau tenta de la lui arracher. Assommé par la mère, il perdit sous le choc une partie de son gros intestin. La femme s'en saisit, le remplit de graisse et le fit frire. Corbeau reprit conscience et la femme lui offrit ce boudin ; il faillit périr quand, de retour à son village, ses enfants se mirent à le manger[Y].

À l'est des Cœur-d'Alêne, les Flathead, aussi de langue salish, ignorent le motif du brouillard ; celui de l'étuve n'ap-

paraît chez eux que sous la forme très affaiblie de couvertures dans lesquelles la femme enveloppe les restes de son mari « pour qu'il ait chaud ». Selon la même version, Lynx engrosse accidentellement l'héroïne en laissant couler sur elle un filet de salive[Z].

La présence ou l'absence du motif de l'étuve appellent quelques remarques. Plusieurs tribus voisines au milieu de l'aire salish divinisaient l'étuve. Kwilsten, « Étuve », était le nom du démiurge des Sanpoil et des Okanagon. En quittant les ancêtres des Indiens, il leur dit : « Je n'aurai ni corps, ni tête, et je serai privé de la vue. Qui voudra pourra me construire. Celui-là devra me prier pour obtenir de moi beauté ou quelque autre faveur [...] Je suis Étuve, pour aider les humains[AA]. » Les Thompson priaient Sire Étuve qui, pour eux, était aussi le Vent, une de leurs divinités tribales[AB]. Les Shuswap nommaient l'esprit de l'étuve Swalús, d'un mot qui signifie peut-être « visage ouvert » ou « découvert[AC] ». Chez les Lilloet, Quaílus, l'esprit des montagnes, était aussi le dieu de l'étuve[AD].

En revanche, il ne semble pas que le bain de vapeur ait tenu une grande place chez les peuples de langue salish établis sur la côte et dans la région du Puget Sound[AE]. Les Twana ne lui donnaient guère d'importance ; c'était à leurs yeux « une cure séculière, laïque, sans implications chamaniques[AF] ». Les Puyallup-Nisqually ne voyaient pas dans le bain de vapeur une obligation ni même une convenance sociale, mais une simple affaire de goût individuel[AG]. Plus au nord, les Lilloet ne pratiquaient pas l'étuve autant que leurs voisins de l'intérieur, les Thompson et les Shuswap[AH]. Elle aurait même été inconnue des Nootka, peuple de langue wakashan établi sur la côte occidentale de l'île Vancouver[AI]. En parcourant l'aire linguistique salish d'est en ouest, on voit donc l'usage de l'étuve s'affaiblir jusqu'à peut-être disparaître au-delà.

Pourtant, au centre de l'aire côtière, les Snohomish ont une version du mythe très idéalisée, et de plusieurs façons. Elle arrondit tous les angles. Si Lynx (ici nommé Chat-Sauvage), vieillard hideux et couvert de plaies, a engrossé la fille du chef avec sa salive, c'est involontairement et par mégarde. De plus, lors de l'épreuve de reconnaissance du père, il a soin de réclamer une couverture de plumes afin de ne pas contaminer l'enfant quand il le prend dans ses bras. Lorsque les villageois abandonnent le couple, Corneille

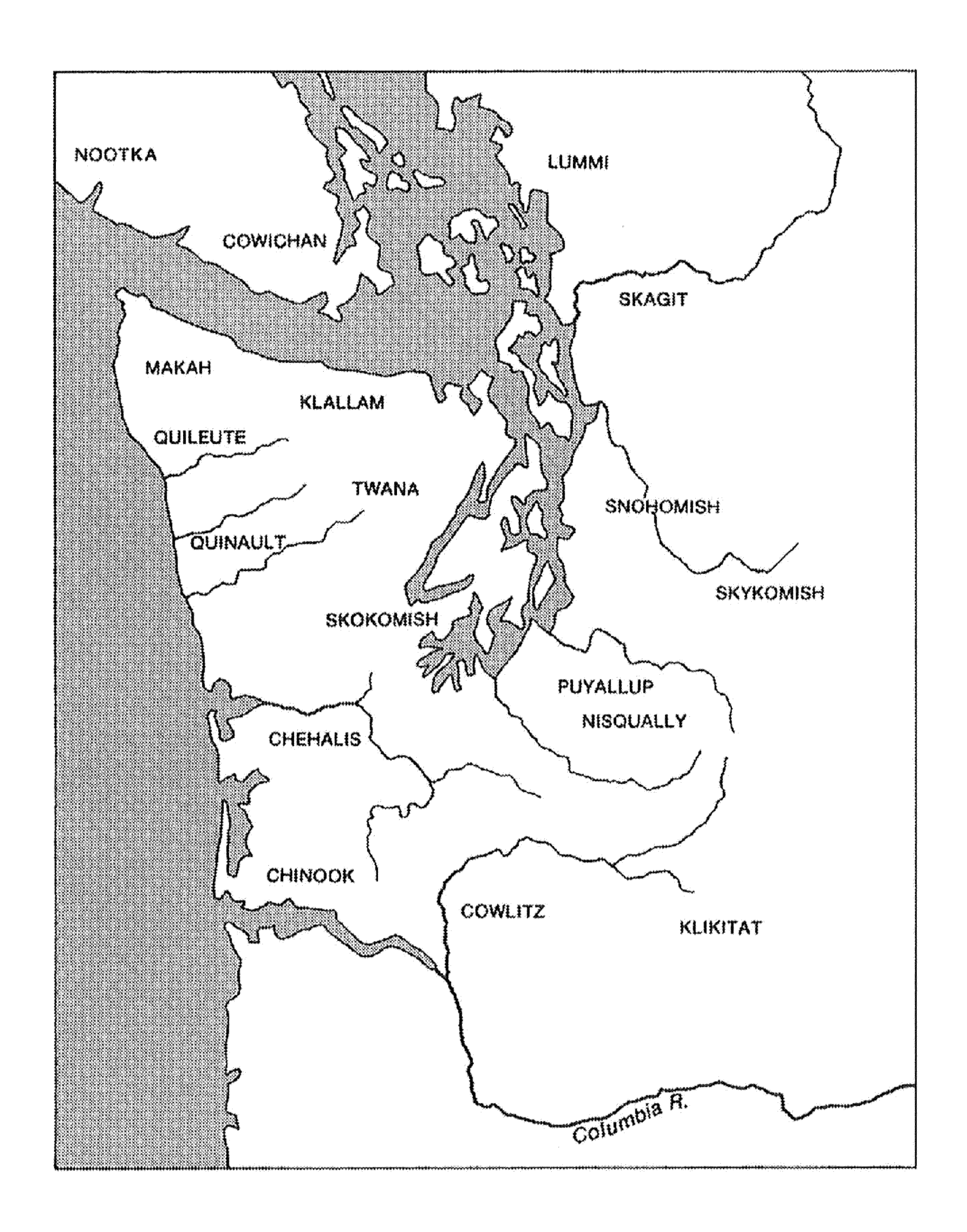


Fig. 2. *Peuples de la région du Puget Sound et du bas Columbia.*

laisse en cachette une braise, moyen de rallumer le feu. Le vieux Lynx veut débarrasser la femme de sa présence et s'éloigne ; prise de pitié, elle se met à sa recherche (bien qu'il lui ait ordonné de n'en rien faire) et le retrouve après plusieurs jours dans une étuve où il est devenu jeune et beau. Comme elle s'est trop hâtée, Lynx garde une plaie au front.

Au lieu de provoquer la famine dans le village de ses persécuteurs (par le brouillard selon les Nez-Percé ; en emprisonnant les animaux selon les Sanpoil), Lynx fait œuvre créatrice : il transforme les ordures de l'ancien village en êtres humains de tous âges et de tous états qui bâtissent des cabanes, creusent des pirogues, tressent des paniers, tissent des couvertures : c'est l'origine des arts de la civilisation. En suite de quoi le village des persécuteurs se désintègre, les obligeant à regagner l'ancien.

Enfin la version snohomish se présente comme le mythe d'origine de l'étuve : « Chat-Sauvage décréta que l'étuve serait des plus utiles à son peuple. Chacun pouvait voir ce que le bain de vapeur avait fait pour lui. Il en sera ainsi à l'avenir : le bain de vapeur purifiera les gens et leur rendra leurs forces. » Conclusion : il faut respecter les vieillards[AJ].

Considéré dans son ensemble, le champ mythique semble donc être le théâtre d'une double oscillation. L'une affecte l'étuve, tantôt médiateur surnaturel qui a sa place dans le panthéon, tantôt pratique hygiénique dont une version relate l'origine légendaire. L'autre oscillation affecte le personnage de Lynx dont la connotation varie de négative (quand il suscite la famine par le brouillard qui rend la chasse impossible ; ou, ce qui revient au même, en emprisonnant tous les animaux) à positive (comme créateur d'une nouvelle humanité et des arts de la civilisation). Dans ce dernier état, son personnage coïncide presque avec celui de Lune qui, pour les Salish de la côte, est le héros civilisateur par excellence. On verra plus tard l'intérêt de ce rapprochement (*infra*, p. 1386 *sq.*). Dans presque toutes les versions d'ailleurs, Lynx possède une nature ambiguë : vieux, laid, malade au début, jeune et beau à la fin*, mais dont la face reste affligée d'une laideur

* « On soigne les ulcères ou les plaies ouvertes avec un emplâtre ou onguent fait d'un mélange de graisse et de cendre de poils de lynx préalablement brûlés. Je n'ai pas connaissance d'une vertu particulière des poils de lynx qui l'emporterait sur tous les autres ; mais ils [les Indiens] en sont persuadés

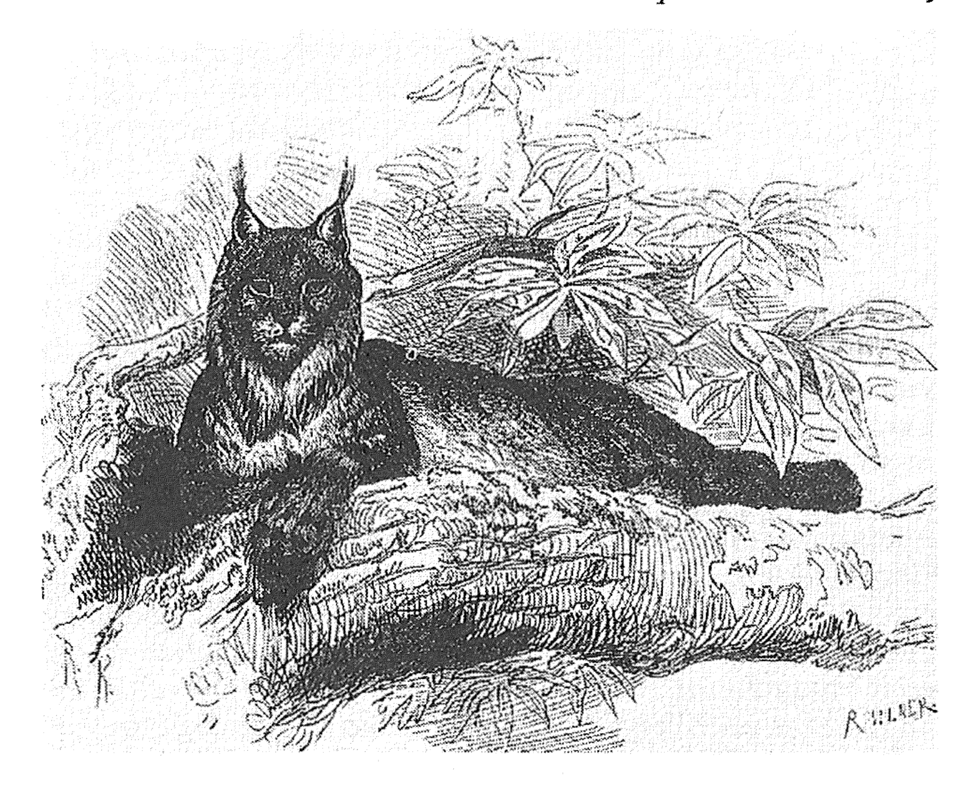


Fig. 3. *Le lynx du Canada (*Lynx canadensis*).*

résiduelle correspondant, semble-t-il, au jugement esthétique que les Indiens portent sur l'animal lui-même (les Kutenai appellent le lynx « Face courte[AK] »). Autre aspect de la même ambiguïté : des témoignages allant de la Californie du Sud jusqu'aux Athapaskan du Nord opposent la viande du lynx, généralement dépréciée, à sa fourrure tenue pour la plus précieuse de toutes[AL].

et croient que la peau du lynx ou du chat sauvage a de remarquables propriétés médicinales » (Swan, *The Northwest Coast*, p. 178). Cette croyance est-elle à l'origine sinon du mythe, au moins du nom donné au principal protagoniste, ou en résulte-t-elle ? On hésite à trancher (Pline, XXVIII, VIII, attribue des vertus sédatives à la cendre d'ongles de lynx). — Au sujet de l'expression équivoque de Swan : « *a wild cat or a lynx skin* », il convient de noter que deux espèces du genre lynx existent en Amérique du Nord : *Lynx canadensis* (en anglais plutôt *Lynx* ou *Wildcat*) et *Lynx rufus* (plutôt *Bobcat*) ; plutôt : car les informateurs semblent employer ces termes vernaculaires de façon assez vague. Compte tenu de l'habitat nettement plus méridional de *Lynx rufus* (de l'extrême sud du Canada jusqu'au Mexique), il paraît probable que le héros de nos mythes soit en règle générale *Lynx canadensis*.

CHAPITRE II

COYOTE PÈRE ET FILS

Un mythe centré sur le personnage de Lynx peut, on l'a vu, s'élargir pour faire une place à un autre personnage, Coyote, et relater leurs démêlés. La dualité des protagonistes ressort encore plus nettement chez les Thompson, au point que ces Indiens découpent parfois le mythe en deux histoires dites respectivement « de Lynx » et « du fils de Coyote ». Commençons par examiner le mythe entier dont je numéroterai les épisodes pour pouvoir ensuite les assigner plus facilement à l'une ou l'autre histoire, ici consolidées en un récit unique[1].

1. Dans un village, une jeune et jolie fille refusait tous les prétendants. Lasse de subir leurs assiduités, elle partit un jour avec sa sœur cadette se réfugier chez leur grand-mère Mouflonne-des-Montagnes (*Ovis canadensis*).

2. Après plusieurs jours de marche, elles passent près de la cabane de Coyote qui provoque un grand froid pour qu'elles viennent se réchauffer chez lui. Il leur sert à dîner ce qu'il prétend être de la graisse, en réalité son sperme desséché. L'aînée se méfie, jette dans le feu un peu de cette substance, constate qu'elle crépite et fume au lieu de s'enflammer ; elle refuse d'y goûter. Sa cadette se laisse tenter et tombe enceinte… Les sœurs se remettent en route, Coyote les devance et recourt quatre fois de suite à la même ruse. Au bout du compte la cadette est sur le point d'accoucher. Coyote annonce qu'il tuera l'enfant si c'est une fille, l'élèvera si c'est un garçon. L'aînée quitte sa sœur devenue la femme de Coyote et poursuit seule son chemin.

3. Avertie par ses pouvoirs magiques que la jeune fille n'est pas loin, sa grand-mère envoie Lièvre à sa rencontre avec quelques provisions. Lièvre se cache derrière un arbre tombé en travers du sentier et sur lequel la voyageuse trébuche. Embusqué au-dessous, Lièvre aperçoit sa vulve rouge et se gausse. Elle le frappe et lui troue le nez avec son bâton, donnant au museau de l'animal la forme qu'il a gardée depuis.

4. Dès que la fille est en vue, la grand-mère organise une

course entre les divers animaux (dont Lynx) qui peuplent le village ; le vainqueur l'aura pour épouse. Oiseau-Mouche va gagner quand la grand-mère le dépasse ; elle entraîne la jeune fille et l'enferme dans sa cabane.

5. Lynx, qui est ici jeune et beau (à la différence des versions déjà résumées), fait un trou dans la toiture au-dessus du lit de la fille. Il l'engrosse en crachant sur son nombril. Elle accouche d'un beau garçon dont nul ne sait qui est le père. On décide que tous les mâles du village présenteront leur arc et leurs flèches au bébé. Celui-ci ne s'intéresse même pas aux armes superbes que Coyote a confectionnées pour l'occasion. Lynx se tient à l'écart, on le pousse en avant, et bien que ses armes soient grossières, l'enfant les accepte et le reconnaît ainsi pour son père.

6. Furieux de leur échec, Coyote et les autres villageois se jettent sur Lynx, le défigurent et le piétinent. On l'abandonne avec la mère et l'enfant. Celle-ci soigne Lynx, guérit ses plaies sauf le visage qui reste laid et contracté*.

Avant de quitter le village, quelques habitants apitoyés avaient laissé sur place un peu de poisson sec. Plus tard le fils de Lynx, devenu grand chasseur comme son père, les en remerciera en les approvisionnant de graisse.

7. De son côté, la sœur cadette, femme de Coyote, donna naissance à quatre fils nommés collectivement « les Tsamû'xei » (sens inconnu)**. Seul le benjamin, qui tenait de son père des pouvoirs magiques, portait un nom distinctif dont le sens pourrait être « Pied-Fort » — car c'est lui qui, en frappant du pied des souches, faisait jaillir le feu çà et là pour que ses compagnons puissent se réchauffer.

8. L'aîné des quatre frères voulut un jour épouser la fille d'un redoutable sorcier nommé Cannibale. Sous prétexte de lui faire traverser la rivière, Cannibale, qui habitait sur l'autre rive, invita le jeune homme à sauter dans sa pirogue. Elle bascula, il se noya. Deux autres frères subirent le même sort. À son tour, le benjamin, aidé cette fois par son père, voulut tenter l'aventure. Tous deux réussirent à retomber au milieu de la pirogue sans la faire chavirer.

* « Bien fermée comme un poing », dit Jules Renard de la tête du chat. Je dois cette citation à Jean Dutourd un jour que nous parlions chats.

** Dans un autre groupe de mythes qui opposent Coyote à Antilope (*infra*, p. 1402), les enfants de Coyote ont un nom individuel, ceux d'Antilope n'en ont pas. *Cf.* sur ce point *L'Homme nu*, p. 356.

9. En s'entourant de glaçons, ils se protégèrent du brasier que Cannibale avait allumé pour qu'ils y périssent. Cannibale consentit alors au mariage ; mais, avec son ami et assistant Kwalum, il complota contre son gendre.

10. Grâce aux conseils de la Souris à queue courte, le jeune homme évita d'abord un incendie allumé par Kwalum, en ayant soin de se tenir au milieu d'un sentier. Il échappa ensuite à un arbre dont les flancs se refermaient sur lui pendant qu'il travaillait à le fendre, puis à un monstre aquatique mi-humain, mi-poisson (une quatrième épreuve manque, oubliée par le narrateur).

11. Le lendemain, Cannibale et Coyote se défièrent. Ils résistèrent tous deux au feu, à l'eau et au vent. Coyote triompha enfin en suscitant un grand froid qui congela Cannibale, sa fille, Kwalum et tous les habitants de leur village. Vengés, Coyote et son fils rentrèrent chez eux^.

★

Bien que les intrigues se confondent à deux reprises (les deux sœurs sont en butte aux entreprises de Coyote, et celui-ci figure en tête des ennemis de Lynx au village de la

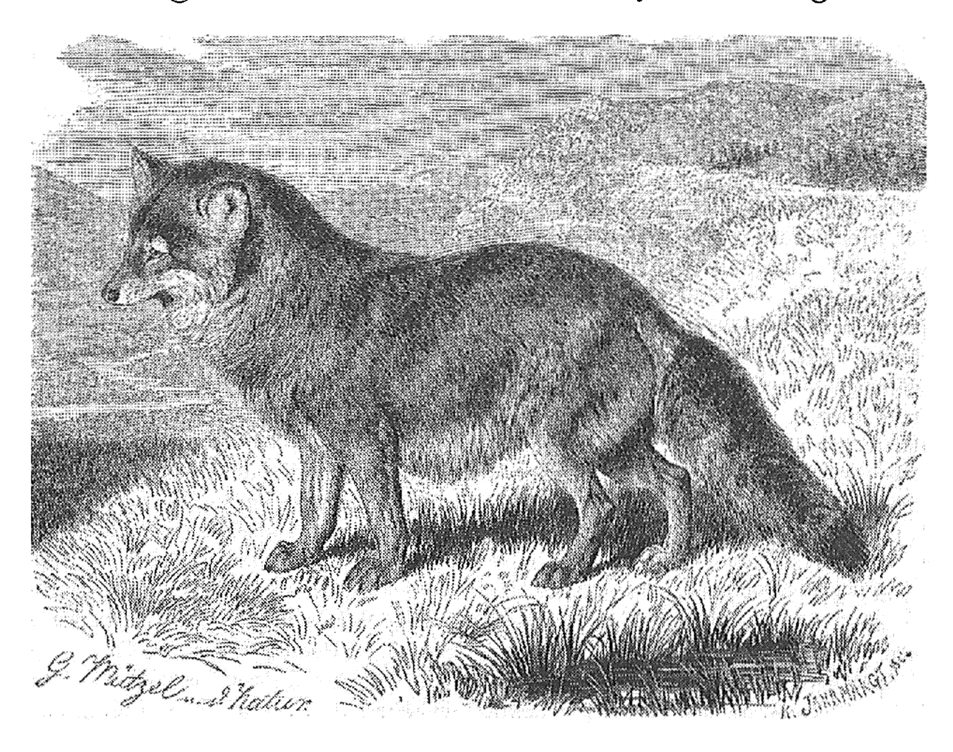


Fig. 4. *Le coyote (*Canis latrans*).*

Mouflonne), il est clair que les séquences numérotées 2, 7 à 11, et celles numérotées 3 à 6, forment des histoires séparées auxquelles la séquence 1 sert de commune entrée en matière. De ces deux histoires, celle consacrée aux aventures de Coyote est la plus développée. La différence des styles narratifs accentue ce déséquilibre. L'histoire de Lynx proprement dite se déroule librement. Exempte de contraintes formelles, elle a l'allure d'un petit roman. J'ai signalé ailleurs cette affinité de l'histoire de Lynx avec le genre romanesque et montré comment, en collationnant plusieurs versions, on voyait le mythe se transformer en légende, en récit pseudo-historique, puis en roman[B].

En revanche, l'histoire de Coyote met en œuvre des procédés narratifs caractéristiques des récits mythiques et plus généralement de la littérature orale. Elle offre ce que les musicologues appelleraient une carrure : mesure rendue perceptible à l'auditeur par la conscience d'une périodicité. Celle-ci se manifeste ici au moyen de formules stéréotypées. Ainsi les quadruplets qui se succèdent : quatre manœuvres identiques de Coyote pour ensorceler les héroïnes ; fils au nombre de quatre ; leurs quatre tentatives pour épouser la fille de Cannibale ; quatre moyens employés par celui-ci pour tuer son gendre ; quatre épreuves auxquelles se défient les adversaires et dont Coyote sortira vainqueur avec son fils... Une version fragmentaire du même mythe raconte que soupçonnant la grossesse de sa sœur, l'aînée l'incite à sauter quatre fois en l'air : elle accouche à la quatrième[C].

Dans la plupart des versions aussi, Coyote prononce une formule stéréotypée : « Si c'est une fille je la tue, si c'est un garçon je le garde » ; mais on verra plus loin que parfois il l'inverse. Cette formule pose des problèmes complexes, tant en ce qui concerne sa distribution géographique que sa signification dans les mythes des deux Amériques. On y viendra plus tard (*infra*, p. 1317 *sq.*).

Même par rapport aux versions de l'histoire de Lynx que j'ai appelées minimales, pour ce qui concerne ce personnage celle que je viens de résumer paraît sommaire. Plusieurs épisodes disparaissent, notamment ceux relatifs à l'étuve et au brouillard. Les événements censés se passer du côté de chez Lynx, si l'on peut dire, et qui manquent ici, seront restitués dans des versions beaucoup plus extensives du mythe dont on abordera l'étude au prochain chapitre. Si la présente version met l'accent sur Coyote (et sur le fils de celui-ci) c'est

parce qu'elle s'attache à souligner les connotations météorologiques non pas de Lynx, mais de Coyote, présenté comme le maître du froid : il s'entoure de glaçons pour survivre à la fournaise allumée par Cannibale ; il triomphe de ce même Cannibale par le froid intense qu'il est seul capable de supporter. Le fils de Coyote partage le même talent puisqu'en frappant du pied des souches il fait jaillir le feu non à des fins culinaires mais, précise le mythe, pour réchauffer ses compagnons[D]. Il s'agit donc moins de l'origine première du feu que de la production d'une chaleur réconfortante qui s'oppose au feu meurtrier suscité par Cannibale. Terrestres l'un et l'autre, ces deux feux sont en rapport de symétrie avec deux modes du feu céleste, car, selon d'autres mythes de la région, le soleil jadis excessif et destructeur (par excès ou par défaut) se laissa convaincre d'émettre désormais une chaleur modérée qui, sans les tuer, réchauffera les humains[E].

Deux versions attestent directement le lien. Voisins des Thompson au nord, les Shuswap s'en tiennent à l'histoire de Lynx *stricto sensu* : Coyote n'intervient pas dans l'intrigue. L'héroïne est une fille-Cerf (*Cervus canadensis*). Que ses parents rejettent tous les prétendants ou qu'elle-même soit rebelle au mariage (selon les versions), elle part chez sa grand-mère qui feint d'organiser une course au mariage et subtilise sa petite-fille à la faveur du brouillard ou de la nuit qu'elle fait tomber en plein midi. On croit, dit une version, que le Soleil a enlevé la demoiselle[F]. Ce détail figure dans une autre version thompson réduite à l'histoire de Lynx et dont l'héroïne appartient aussi à la famille des Cerfs[G]. Cette version provient des Thompson de l'amont, les plus proches des Shuswap ; il s'agit probablement de la même version transcrite par des enquêteurs différents (sur la substitution des Cerfs aux Mouflons, *cf. infra*, p. 1330).

Comme on le verra dans la suite de ce livre (*infra*, chap. XIII), c'est souvent en échange d'une épouse humaine que le Soleil accepte d'émettre désormais une chaleur bienfaisante. Au sein même de l'histoire de Lynx, le motif est déjà esquissé.

★

Les lecteurs de *L'Homme nu* se souviendront peut-être que les versions thompson du mythe dit « du dénicheur

d'oiseaux », dont je soulignais la richesse[H], ont aussi pour protagonistes Coyote et son fils. Mais, dans ce mythe, un conflit les oppose, tandis qu'ils sont ici solidaires : loin de vouloir s'approprier les femmes de son fils, Coyote l'aide à obtenir une épouse.

Or, dans cette région de l'Amérique et particulièrement chez les Thompson, le mythe du dénicheur s'achève sur un épisode long et complexe. Il explique pourquoi des peuples établis en aval des chutes et des cascades font du saumon la base de leur alimentation, à la différence des peuples de l'amont qui sont privés de saumons et doivent se nourrir de mouflons. Pour se venger de Coyote, son fils l'a fait tomber dans le fleuve. Coyote, emporté par le courant, découvre et libère les saumons emprisonnés à l'estuaire. Depuis lors ces poissons remontent les fleuves et les rivières. Coyote, qui guide leur premier voyage, aperçoit des jeunes filles au bain. Il les interpelle, leur offre des échines de saumon. Avec celles qui acceptent cette nourriture il copule à travers le fleuve grâce à son long pénis ; mais quand, plus loin, d'autres filles déclarent préférer la viande de mouflon, Coyote coupe le fleuve de chutes que les poissons ne pourront franchir, et il multiplie les mouflons[I].

Le mythe met donc en rapport la circulation des saumons et celle des femmes : seuls auront les saumons les peuples qui se prêtent aux unions exogames. Le mythe symétrique, sur les aventures de Coyote et de son fils, inverse cette proposition bien que de manière implicite. Car, dans ce dernier mythe, une fille rebelle au mariage (et qui continue de manifester cette disposition en refusant de consommer le sperme desséché de Coyote, lequel, dans le registre de l'aride, correspond au long pénis luxurieux) se réfugie chez sa grand-mère. Celle-ci est justement une Mouflonne qui, sous prétexte de marier sa petite-fille, emploie un subterfuge : une course entre des animaux d'espèces différentes, à laquelle elle feint de ne pas participer mais qu'elle est sûre de gagner afin de soustraire sa petite-fille à ces unions exogames, « car le Mouflon peut battre n'importe quel animal à la course sur un terrain accidenté[J] » ; type de relief qu'accompagnent aussi les chutes coupant les fleuves et les rivières, et qui empêche la remontée des saumons.

À l'appui de cette interprétation, on peut citer un mythe répandu dans toute la région depuis la basse vallée du Columbia au sud jusqu'à la haute vallée du Fraser au nord, et d'ouest

en est depuis la côte du Pacifique jusqu'au piémont des Rocheuses. J'ai discuté ailleurs ce mythe dit « Histoire de Saumon » et montré qu'il relève d'un vaste ensemble de mythes qu'on pourrait appeler écologiques, sur la répartition inégale des espèces animales en divers points du territoire[2]. Toutefois ces mythes procèdent à l'envers des précédents. Au lieu d'expliquer pourquoi on ne rencontre pas les saumons et les mouflons aux mêmes endroits, l'histoire de Saumon imagine les conditions auxquelles, en certaines périodes de l'année, les saumons et les loups (bêtes montagnardes comme les mouflons) peuvent se trouver réunis. Sous cette réserve, on observe entre l'histoire de Saumon et celle de Lynx un remarquable parallélisme. Ouvertement dans un cas, subrepticement dans l'autre, le héros en concurrence avec d'autres animaux obtient une épouse. Dans les deux cas les rivaux frustrés se vengent en molestant le vainqueur. Celui-ci se remettra de ses blessures ou y succombera, mais non sans avoir donné naissance à un fils (qui, dans l'histoire de Saumon, délivrera sa mère que les loups avaient ravie)[K].

D'autres aspects se dégageront quand on abordera des versions plus complexes. Pour le moment, je me bornerai à signaler l'existence, dans celles jusqu'à présent examinées, d'une combinatoire portant en apparence sur des détails, mais qui illustre bien le *modus operandi* de la pensée mythique.

En route vers le village de sa grand-mère, l'héroïne trébuche sur un arbre tombé en travers du sentier. Une variante fragmentaire déjà mentionnée (*supra*, p. 1284) remplace cet incident par un autre. Arrivée au village, l'héroïne s'assied inaperçue à une extrémité de la bille de bois que sa grand-mère s'occupe à fendre ; elle la fait basculer sous son poids et trahit ainsi sa présence. Plus tard dans le récit, les fils de Coyote veulent sauter dans une pirogue. Ils retombent sur un bout de l'embarcation (et non au milieu comme il aurait fallu), la font chavirer et se noient. Enfin, le dernier fils se protège d'un incendie de forêt en se tenant sur une piste déboisée devant laquelle le feu s'arrête faute de combustible (ou selon des versions kutenai[L], que le feu franchit sans s'arrêter).

Commençant par la fin, on part d'une opposition majeure entre l'absence d'arbres (le sentier incombustible) et leur présence (tous les autres cas). Présent, l'arbre est soit concave

(la pirogue qui bascule*), soit convexe. Convexe, l'arbre se matérialise sous deux formes entre lesquelles existe un rapport de corrélation et d'opposition : la bille de bois à l'extrémité de laquelle la fille s'assied et qu'elle fait basculer, et l'arbre tombé en travers du sentier qu'elle enjambe maladroitement et qui la fait trébucher (c'est alors elle qui bascule).

On irait davantage encore vers la clôture du système si l'on pouvait démontrer (mais ce ne sont là que des hypothèses) : 1. qu'un sentier incombustible est le contraire d'un four de terre car il s'agit dans un cas d'une terre qui brûle, dans l'autre d'une terre qui ne brûle pas ; 2. qu'un arbre tombé en travers d'un chemin est le contraire d'une pirogue traîtresse, comme tronc convexe faisant obstacle aux pas du voyageur ou tronc concave qui se dérobe sous ses pieds. Absent ou présent, convexe ou concave, placé en long ou en travers, etc., tous ces aspects de l'arbre entrent dans une combinatoire que les mythes exploitent méthodiquement.

CHAPITRE III

LES VOLEUSES DE DENTALES

On a vu comment l'histoire de Lynx réduite à ses contours essentiels vient s'insérer dans un récit plus complexe où Coyote, adversaire de Lynx, fait figure de personnage principal. On abordera maintenant un troisième état qui s'écarte des précédents de deux façons. D'abord il rétablit l'équilibre entre les protagonistes en réintégrant tout ce qui, « du côté de chez Lynx », manquait à l'intrigue dans le deuxième état. Ensuite et surtout, si le premier état s'emboîtait dans le deuxième, celui-ci s'emboîte à son tour dans le troisième, enrichi d'épisodes nouveaux. L'image des poupées russes qui s'encastrent les unes dans les autres illustre bien cette disposition.

* Une frontière entre aire de la pirogue monoxyle et aire de la pirogue d'écorce traverse obliquement la région dont proviennent nos mythes. Les Indiens Thompson connaissaient et utilisaient les deux types. De toute façon, une pirogue, même d'écorce, évoque l'image d'un arbre creux, bien qu'il s'agisse alors d'un arbre reconstitué.

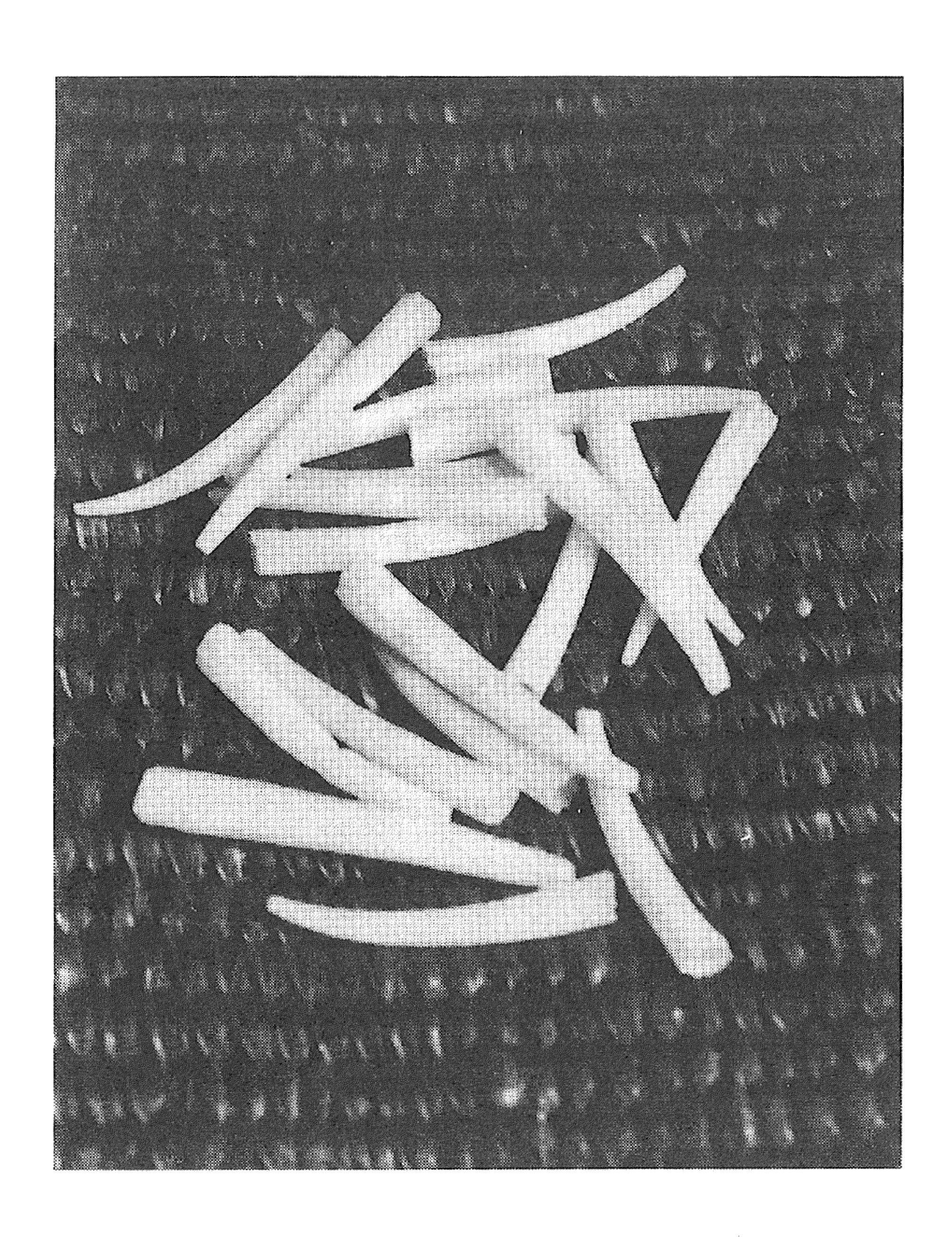


Fig. 5. *Coquillages de genre* Dentalium *(de même forme générale, mais d'une autre espèce que celle pêchée par les Indiens sur la côte du Pacifique).*



Fig. 6. *Mannequin revêtu des habits et du collier de dentales d'un chef thompson, recueillis en 1903.*

Convenons par commodité de désigner ce nouveau groupe d'un nom de code : « les voleuses de dentales ». Cette fois encore, c'est chez les Indiens Thompson qu'on trouve les formes les plus typiques.

Dans les montagnes, loin de toute habitation humaine, sans famille, vivaient jadis un homme et ses deux sœurs. C'était un grand chasseur ; il rapportait en abondance de la viande grasse et des peaux. Chaque jour il se baignait dans un ruisseau voisin et frictionnait son corps avec des rameaux de sapin. Les aiguilles tombées se changeaient en coquillages du genre *Dentalium* qu'il rapportait à ses sœurs, mais il leur interdisait de visiter sa baignade. Curieuse, la plus jeune y entraîna son aînée, et elles ramassèrent par poignées les coquillages qui gisaient au fond de l'eau. Leur frère irrité décida de se séparer d'elles. Il souleva la dalle du foyer qui dissimulait une ouverture et descendit dans le monde inférieur (une autre version situe la scène dans le monde supérieur, et c'est dans notre monde que descend le héros). Intriguées par la conduite du chien du chasseur, les femmes se penchèrent sur l'orifice d'où soufflait un grand vent. Elles aperçurent leur frère qui jouait à la balle avec les gens d'en bas. L'aînée des sœurs accabla l'autre de reproches ; elles pleurèrent à chaudes larmes qui, tombant par le trou, mouillèrent leur frère. Cela l'étonna car, aux temps mythiques, la pluie n'existait pas encore (*supra*, p. 1277). Il remonta pour consoler les jeunes filles ; elles demandèrent à le suivre. Il y consentit, mais trois fois de suite elles ne purent garder les yeux fermés pendant la descente, ce qui provoqua leur remontée. L'homme découragé leur conseilla d'aller plutôt chez leur tante Biche (l'anglais *elk* désigne en Amérique du Nord le cerf wapiti, *Cervus canadensis*). Et il leur recommanda de ne pas s'arrêter en chemin.

À partir de là et sauf pour de menus détails, nous rejoignons le mythe thompson, sujet principal du précédent chapitre : quatre arrêts successifs chez Coyote ; sœur cadette enceinte (« Si c'est une fille, dit Coyote, je l'élève ; mais si c'est un garçon je l'expose dans un arbre ») ; épisode du Lièvre ; arrivée chez la tante ; course au mariage à laquelle participent tous les quadrupèdes et les oiseaux, sauf Coyote, Lynx, Lièvre et un cervidé (*Odocoileus* ; espèce non précisée). La tante Biche les dépasse, entraîne sa nièce et l'enferme dans un panier suspendu au-dessus de son lit.

La suite est sans changement sauf que Lynx, soigné et

guéri par sa femme, chasse pour sa petite famille mais emprisonne tous les animaux sur une colline : « Puma, Loup, tous les meilleurs chasseurs [...] ne trouvaient plus de gibier. La famine régna. » Une séquence terminale, déjà rencontrée chez les Sanpoil (*supra*, p. 1279) et récupérée par cette version, relate la visite de Corbeau et le retour des villageois repentis que Lynx approvisionne copieusement en gibier : « Il donna la plus grosse part de viande et de graisse à ceux qui l'avaient bien traité naguère ; mais à Corbeau, Coyote et tous les autres il ne donna presque rien[A]. »

Les Thompson ont aussi quelques variantes dont on retiendra seulement les points saillants. Dans l'une, le héros encourage ses sœurs à venir le rejoindre dans le monde inférieur : « beau pays où ne tombe ni pluie, ni neige ; il n'y fait ni trop chaud ni trop froid ». Mais les femmes ont peur de descendre et le héros pris de pitié retourne auprès d'elles[B].

Une version très différente (mais *cf. infra*, p. 1436) relate qu'un héros nommé Tcîskíkik (probablement une mésange, *Parus* sp.) avait une sœur qui le suivait à la chasse et, malgré sa défense, se jetait sur le gibier à peine tué pour le manger. Furieux de cette conduite, il blessa la jeune fille qui prit la fuite et se changea en oiseau *kaqwā*, peut-être le pluvier doré (*Pluvialis* sp.). Le frère se lamente et, depuis, le chant de l'oiseau *tcîskíkik* semble dire : « Oh ! ma sœur cadette[C] ! »

Plus différente encore, une troisième version met en scène deux frères. L'un disparut un jour dans le joyeux monde chthonien des fourmis où l'on joue à la balle du matin au soir. L'autre frère parvint à le rejoindre par le trou du foyer. Ils vécurent réunis et heureux dans le monde des fourmis[D].

★

Les Okanagon, qui jouxtent les Thompson à l'est, commencent le récit de la même façon que leurs voisins, mais ils le poursuivent autrement.

Après que ses deux sœurs ont espionné le héros et volé ses coquillages (ici, pour orner leurs poupées), celui-ci, indigné, persuade ses parents d'abandonner les coupables (cette version comporte une famille au complet). Seul reste le chien qui gratte le sol près d'un rocher. Les jeunes filles le soulèvent, aperçoivent leurs parents dans le monde inférieur, elles pleurent et elles supplient ; la mère apitoyée demande à son fils d'aller les chercher. Il tente de redes-

cendre avec une fille sous chaque bras, mais elles ne peuvent garder les yeux fermés comme elles devraient, et il échoue à trois reprises. Il leur conseille alors d'aller vivre chez leur grand-mère et leur recommande de ne pas accepter la nourriture rancie qu'on pourrait leur offrir en chemin. Les filles se mettent en route, arrivent à une rivière, hèlent un passeur. Il prétend que sa pirogue est brisée et indique un gué en aval*. Elles parviennent à son campement où il leur sert un plat de graisse auquel goûte seule la cadette. « Si c'est un garçon, s'écrie aussitôt l'homme, épargnons-le ; mais si c'est une fille, noyons-la ! » Par ces mots l'aînée comprend que sa sœur est enceinte. Elle saute à quatre ou cinq reprises et ordonne à sa sœur de l'imiter en ayant soin de retomber exactement dans ses traces. Celle-ci les manque et accouche d'un garçon ; elle reste chez son séducteur avec l'enfant.

L'aînée poursuit son voyage, passe la nuit dans une hutte, y trouve de la graisse laissée par Lièvre, que Lynx avait envoyé à sa rencontre ; mais elle s'en tient à ses propres provisions. Lièvre, caché sous un arbre abattu, aperçoit le sexe de la fille quand elle enjambe le tronc ; il se moque de sa vulve blanche (et non pas rouge comme *supra*, p. 1284). La fille lui frappe le nez d'un coup de bâton à fouir.

Elle arrive chez sa grand-mère qui fend du bois, s'assied inaperçue sur la bille. La vieille découvre sa présence parce que ses coups de hache ne résonnent pas de la même façon. Elle dissimule et cloître sa petite-fille, mais le secret est vite percé : tous les jeunes hommes du village veulent l'épouser. Un jour que la grand-mère est absente, Lynx, le rusé, grimpe sur le toit et urine le long de la charpente. Une goutte tombe dans la bouche de la jeune fille endormie. Elle donne bientôt le jour à un garçon. D'esprit plus ouvert que ceux des autres versions, les villageois s'assemblent pour fêter l'événement. Le bébé passe de main en main. Hibou le vole, l'emporte et l'élève sans que personne s'y oppose, car Hibou était un puissant personnage que tout le monde craignait.

L'enfant grandit, devint un bon chasseur. On réussit un jour à l'aborder et à le convaincre de retourner chez les siens. Hibou se mit à sa recherche, mais les fuyards, qui avaient traversé une rivière sur un tronc tombé en travers,

* Son nom signifie Goéland ou peut-être Mouette. Le trait conviendrait mieux au Cincle qui tient le même rôle dans les versions kutenai et cœur-d'alêne, car cet oiseau est capable de marcher au fond de l'eau.

prièrent les vers de bois de le ronger. Le tronc se brisa, Hibou tomba à l'eau, les crabes se jetèrent sur lui et l'immobilisèrent. Il mourut noyé.

Les fuyards, tout joyeux, arrivent près d'un lac ; il fait très chaud. Le jeune homme — qui, ne l'oublions pas, eſt le fils de Lynx dont l'hiſtoire, ici racontée, fait pendant à celle du fils de Coyote — veut se baigner et s'éloigne du rivage malgré les avertissements de sa mère. On le rappelle, il fait la sourde oreille, s'enfonce sous l'eau et réapparaît transformé en oiseau plongeon (*Gavia* sp.)[E].

À l'eſt des Okanagon, les Kutenai, qui forment un isolat linguiſtique, ont des versions assez différentes. Je les résume.

Daim ordonnait à ses sœurs Daine et Faon* de jeter à l'eau les parties cartilagineuses du gibier qu'il rapportait : elles s'y changeaient en coquillages dentales. Un jour, les jeunes filles les volèrent. Leur frère et les autres habitants du village, irrités, décidèrent d'émigrer dans le monde inférieur sans permettre aux coupables de les suivre. Elles partirent donc à l'aventure, traversèrent une rivière montées sur des échasses, acceptèrent l'hospitalité de Cincle. Il rendit enceinte Faon, la cadette, en lui donnant du sang cuit à manger. Faon, à qui sa sœur avait ordonné de marcher dans ses traces, fit un faux pas et accoucha d'un fils. Daine le renvoya chez Cincle dont Faon enfonça la tête sous l'eau pour se venger.

Daine poursuit seule le voyage. Elle rencontre Lièvre qui refuse de la conduire chez sa grand-mère Grenouille tant qu'elle ne consent pas à l'appeler son époux. Grenouille cache sa petite-fille que Lynx engrosse subrepticement (une autre version dit comment : Lynx pique quatre de ses poils en terre là où va uriner la fille). Daine donne le jour à un garçon. On les abandonne tous les trois. Lynx rapporte beaucoup de gibier tandis que, dans leur nouveau séjour, les villageois sont en proie à la famine ; ils reviennent donc. On se passe l'enfant de main en main, Crapaud et Hibou l'enlèvent. Daine les poursuit, reprend son fils, se cache avec lui dans un arbre et lance contre les ravisseurs son chien qui eſt un ours grizzly. Plus tard Daine et Lynx ont un autre fils (une version leur attribue des jumeaux). Les deux garçons deviendront le soleil et la lune que, selon une version,

* Ces termes sont impropres. Je les emploie par commodité, faute de précision sur l'espèce du genre *Odocoileus*, lequel en comprend deux, l'une et l'autre plus petites que le cerf.

Corbeau et Coyote essayaient d'incarner mais — trop froid ou trop chaud, trop lent ou trop rapide — sans succès[F].

Avec les Cœur-d'Alêne, voisins méridionaux des Kutenai, nous réintégrons l'aire linguistique salish dont nous étions provisoirement sortis. Ces Indiens font de l'histoire de Lynx et de celle des voleuses de dentales deux récits séparés. Je ne reviendrai pas sur leurs versions du premier mythe déjà résumées (*supra*, p. 1278-1279), sauf pour rappeler que le motif du brouillard et de la famine résultante y fait place à celui de l'origine ou du retour du beau temps. Quant à la version cœur-d'alêne des voleuses de dentales, elle tient pour une part de celle des Kutenai (mode de production des coquillages), pour une autre de celle des Okanagon (transformation du héros en oiseau). La voici.

Le chef du village des Aigles exigeait de toutes les familles les os du gibier consommé. À ses deux filles (Aigles comme lui) il ordonnait de faire un trou dans la glace qui couvrait la rivière et d'y jeter les os sans regarder. Intriguée par un bruit « mu, mu, mu », l'une d'elles désobéit et vit au fond de l'eau les os transformés en dentales. Elle informa sa sœur. Toutes deux construisirent en secret une cabane dans la forêt où elles entassèrent les coquillages. Jour après jour, elles les enfilaient sur des cordelettes en fibre végétale dont une des sœurs, prétendant agir au nom de son père le chef, se faisait donner d'énormes quantités par chaque maison. Pris de soupçon, le père les épia. Quand il eut découvert leur manège, il convoqua toute la population : « Ce n'est pas pour mon bien, mais pour le vôtre, que je vous ai demandé de m'apporter les os. Et voici que mes propres enfants les ont volés. » Sur son ordre on déserta les coupables. Quand celles-ci revinrent le soir de leur retraite elles ne trouvèrent personne : toutes les habitations étaient détruites, le village abandonné. Elles partirent à l'aventure, arrivèrent au bord d'une rivière qui se séparait en deux bras, hélèrent un passeur (probablement un Cincle comme dans la version kutenai). Il prétendit n'avoir pas de pirogue et leur indiqua un gué.

Chez le passeur, on offre aux deux sœurs de la soupe de sang cuit. L'aînée feint d'en manger mais l'évacue par un dentale qu'elle s'est fixé au menton comme un petit entonnoir. Moins prudente, la cadette, le repas terminé, a du mal à suivre sa sœur. Elles se disputent et reviennent en arrière. Un passeur les invite à monter dans sa pirogue mais ne prend pas la peine d'accoster. L'aînée refuse de se mouiller,

bouscule le passeur ; il tombe à l'eau et se noie. Elle quitte alors sa sœur et part avec tous les coquillages qu'elles avaient emportés.

Elle rencontre Poule-d'eau et lui fait cadeau d'un dentale (d'où la forme du bec de cet oiseau). Poule-d'eau prévient la troupe avec qui elle voyage qu'une étrangère n'est pas loin. Le chef promet la fille à qui voudra. Poule-d'eau manœuvre pour que l'élu soit, malgré sa timidité, son petit-fils Pic-à-tête-rouge. La fille donne naissance à un garçon que tout le monde cajole. Les Quatre-Sœurs-Cannibales en profitent pour l'enlever.

Munie d'une provision de dentales, la jeune mère part à la recherche de son fils. La Sturnelle la renseigne et reçoit en récompense le collier d'Oiseau-Bleu. L'enfant est devenu adulte et grand chasseur. Sa mère le surprend au bain de vapeur, se fait reconnaître, le persuade de quitter ses ravisseuses. Les Sœurs-Cannibales ont coutume d'encercler le gibier et de se rendre invisibles en s'enveloppant de fumée. Le héros les trompe en laissant un mannequin à sa place, et il s'enfuit avec sa mère.

Ensemble ils franchissent une rivière sur la ceinture dénouée de la femme. Invitées à faire de même, les Cannibales se noient quand elle retire prestement cette passerelle. Les quatre sœurs sont changées en sternes : « Non plus des cannibales, proclame la femme, mais des oiseaux qui vivent au bord de l'eau. À l'approche de l'homme, vous ne vous envolerez pas. » Comme elle a soif, elle envoie son fils puiser de l'eau ; il traîne et s'amuse au bain. Sa mère impatientée décide de se séparer de lui : « Tu seras grèbe [anglais *Hell-diver* : en Amérique du Nord nom populaire de tous les grèbes, plus spécialement le grèbe cornu (*Podiceps auritus*) et le grèbe à bec bigarré (*Podilymbus podiceps*), ce dernier moins répandu dans l'intérieur de la Colombie britannique ; il s'agit donc probablement de l'autre. Les deux espèces passent l'été dans les lacs et les marais, et



Fig. 7. *Le grèbe cornu (*Podiceps auritus*).*

hivernent sur la côte] ; je serai Merle (*Turdus migratorius*). Tu aimes trop l'eau pour que nous vivions ensemble. Quand le vent souffle tu voleras et crieras *yaxa yaxa* [le cri du grèbe est signe de vent]. Quant à moi, je serai un fantôme. Je percherai sur un arbre près des maisons et pousserai mon cri quand quelqu'un mourra. Puisque tu aimes tant l'eau, tu vivras dans l'eau. Je vivrai, moi, dans la broussaille[G]. »

★

Voilà, livrés en vrac, un gros paquet de mythes dont l'accumulation a pu paraître fastidieuse. Mais comment faire autrement ? Ils forment la substance de ce livre. Le lecteur pensera, non sans raison, qu'il est grand temps d'en prendre une vue d'ensemble et de justifier l'attention que nous leur avons prêtée.

Ils ont permis de voir de quelle façon l'histoire de Lynx, sous sa forme réduite, prend progressivement place dans une plus vaste intrigue dont les personnages initiaux sont deux sœurs qui deviendront l'une l'épouse de Coyote et l'autre celle de Lynx. L'histoire peut s'arrêter là, ou bien elle continue par le récit des aventures soit du fils de Coyote, soit du fils de Lynx (parfois dédoublé en jumeaux) ou encore de tous les deux.

Toutefois cet ensemble n'apparaît homogène que si on le regarde de haut. Vu de près et dans le détail, on y discerne une première ligne de clivage. Dans un groupe de mythes, les deux sœurs (ou plus exactement l'aînée : la cadette suit) sont des filles farouches, rebelles au mariage. Dans un autre groupe les deux sœurs (ou plus exactement la cadette : l'aînée suit) sont indiscrètes : elles épient leur frère pendant que celui-ci, loin de tous les regards, surtout ceux des femmes, s'impose les épreuves initiatiques au terme desquelles il acquerra son ou ses esprits gardiens. Car c'est bien ainsi que l'ethnographie des peuples de langue et de culture salish nous engage à comprendre l'épisode du bain suivi de frictions avec des rameaux de sapin. En ce sens on peut dire que la conduite des deux sœurs frôle l'inceste*. La perte des

* Cela serait plus net encore si l'on pouvait généraliser des observations provenant des pourtours de l'aire salish. Chez les Carrier au nord et les Hupa au sud, membres les uns et les autres de la famille athapaskan, les dentales étaient portés par les hommes, la nacre d'haliotis par les femmes. Opposition aussi attestée chez les Salish, mais seulement pour les pendants d'oreilles (l'op-

dentales en résulte. Rappelons que les Salish de l'intérieur ignoraient l'origine véritable de ces coquillages univalves, longs d'environ trois à six centimètres et qui ressemblent à des défenses d'éléphant en miniature. Ils se les procuraient auprès des Chilcotin qui les tenaient eux-mêmes des peuples de la côte[H1]. On ne pêchait les dentales qu'à partir du Puget Sound et plus au nord. Mais ils étaient en forte demande vers le sud jusqu'en Californie où ils faisaient l'objet des mêmes croyances, malgré une différence essentielle : les Salish de l'intérieur voyaient dans les dentales de précieux joyaux, tandis que les tribus californiennes les recherchaient surtout comme monnaie qu'on thésaurisait et qui jouait un rôle de premier plan dans les luttes de prestige et les échanges économiques ou sociaux*. Pourtant, on ne pourrait imaginer de meilleure glose aux mythes thompson que ce témoignage concernant les Yurok de la Californie, à quelque mille kilomètres au sud : « Quand il [l'Indien Yurok] va près d'un cours d'eau, il regarde fixement au fond, et peut-être apercevra-t-il à la fin un coquillage aussi gros qu'un saumon, portant des ouïes qui remuent comme celles des poissons. On recommandait aux jeunes hommes de se livrer à cet exercice dix jours de suite, de jeûner en même temps, de s'imposer les plus dures épreuves physiques, et de concentrer leur esprit sans se laisser distraire en communiquant avec qui que ce soit, en particulier avec les femmes. C'est ainsi qu'ils deviendraient riches dans leur âge mûr [...]. Les Yurok étaient intimement convaincus de l'existence d'une relation antithétique, intrinsèque, entre la richesse en coquillages dentales et l'union des sexes[J]. »

C'est bien aussi par le rapprochement des sexes (fût-ce à distance, mais aggravé du fait qu'il a lieu entre frère et sœur et dans une conjoncture qui le rend au plus haut point sacrilège) que les versions thompson, cœur-d'alêne, kutenai du mythe des voleuses de dentales expliquent pourquoi les Indiens furent dépossédés de ces précieux coquillages, ou tout au moins pourquoi leur production s'est tarie.

position s'inverse pour les barrettes nasales). Dans tous les cas par conséquent, la polarité sexuelle des coquillages servant à la parure apparaît fortement marquée (*cf.* Morice, p. 725-726 ; Goddard, p. 19-20 ; Hill-Tout *6*, p. 86-87).

* Cette passion pour les dentales n'était pas propre à une région du Nouveau Monde. On a trouvé en Bulgarie, au bord de la mer Noire, dans la nécropole de Varna qui remonte au Ve millénaire, des trésors de 1 400, 2 200, 2 100, 4 500 dentales respectivement[1].



Fig. 8. *Indienne Nisqually (région du Puget Sound) portant une riche parure de dentales, photographiée en 1868 à côté de l'enfant blanc, confié à sa garde.*

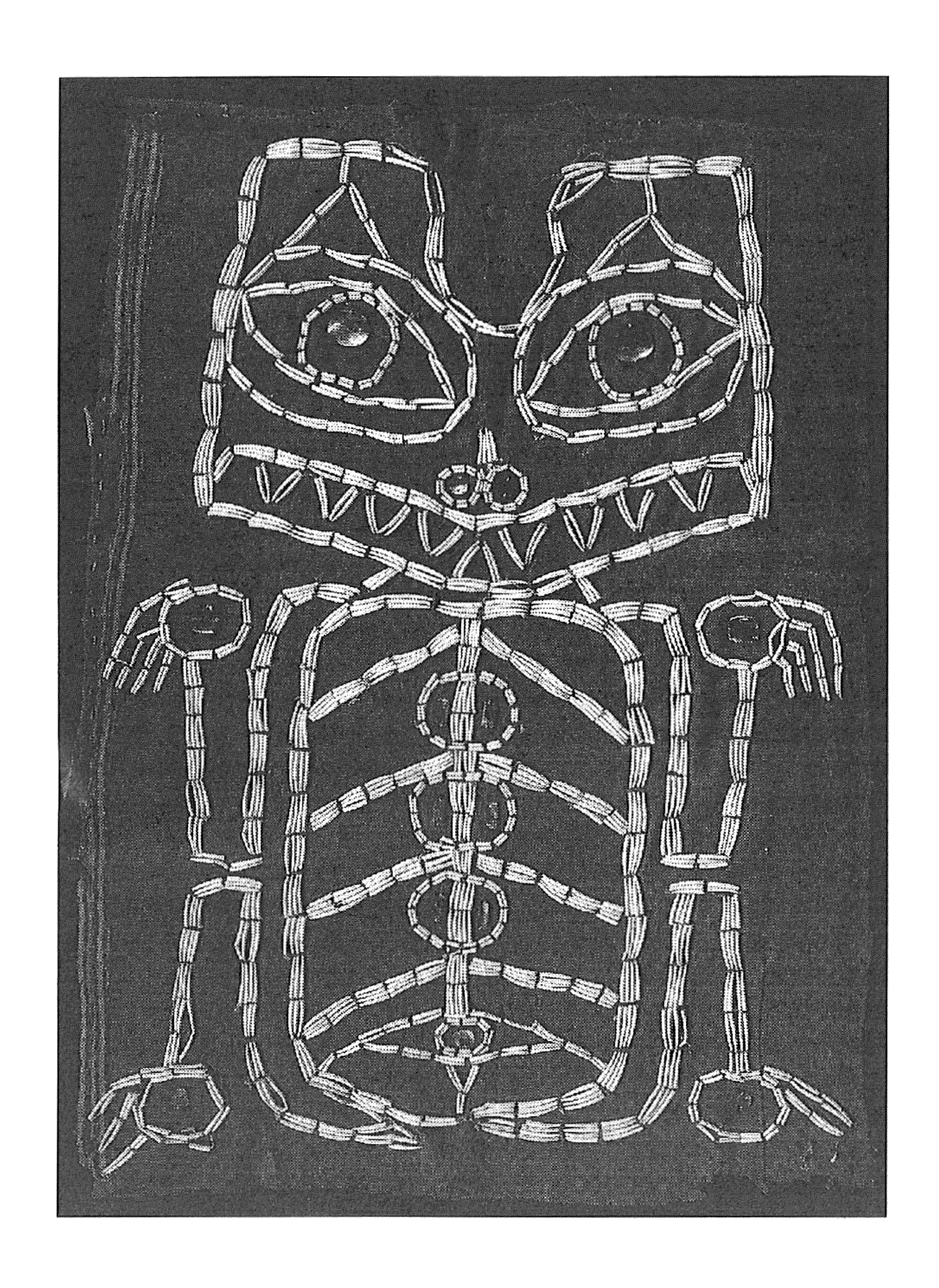
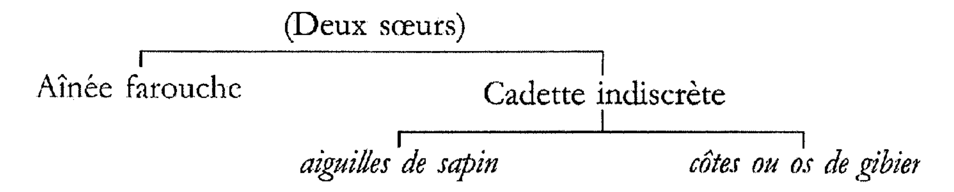


Fig. 9. *Chemise sans manches des Indiens Haida en tissu commercial, brodée principalement de coquillages dentales et représentant un ours, acquise en 1979.*

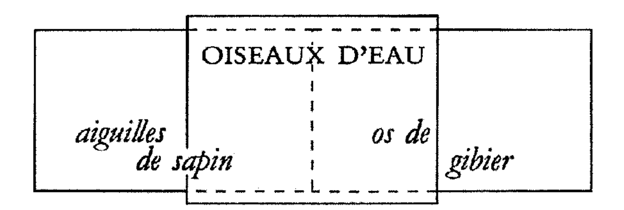
Les choses ne sont toutefois pas si simples car, à l'est des Thompson, plus loin dans l'intérieur par conséquent, les Cœur-d'Alêne et les Kutenai remplacent un interdit par un autre : les familles ne peuvent jeter certains reliefs (parties cartilagineuses des côtes ou, plus vaguement, os du gibier) mais doivent les remettre au chef. Pourtant les mythes en question ne font pas de la chasse une activité rituelle, à la différence des exercices initiatiques dont parlent les autres versions. De la confrontation des diverses versions il semble donc qu'une triple opposition se dégage :



La dernière soulève un problème que je ne suis pas en mesure de résoudre dans l'état présent du dossier. Les os de gibier inverseraient-ils les dentales qui sont des « os » contenant de la viande (trop peu pour la consommation humaine, mais il y a des êtres mythiques à la bouche minuscule qui s'en nourrissent, *cf. La Potière jalouse*, p. 1142) tandis que le gibier est de la viande contenant des os ? Rien dans les mythes n'étaye cette hypothèse qui laisserait d'ailleurs les cartilages inexpliqués. Ou faut-il regarder du côté de l'histoire ? La formule à côtes ou os de gibier pourrait provenir des Kutenai. On serait tenté de l'admettre puisque les Cœur-d'Alêne, voisins des Kutenai, sont les seuls parmi les Salish à l'avoir adoptée. Le problème n'en serait pas résolu pour autant car les Kutenai constituent par eux-mêmes une énigme. Ils forment un groupe linguistique isolé, pris en étau entre les deux grandes familles salish à l'ouest, algonkin à l'est. Peut-être habitaient-ils naguère à l'est des Rocheuses auprès des Blackfoot (peuple algonkin par la langue, des Plaines par la culture) avec lesquels ils entretenaient encore au XIXe siècle des relations tantôt hostiles, tantôt matrimoniales et commerciales. Cela étant, pourrait-on percevoir, dans la formule à côtes ou os de gibier, comme un écho lointain de croyances attestées chez des peuples algonkin des rives de l'Atlantique, selon lesquelles les coquillages servant à la fabrication des perles dites *wampum* seraient carnivores et même anthropophages[2] ? L'hypothèse paraît d'autant plus

séduisante qu'on relève la même croyance dans le nord de la Californie, au sujet cette fois des dentales, chez les Yurok dont la langue, comme celle de leurs voisins wiyot, paraît appartenir à la famille algonkin[K]. À quoi on peut ajouter que seules les versions à os de gibier qualifient de cannibales le ou les ravisseurs du héros.

En plus de ce problème, un autre se pose au sujet des oiseaux aquatiques qui semblent faire une irruption concertée dans plusieurs versions du mythe. Un personnage nommé Mouette ou Goéland, ou Cincle, remplace Coyote dans les versions okanagon, cœur-d'alêne, kutenai. Chez les Okanagon et les Cœur-d'Alêne, le fils de Lynx subit une métamorphose en plongeon ou en grèbe ; selon les Cœur-d'Alêne ses ravisseuses deviennent des sternes. Un groupe de versions « à oiseaux aquatiques » recoupe donc les groupes « à aiguilles de sapin » et « à os de gibier » sans coïncider avec aucun d'eux :



Dans la partie la plus à gauche du schéma, c'est-à-dire chez les Thompson, le mythe enchaîne sur les aventures du fils de Coyote (qui est un grand sorcier) et laisse seulement entendre que le fils de Lynx devient pour sa part un grand chasseur. À l'extrême droite, c'est-à-dire chez les Kutenai, le fils ou plutôt les fils jumeaux de Lynx deviennent le soleil et la lune. Mais aussi bien chez les Okanagon (aiguilles de sapin + oiseaux d'eau) que chez les Cœur-d'Alêne (os de gibier + oiseaux d'eau) et chez les Kutenai, la transformation du fils de Lynx en Plongeon ou en Grèbe, ou celle de ses fils en corps célestes, survient à la suite et en conséquence du rapt de l'enfant par un Hibou (Okanagon), un Crapaud et un Hibou (Kutenai), Quatre-Sœurs-Cannibales (Cœur-d'Alêne) ; d'où une nouvelle ligne de clivage qui traverse les mythes. Je traiterai du motif de l'enfant ravi plus tard (*infra*, chap. VII et VIII) et le laisserai provisoirement de côté.

CHAPITRE IV

UN MYTHE À REMONTER LE TEMPS[1]

La famille de mythes que j'ai regroupés sous les deux rubriques « Histoire de Lynx » et « Les voleuses de dentales » — celle-ci englobant celle-là — illustre, dans le nord-ouest de l'Amérique septentrionale, un ensemble mythique qui s'étend aux deux hémisphères et dont, on le sait depuis longtemps, des formes étonnamment proches les unes des autres existent en Amérique du Nord, au Brésil et au Pérou. Certaines versions furent recueillies au XVI[e] et au XVII[e] siècle, d'autres au XIX[e] et même au XX[e]. Malgré ces écarts, le mythe reste aisément identifiable, et il est frappant de constater combien peu ces écarts de temps et d'espace l'ont affecté[2].

Pour le montrer, je ferai appel à une version qui est aussi le premier mythe des Indiens du Brésil dont l'Europe ait eu connaissance, puisque Thevet l'a recueilli en 1555 chez les Tupinamba de la région de Rio de Janeiro et l'a publié en 1575. On doit à Alfred Métraux une réédition commentée de ce mythe accompagnée de variantes tirées d'un manuscrit inédit[A]. De cette véritable Genèse amérindienne, les motifs qui nous ont occupé jusqu'à présent ne forment qu'un épisode, ou plus exactement une séquence placée au milieu du récit. On verra cependant que cette séquence s'articule sur celles qui la précèdent ou qui la suivent, de sorte que le récit forme un tout même si Thevet reconnaît n'avoir retenu que certains incidents et omis d'autres qui lui furent pourtant racontés.

Je ne crois donc pas que Thevet « a soudé en un seul différents mythes et même différentes versions du même mythe[B] ». Tout mythe a une structure qui commande l'attention et retentit sur la mémoire de l'auditeur. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les mythes peuvent se transmettre par la tradition orale. Ce qui vaut pour l'auditeur indigène et le rendra capable de répéter le mythe vaut, sans doute dans une moindre mesure, pour un auditeur aussi mal préparé que pouvait l'être au XVI[e] siècle un moine cordelier français : Thevet n'a pas choisi d'entendre et de retenir n'importe

quoi. Ce sont plutôt les mythes recueillis au XIXe et au XXe siècle en quoi l'on peut souvent reconnaître les débris d'une mythologie plus cohérente, encore attestée çà et là (ainsi celle recueillie de notre temps par Nimuendaju chez les Apapocuva et par Cadogan chez les Guarani, deux peuples proches parents des anciens Tupinamba[3]).

Or donc, raconte Thevet, aux premiers temps du monde le dieu Monan, dont le nom signifie « l'Ancien », vivait parmi les humains et leur prodiguait ses bienfaits. Mais les humains se montrèrent ingrats et le dieu les fit périr par un feu d'origine céleste. Il modela aussi le relief car, de ce temps-là, la terre était unie et plate ; ni la mer, ni la pluie n'existaient. Un seul homme fut sauvé, que Monan transporta au ciel. Cédant aux supplications du rescapé, le dieu noya la conflagration sous une pluie diluvienne, origine de la mer et du réseau hydrographique. Monan créa une femme à l'intention de l'homme pour que le couple se reproduise. Ainsi naquirent une deuxième race et surtout le démiurge Maire-Monan, « Ancien Transformateur », maître de tous les arts, et dont les Blancs — supérieurs aux Indiens par la culture — sont « les vrais enfants ». C'est Maire-Monan qui conféra à tous les êtres vivants leur aspect actuel et leurs caractères distinctifs*.

Rebelles à leur transformation, les contemporains de Maire-Monan le supprimèrent en le brûlant sur un bûcher. Il monta au ciel et devint l'orage, non sans laisser sur terre des descendants. L'un d'eux, Sommay (= Sumé), eut deux fils nommés Tamendonaré et Aricouté. L'un était d'humeur pacifique, l'autre manifestait un tempérament agressif. Un conflit entre les deux frères eut pour conséquence un déluge, celui-ci d'origine terrestre. Les deux frères et leurs épouses se réfugièrent au sommet d'une montagne ; tous les autres humains et tous les animaux périrent. D'un frère et de sa femme descendent les Tupinamba, de l'autre couple leurs ennemis héréditaires. Chaque frère put rallumer son foyer

* Le texte peu explicite de Thevet laisse entendre qu'aux temps mythiques les humains et les animaux formaient une seule famille ; le rôle du Transformateur consista à introduire dans cet ensemble confus des différences génériques. J'ai montré ailleurs que cette geste sud-américaine du Transformateur (dont tous les êtres rencontrés au cours de ses pérégrinations veulent la mort parce qu'ils refusent d'être changés par lui en cervidé, en singe, en tapir, en telle ou telle sorte d'arbre ou de plante) se retrouve avec tous ses détails dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord, notamment chez les Chinook et les Salish[C].

grâce au feu que Monan avait eu soin de placer entre les épaules du Paresseux (*Bradypus tridactylus*, appelé « Paresseux à scapulaire » au Brésil en raison de la tache jaune qu'il porte entre les épaules[D]).

Tout cela paraît sans rapport avec les mythes nord-américains auxquels étaient consacrés nos précédents chapitres. On apercevra bientôt le lien. Voici d'ailleurs ce qui y ramène.

Au village vivait un certain Maire-Pochy, « familier du grand Monan » bien qu'il eût l'état de serviteur ou même d'esclave. Il était laid et défiguré, mais possédait des pouvoirs magiques. Un jour qu'il rapportait un poisson, la fille de son maître voulut y goûter ; elle se sentit aussitôt grosse, accoucha vite d'un beau garçon. On assembla tous les hommes du village pour connaître celui dont l'enfant accepterait l'arc et les flèches, le désignant ainsi pour son père : ce fut Maire-Pochy. « On grommela contre lui » et on l'abandonna avec femme et enfant. Mais « le lieu où se tenait ce Maire abondait en toutes choses, et où les autres habitaient, était stérile, et sans nul fruit, tellement que les pauvres gens mouraient de male faim ».

Pris de pitié, Maire les fit ravitailler par sa femme et il les invita à lui rendre visite. Les jardins fertiles de leur hôte leur inspirèrent une telle convoitise qu'ils les pillèrent ; Maire les transforma incontinent en animaux divers. Cet incident le dégoûta définitivement de sa belle-famille, et même de sa femme : « Il dépouilla son orde et laide figure, devenant le plus beau de tous les humains, et s'en alla au ciel pour y vivre à son aise. »

Le fils de Maire-Pochy, aussi nommé Maire, et qui, comme son père, était un grand sorcier, voulut l'accompagner au ciel. Il se changea pour un temps en rocher séparant la mer et la terre afin d'empêcher qu'on le suive*. Puis il reprit forme humaine et resta parmi les Indiens. Entre autres merveilles, il confectionna un diadème de flammes qu'un compagnon trop pressé lui arracha pour l'essayer : l'imprudent prit feu, se jeta à l'eau et fut transformé en râle, petit échassier aux pattes et bec rouges. Finalement ce Maire alla trouver son père

* Dans la version péruvienne, datant elle aussi du XVIe siècle et recueillie dans la province de Huarochiri, c'est une femme — dont la place correspond à celle de la mère de Maire dans la version tupinamba — qui, dégoûtée de son mari (comme Maire-Pochy de la femme elle-même), se changea avec sa fille en rocher au fond de la mer[E]. Sur le rôle de « semi-conducteur » du rocher au milieu de l'eau, *cf. L'Homme nu*, p. 388, 398-400.

(que Thevet appelle ici Caroubsouz ; comparer lingua geral *coaracy* ; guarani *quaraçi*, *kuaraby*, « soleil » ; tembé-tenetehara *ko'ar-apo-bar*, « créateur du monde ») ; il laissa sur terre un fils nommé Maire-Ata qui épousa une payse. Celle-ci, d'humeur vagabonde, eut envie de voir du pays bien qu'elle fût enceinte. Son enfant au giron conversait avec elle et lui indiquait le chemin ; mais comme elle refusait de lui cueillir certains « petits légumes » dont il avait envie, il se tut : la femme se perdit, arriva chez Sarigue qui l'invita chez lui et, profitant de son sommeil, l'engrossa d'un autre fils, « lequel tint au ventre compagnie au premier ».

J'abrège la fin du mythe qui a de nombreux parallèles dans les deux hémisphères, mais qui est pour nous d'intérêt moins direct. La femme quitte Sarigue, se fourvoie chez des Indiens féroces qui la tuent et qui, avant de la manger, jettent les enfants extraits de son ventre aux ordures. Une femme les trouve et les élève. Ils vengeront leur mère en noyant les meurtriers qui deviennent les bêtes fauves d'aujourd'hui. Après quoi ils se mettent en quête de Maire-Ata qu'ils croient être leur père à tous deux. Celui-ci, pour les reconnaître, leur impose des épreuves au cours desquelles le fils de Sarigue se révèle vulnérable, le fils de Maire-Ata invulnérable, capable même de ressusciter son frère chaque fois que meurt celui-ci[F]. Des versions recueillies de nos jours au Paraguay, et tant dans le sud que dans le nord-est du Brésil, témoignent de l'extraordinaire stabilité du mythe. Les groupes de langue tupi l'ont conservé intact depuis des siècles, et les distances qui les séparent ne l'ont pas davantage affecté[G]. Il a même passé chez des peuples différents des Tupi par la langue et la culture. Ainsi l'épisode du diadème de feu se retrouve tel quel chez les Gê (*Le Cru et le Cuit*, p. 297-298. Sur les Gê, *cf. infra*, chap. V et p. 1467-1471).

★

On l'a depuis longtemps remarqué : l'histoire de Maire-Pochy préfigure très exactement des mythes recueillis trois ou quatre siècles plus tard en Amérique du Nord, à des milliers de kilomètres du Brésil méridional. Les versions salish de l'histoire de Lynx en offrent un saisissant exemple : tout y est. « Laid et défiguré » (dit Thevet) au début ou au cours de l'intrigue, le héros se transforme en beau jeune homme au milieu ou à la fin de celle-ci. L'épreuve de reconnaissance

du père recourt au même procédé : chaque homme offre à l'enfant son arc et ses flèches. Les concurrents défaits abandonnent le héros, sa femme et son fils. Mal leur en prend, car ils sont vite en proie à la famine tandis que leurs victimes vivent dans l'abondance. Le héros apitoyé les accueille et les nourrit, mais sans oublier ses griefs : il change ses persécuteurs (ou certains d'entre eux) en animaux, ou bien, selon quelques versions nord-américaines, il réduit Coyote et Corbeau à la condition de charognards[H].

Non moins probant apparaît l'épisode du mythe tupinamba où Sarigue, bête puante (tenant lieu du Coyote des versions nord-américaines), séduit une femme qui a perdu son chemin. En guise de repas Coyote lui sert son sperme desséché. Une version sud-américaine provenant du Chaco emploie le même subterfuge : le Décepteur, qui est ici un oiseau, dépose sur le chemin de la femme son sperme si desséché qu'elle le prend pour du sel, le ramasse et le lèche. Cette version comporte aussi l'épreuve de reconnaissance du père par présentation des arcs et des flèches[I].

Dans des versions nord-américaines, les fils de Lynx, jumeaux, deviennent le soleil et la lune. Fils unique, il se transforme en oiseau aquatique. Dans la version tupinamba, le fils de Maire-Pochy, congru au fils de Lynx, devient le soleil tandis qu'un de ses compagnons est changé en oiseau aquatique*. Toutes les versions sud-américaines mettent d'ailleurs les jumeaux en intime rapport avec les deux astres. Les Guarayu de Bolivie[K] s'expriment là-dessus presque dans les mêmes termes que les Kutenai, habitants des Rocheuses septentrionales (*supra*, p. 1297). Ces versions, comme celle des Tupinamba, concernent moins l'origine du soleil et de la lune que leur gouverne : qu'il s'agisse, comme dans les versions nord-américaines, d'instaurer leur alternance régulière ou, pour le mythe tupinamba, d'éloigner le soleil à une distance convenable afin qu'il ne consume pas les Indiens, comme il advint au compagnon trop impatient du fils de Maire-Pochy. Celui-ci existe toujours sous son nom (Mbae-

* Aujourd'hui encore les Mbya-Guarani du Paraguay connaissent une version du mythe où un démon, victime du même sort que le compagnon de Maire, est réduit en cendres, sauf un morceau de son intestin qui devient la Perdrix *tataupa*, maîtresse du feu (*Crypturus tataupa* — oiseau différent de la Perdrix de l'Ancien Monde — a le bec rouge vif et les pattes d'un rouge clair[J]). Le dictionnaire guarani-espagnol de Montoya (1640) donne : Tataupa « fogon » ; c'est-à-dire âtre, foyer.

Pochy) chez les Mbya-Guarani du Paraguay. Ils lui assignent pour fonction de punir les couples qui ont offensé les dieux. Comment ? En leur faisant procréer des jumeaux…

Entre les versions nord-américaines et celles recueillies depuis le XVIe siècle en Amérique du Sud, il y a certes une différence : les premières mettent en scène deux sœurs engrossées l'une par Coyote, l'autre par Lynx. Chacune donne naissance à un garçon ; les deux enfants sont donc des cousins parallèles. Les autres, ainsi le mythe tupinamba, font engrosser par Sarigue une femme déjà enceinte de son mari, et les deux enfants naîtront jumeaux :

Pourtant ces enfants ne sont pas proprement des jumeaux puisque engendrés par des pères différents. Notons toutefois que la mythologie nord-américaine conçoit entre les deux pères un rapport qui tient un peu de la gémellité. Peut-être pareils à l'origine — jumeaux sous l'angle anatomique — ils décidèrent de se différencier : Lynx allongea le museau et les pattes de Coyote, Coyote enfonça le museau et raccourcit la queue de Lynx[1]. On rencontre le motif un peu partout en Amérique du Nord ; son aire de dispersion s'étend au moins depuis les Shuswap dans le nord de la Colombie britannique jusqu'aux Pueblo de l'Arizona et du Nouveau Mexique (*infra*, p. 1462-1463). Il est clair que Lynx et Coyote en Amérique du Nord, Maire et Sarigue en Amérique du Sud, remplissent des fonctions complémentaires mais opposées. L'un dissocie les aspects positifs et négatifs du réel et les place dans des catégories séparées. L'autre agit en sens contraire : il réunit le bon et le mauvais. Le démiurge a changé les créatures animées et inanimées, de ce qu'elles étaient au temps des mythes, en ce qu'elles seront désormais. Le Décepteur s'obstine à imiter les créatures comme elles étaient encore aux temps mythiques, mais ne pourront pas demeurer. Il fait comme si des privilèges, des exceptions ou des anomalies pouvaient devenir la règle, alors que le démiurge a pour rôle de mettre un terme aux singularités, et de promulguer les règles universellement applicables à chaque espèce et à chaque catégorie. Ainsi s'explique l'importance métaphysique que les mythes donnent au Décepteur ; car il est tou-

jours dans son rôle, soit qu'il extraie le moins bon du meilleur, soit qu'il y introduise le pire (*cf. Le Cru et le Cuit*, p. 180 et 298 n. 1 ; *Du miel aux cendres*, p. 68-69 ; *L'Homme nu*, p. 343*).

Alfred Métraux, qui s'est beaucoup intéressé à l'histoire de Maire-Pochy dont il a dressé la carte de distribution en Amérique du Sud, la croit d'origine péruvienne. Ehrenreich le croyait aussi[M4]. En effet on connaît des versions très voisines recueillies au XVIe siècle par des missionnaires espagnols dans les provinces de Huamachuco et de Huarochiri[N] (cette dernière version, dont j'ai déjà fait état, la plus proche de l'histoire de Lynx). On possède d'autres indications d'où il ressort que des influences péruviennes ont pu s'exercer jusque sur les Tupi de la côte sud du Brésil, à travers la Bolivie et le Chaco. Mais même en admettant cette origine lointaine, on devrait reconnaître que les Tupinamba ont réservé dans leur Genèse à l'histoire de Maire-Pochy la place précise où elle pouvait le mieux s'intégrer de manière organique et s'articuler avec le reste. De cette Genèse, beaucoup d'épisodes nous manquent. Il en subsiste assez pour qu'on puisse saisir son économie générale et se convaincre que l'ensemble était (et reste pour ce que nous en connaissons) solidement construit. Ainsi les deux déluges qu'Ehrenreich et Métraux à sa suite[O] proposaient de confondre en un seul ont des natures bien distinctes : eau céleste réparatrice (mettant un terme au feu céleste destructeur) pour l'un ; eau terrestre destructrice pour l'autre (*supra*, p. 1307-1308). Et si le premier feu destructeur dont parle le mythe a une origine céleste, le second (bûcher sur lequel meurt le démiurge) est d'origine terrestre. On peut donc inscrire dans l'ordre de succession du récit :

1. feu céleste destructeur (mettant fin à la première humanité) ;

* Il y aurait une comparaison à faire entre les fautes du Décepteur et la chute d'Adam. Les unes et l'autre créent la possibilité de toute connaissance et mettent fin à l'état d'innocence originelle. Mais dans un cas, celui qui tombe est le dernier des dieux ; dans l'autre c'est le premier des hommes. De plus Adam tombe en une seule fois : sa chute a le caractère d'une catastrophe. Au contraire le Décepteur tombe par paliers, il commet des faux pas en cascade (que relate le cycle dit de l'hôte maladroit, en anglais *bungling host* ; d'où la valeur hautement sacrée attribuée par les Indiens à ce cycle et qui a souvent intrigué les commentateurs). Le Décepteur découvre peu à peu qu'il ne peut plus accomplir les mêmes prodiges que d'autres êtres surnaturels. La raison est qu'il a lié son destin à celui des hommes ; ce qui inciterait à élargir la comparaison.

2. eau céleste réparatrice (origine de la mer et des cours d'eau) ;
3. feu terrestre destructeur (le bûcher) ;
4. eau terrestre destructrice (jaillie du sol) ;
5. rallumage des foyers (feu terrestre domestiqué) ;
6. soleil à bonne distance (feu céleste domestiqué).

On voit que le mythe exploite de façon méthodique un système d'oppositions en plusieurs dimensions : feu/eau ; céleste/terrestre ; destruction/réparation ; extrême/moyen ; et qu'un équilibre satisfaisant entre tous ces termes s'établit à la fin.

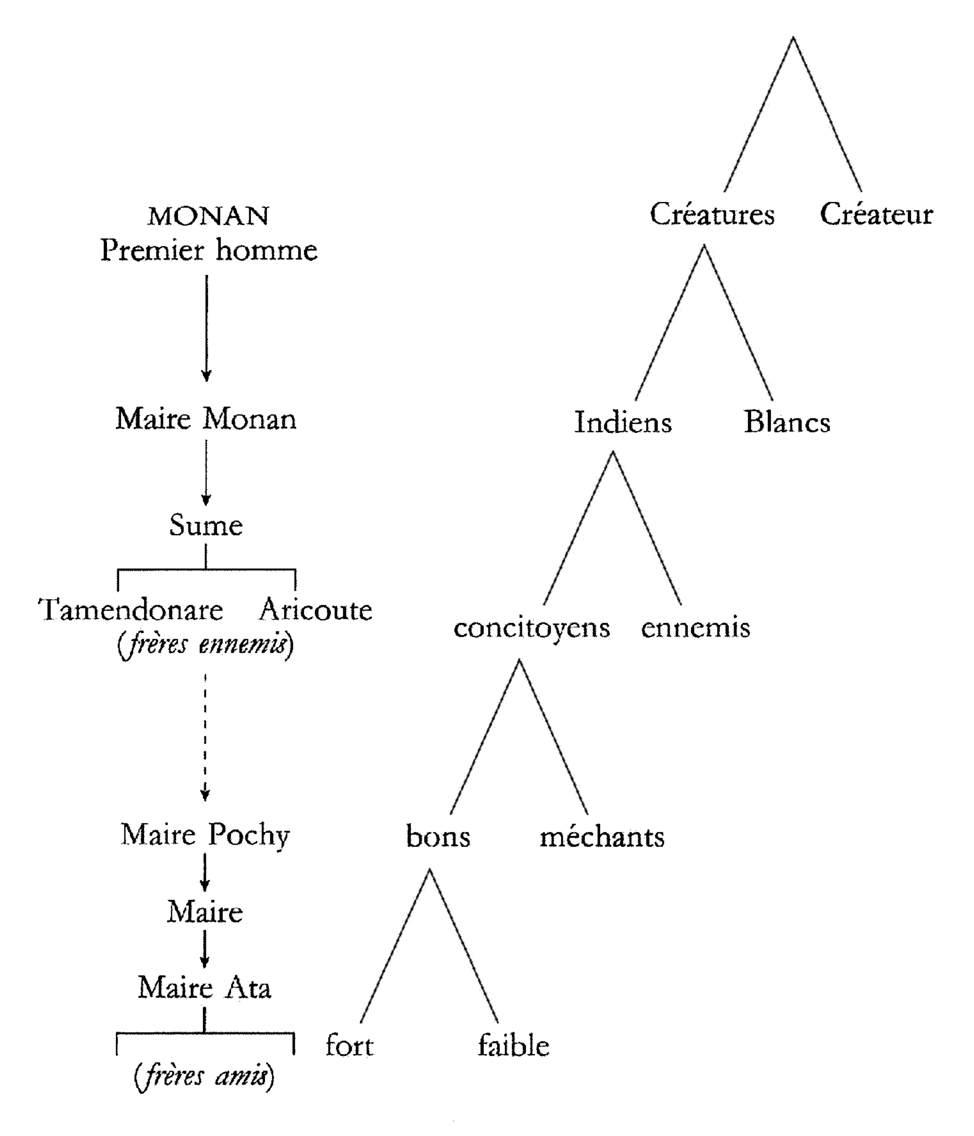


Fig. 10. *Bipartitions du mythe tupinamba.*

Ehrenreich suivi par Métraux[p] estime, probablement avec raison, que les divinités qui se succèdent et se remplacent au cours du récit n'en forment qu'une seule ; qu'elles sont, comme dit Métraux, des doublures les unes des autres ; et qu'il faut aussi réduire à une seule les deux paires de jumeaux (issus respectivement de Sumé et de Maire-Ata, *supra*, p. 1307, 1309). Peut-être ; mais le fait de leur diffraction n'en est pas moins réel, car chacune de ces hypostases remplit une fonction spéciale. Les jumeaux de la première paire sont des antagonistes toujours en conflit ; ceux de la deuxième paire sont des amis, associés dans toutes leurs entreprises nonobstant des talents inégaux. Quant aux démiurges qui se succèdent sur la scène du mythe, ils exercent tous une action séparatrice entre des termes dont l'extension et la compréhension vont diminuant ou bien dont change la nature. En créant le premier humain (si tant est que le mot convienne à une époque où la gent animale et la gent humaine se confondaient encore), Monan institue une division primordiale entre divinités célestes et créatures terrestres. Maire-Monan, qui lui succède, vit parmi ces dernières mais leur ingratitude provoque une nouvelle séparation : entre les Blancs et les Indiens. Fils de Maire-Monan, Sumé et ses enfants les premiers jumeaux répartissent les Indiens en concitoyens (les Tupinamba) et étrangers (les Timimino, ennemis jurés des Tupinamba). Préposé à la gémellité selon les Guarani contemporains (*supra*, p. 1308), Maire-Pochy introduit entre les concitoyens une distinction nouvelle : d'un côté les bons, qui vivent dans l'abondance ; de l'autre les méchants, punis par la famine. Le cinquième démiurge, Maire, assure la médiation entre le ciel et la terre en s'établissant à bonne distance de celle-ci. Son fils Maire-Ata, sixième et dernier démiurge, engendre le plus intelligent et le plus fort jumeau d'une paire, tandis que l'autre jumeau, fils de Sarigue, porte la tare de son illégitimité. De plus, Maire-Ata s'était choisi pour épouse une payse, mais à laquelle il prit la fantaisie de s'en aller « ès régions lointaines ». Elle avait donc elle-même une nature équivoque, préfiguration de celle qui opposera ses enfants.

Ainsi se manifeste tout au long de la chaîne le principe d'une dichotomie qui constitue l'élément invariant du système, et que le mythe, tel que nous le connaissons, continue de mettre en évidence bien qu'il ne nous soit parvenu que sous forme mutilée.

CHAPITRE V

LA SENTENCE FATIDIQUE

Marquons un temps d'arrêt sur un barreau de cette échelle dichotomique : là où les créatures du démiurge se séparent en Blancs et en Indiens. Au Brésil, les Indiens de la famille linguistique gê représentent peut-être une couche de peuplement archaïque que les Tupi auraient refoulé dans l'intérieur quand ils occupèrent la côte[1]. Or les Gê ont un mythe qui vise lui aussi à expliquer l'origine de la séparation des deux races. On en possède plusieurs versions, commodément rassemblées par Johannes Wilbert dans *Folk Literature of the Gê Indians*[A2].

Une femme (dont le statut social varie d'une version à l'autre, j'y reviendrai) est grosse d'un enfant qui, encore au giron, dialogue avec elle ou même quitte le ventre maternel et y retourne à son gré. Pendant ses sorties ou après sa naissance, selon les versions, l'enfant dénommé Auké fait preuve de pouvoirs magiques : il se transforme en personnages d'âges variés, ou bien en bêtes le plus souvent terrifiantes. Les villageois épouvantés — grand-père, ou oncle maternel de l'enfant, en premier — le font périr sur un bûcher. Quand la mère va recueillir les cendres elle découvre son fils bien en vie, devenu possesseur de tous les trésors des Blancs. Il offre aux habitants du village de les partager avec lui. Selon les versions ils refusent, d'où la supériorité des Blancs, ou bien ils se civilisent peu à peu dans la compagnie d'Auké. Deux versions identifient Auké à l'empereur du Brésil Pedro II (1831-1889). Les conteurs indigènes répétaient donc au XXe siècle le mythe sous la forme qu'il avait prise au XIXe.

Des études substantielles furent déjà consacrées au mythe d'Auké. Dans l'une, R. da Matta a comparé deux versions et interprété leurs différences en fonction de l'organisation sociale des groupes dont elles proviennent, Kraho et Canela respectivement. Dans une autre, M. Carneiro da Cunha s'est livrée à une fine analyse des versions transformées et censées revécues du mythe, que les Canela mettent à l'origine du mouvement messianique qui les souleva en 1963[3]. J'y

renvoie le lecteur[B] et aborderai ici le mythe sous un autre angle. Entre le mythe tupi et le mythe gê, on perçoit des ressemblances. En quoi consistent-elles au juste ? La réponse saute aux yeux quand on confronte, épisode par épisode, la version de Thevet telle qu'il l'a transcrite et celles que nous possédons du mythe d'Auké : les Gê racontent la même histoire que les Tupi, mais ils la racontent à l'envers.

Les deux peuples mettent en scène une femme dont la grossesse a une origine problématique : viol par Sarigue dans la version tupinamba ; dans une version gê (Kraho), révélation par Serpent de la pratique du coït au premier couple humain qui vécut sur terre ; ou encore, dans d'autres versions gê, paternité incertaine, la femme étant une prostituée de village. Toutes les versions insistent d'ailleurs sur le côté merveilleux d'une grossesse durant laquelle l'enfant au giron converse avec sa mère, comme le fils de Maire-Ata chez les Tupinamba (*supra*, p. 1309) ; ou, mieux encore, sort du corps maternel et y rentre à volonté.

Que ce soit avant sa naissance (grâce à ses dons ambulatoires) ou aussitôt après, l'enfant terrifie les villageois, surtout sa famille maternelle, parce qu'il prend la forme de plusieurs espèces animales. On le brûle sur un bûcher. Remontant l'intrigue du mythe tupinamba, on rejoint donc l'épisode correspondant où le démiurge Maire-Monan est lui aussi brûlé sur un bûcher, non parce qu'*il se transformait* en bêtes diverses, mais parce qu'*il transformait* ainsi les Indiens, compagnons au lieu de parents. Pour les punir, il les priva de tous les biens culturels et réserva ceux-ci aux Blancs. De son côté, Auké devint lui-même un Blanc : le Blanc par excellence, maître et dispensateur de leurs richesses. Soit deux séquences doublement inversées, tant en ce qui concerne l'ordre du récit que le contenu de la conclusion :

TUPI ↓	GÊ ↑
Le démiurge refuse les trésors des Blancs aux Indiens,	Auké offre les trésors des Blancs aux Indiens.
parce que ses compagnons l'ont brûlé sur un bûcher,	… ses parents le brûlent sur un bûcher.
terrifiés qu'il les transforme en animaux divers…	Terrifiés qu'il se transforme en animaux divers…
....	
Son dernier descendant encore au giron converse avec sa mère.	Auké encore au giron converse avec sa mère.

Entre ces versions inversées d'une même intrigue, peut-on définir une priorité ? L'une est-elle première et l'autre dérivée ? À la différence du démiurge tupinamba, le héros gê ne crée ni les Blancs, ni les Indiens, et il n'est pas non plus l'auteur de leur séparation. En vertu de ses pouvoirs magiques dont nous ignorons l'origine, Auké ressuscité ou, semble-t-il, sorti indemne du bûcher, réapparaît comme le maître des trésors des Blancs. Selon quelques versions, il réussit à convaincre les Indiens d'en profiter et donc, comme on dit dans le jargon ethnologique, de s'acculturer. En ce sens le mythe d'Auké, recueilli au XXe siècle sous une forme datant du XIXe, paraît moins radical que le mythe recueilli au XVIe siècle chez les Tupinamba. On en devine la raison : les Gê n'entrèrent durablement en contact avec les Blancs qu'au XVIIIe siècle, deux cents ans après les Tupi de la côte, à une époque où les colons portugais avaient eu tout le temps de s'installer et pouvaient exercer sur les Indiens une pression plus forte et plus brutale que ce n'était le cas au XVIe siècle quand, peu nombreux encore, les Blancs devaient se faire accepter. Un mythe rendant compte de l'existence des Blancs et de leur supériorité technique était déjà en vigueur quand les Gê se trouvèrent dans le cas d'avoir à s'en inspirer. Toutefois, et comme cela se produit souvent en franchissant un seuil culturel et linguistique, le mythe bascule : la fin devient le début, le début la fin, et la teneur du message s'inverse. De ce phénomène longtemps méconnu par les comparatistes, j'ai multiplié les exemples au long des *Mythologiques* et dans plusieurs autres occasions[C].

★

On n'en est que plus intrigué de voir resurgir dans cet état final de la transformation une sentence déjà rencontrée dans plusieurs versions de l'histoire de Lynx et de celle des voleuses de dentales. Coyote, ayant engrossé une des deux sœurs, s'écrie : « Si c'est un garçon je le garde ; mais si c'est une fille je la tue », sauf dans une version où il inverse les sexes[D]. Or c'est sous cette dernière forme qu'apparaît la sentence dans une version (canela) du mythe d'Auké. Au moment d'accoucher, la mère (qui est une prostituée de village : cet état existait chez les Canela) s'écrie : « Si tu es un garçon je te tue ; si tu es une fille je t'élève[E]. » L'enfant est un

garçon, mais il obtient de sa mère qu'elle l'épargne. Ainsi se pose un double problème : peut-on expliquer la récurrence, dans des régions très éloignées du Nouveau Monde, d'un même motif recueilli à plusieurs siècles d'écart ? Et comment comprendre que la teneur de ce motif s'inverse dans une seule version sur les six dont on dispose pour la Colombie britannique, et que ce soit sous cette forme inversée qu'elle réapparaisse dans le Brésil oriental[4] ?

Commençons par ce dernier point.

Des Thompson proviennent deux versions où figure la sentence, l'une sous forme droite (garçon gardé, fille tuée), l'autre sous forme inversée (fille gardée, garçon tué). En quoi d'autre diffèrent-elles ? Chaque fois la sentence est prononcée par Coyote, mais une seule version met son fils en avant[F]. Il se pourrait que le narrateur de la version où le fils manque, conscient que la suite de l'intrigue ne fera pas de place à ce personnage masculin, ait jugé plus commode de s'en débarrasser sitôt né. Malheureusement l'autre version, qui laisse la sentence immotivée, n'apporte pas d'élément à l'appui de cette interprétation. De plus, quand on compare la première version thompson, qui appartient au groupe des voleuses de dentales, avec celle de leurs voisins okanagon, on constate que, dans cette dernière, le fils de Lynx et non celui de Coyote occupe le devant de la scène[G]. L'interprétation avancée de la divergence entre les deux versions thompson ne peut donc, comme le voudrait l'hypothèse, rendre aussi compte de la divergence entre l'une de ces versions et celles des Okanagon.

Nous n'aurons pas plus de chance avec le mythe d'Auké. La sentence y figure seulement dans une version sur les deux qui font de la mère une prostituée (les autres versions la présentent comme une femme mariée ; ou elles ne précisent pas son état)*. On ne peut donc rien tirer de la condition sociale de la mère où réside pourtant la différence principale entre les versions.

Tentons d'élargir le champ de l'enquête. La sentence que j'appellerai fatidique n'appartient pas en propre aux mythes jusqu'ici considérés. On la trouve dans des mythes provenant de la même région de l'Amérique du Nord qui la moti-

* Un mythe shuar fait d'elle une femme ennemie, enceinte, épousée par un Shuar qui se promet de tuer l'enfant si c'est un garçon, de l'épargner si c'est une fille (M. V. Rueda, *Mitos shuar*, Quito, 1983, p. 261). (Note de 2005-2006.)

vent clairement et lui donnent d'autres emplois. Tantôt un père la prononce dans la crainte que sa femme ne donne naissance à un garçon qui, plus tard, aura une raison particulière de le haïr. Tantôt, chez des matrilinéaires, c'est un oncle utérin qui redoute que son neveu, devenu un rival, ne veuille le supplanter auprès de sa femme ou lui ravir son autorité. Le motif offre une diffusion continue dans l'ouest de l'Amérique du Nord, depuis les Eskimo jusqu'aux Shoshone en passant par les Tlingit, les Tsimshian, les Kutenai, les Sahaptin, les Chinook[H]. On le rencontre aussi à l'est, chez les Iroquois et les Algonkin.

Une version chinook renvoie directement aux voleuses de dentales. Un chef tuait tous ses enfants mâles et n'épargnait que les filles. Une de ses femmes eut un garçon qu'elle réussit à sauver en lui faisant porter des habits féminins. Elle le confia à sa mère qui partit vivre au loin avec son petit-fils. Chaque fois que celui-ci prenait un bain dans le lac (comme il en avait l'habitude) l'eau se remplissait de dentales. La grand-mère les gardait en secret et, pour pouvoir les enfiler, elle allait de maison en maison, quémandant de la fibre de tendons (comparer *supra*, p. 1298). Cette mendicité exaspéra les villageois. Le jeune héros les réunit et leur distribua les précieux coquillages. L'Oiseau-Tonnerre lui avait conféré des pouvoirs magiques et donné même une baleine. Il devint un grand chef à la place de son père.

Que le mythe fasse du héros l'ancêtre d'une tribu athapaskan, jadis voisine des Chinook, offre d'autant plus d'intérêt que les dentales ont une provenance septentrionale et que c'étaient des Athapaskan, en l'occurrence les Chilcotin, qui les fournissaient aux Salish de l'intérieur (*supra*, p. 1301). Le mythe chinook pourrait donc être un écho du mythe des voleuses de dentales, répercuté loin vers le sud. J'ai appelé ailleurs l'attention sur le syncrétisme des traditions des Chinook. Maîtres des grandes foires du bas Columbia, ils y accueillaient des tribus éloignées et vivaient dans une ambiance cosmopolite qui imprègne leur mythologie[I].

Après toutes ces remarques, on serait tenté de déroger pour une fois à la règle fondamentale de l'analyse structurale qui veut que tout détail, si insignifiant soit-il, remplisse une fonction. Mise dans la bouche du Décepteur, la sentence fatidique ne serait-elle qu'une allusion, évoquant sur le mode humoristique des mythes empreints d'une grandeur tragique où des personnages redoutables — ogres ou chefs cruels —

la prononcent ou même l'exécutent ? On l'attribuerait à Coyote par dérision.

Sans exclure totalement cette hypothèse, j'incline à croire que, dans nos mythes, la sentence a une signification précise. Pour le montrer, je commencerai par introduire ce qui paraît bien être un état de la même transformation. En effet un mythe provenant des Kutenai, habitants du piémont des Rocheuses, offre malgré la distance une ressemblance frappante avec le mythe sud-américain d'Auké.

Yaukekam, héros civilisateur des Kutenai, n'est pas comme Auké le maître des trésors des Blancs. Il joue pourtant un rôle analogue car il est l'inventeur et le dispensateur d'éléments essentiels de la culture indigène : hampes des flèches, plumes d'empenne, pointes de silex, cordes de tendons... Toutes ces choses étaient alors animées. Yaukekam en fit des objets techniques, et il transforma les êtres qui les personnifiaient jadis dans les animaux d'aujourd'hui. Comme celle d'Auké, la naissance de Yaukekam offrait un caractère surnaturel dont s'émurent des proches parents (surtout un oncle paternel plein de mauvaises intentions). Dans les deux mythes, la grand-mère recueillit et protégea l'enfant. Devenu adulte et puissant sorcier, Yaukekam semait la terreur autour de lui. On le tua et on jeta à l'eau son cadavre (pour la même raison, donc, que les parents d'Auké le firent périr sur un bûcher) ; comme Auké il ressuscita, mais devint un grand chef parmi les siens (alors que Auké, devenu lui aussi un grand chef, le fut en dehors des siens puisque assimilé à un Blanc).

Or quand sa mère envoya Yaukekam encore enfant vivre chez son aïeule, celle-ci dormait. À son réveil elle connut par divers indices qu'un enfant avait pénétré dans son logis, ce qui la laissa perplexe : « Nul ne sait si c'est mon petit-fils ou ma petite-fille. » Pour lever le doute elle disposa deux jouets, un petit arc et un petit panier ; puis elle se recoucha et s'endormit. Du choix que fit l'enfant revenu pendant son sommeil, elle tira la conclusion appropriée[1].

Bizarre épisode (on eût plutôt attendu que la vieille guettât le retour de l'enfant comme elle fait dans d'autres mythes), et qu'il serait difficile de justifier à moins d'y reconnaître une transformation de la sentence fatidique, bien dans la ligne de celles que nous avons déjà notées. Un être non encore né, ou déjà né mais non encore aperçu, n'a qu'une existence virtuelle qui laisse son sexe indéterminé. Il ren-

ferme une double nature ; seul son passage à l'existence actuelle permettra de lever cette ambiguïté. Jumeau de lui-même, si l'on peut dire, il faudra qu'il naisse ou se montre pour acquérir une individualité.

Un mythe salish (comme ceux où figure la sentence fatidique, mais celui-ci provient de la côte) raconte que Geai-Bleu, le décepteur, sépara des enfants siamois : « S'il ne s'en était pas mêlé, conclut le mythe, les jumeaux naîtraient toujours collés ensemble. » En revanche, un mythe de la Californie met en scène un enfant né posthume, coupé en deux sur sa demande dans le sens vertical, ce qui le transforme en une paire de jumeaux[K]. La sentence fatidique et l'épreuve conçue par la grand-mère ne séparent pas deux êtres qui n'en faisaient qu'un, mais elles discriminent le sexe d'un être unique qui, dans son état initial, contenait virtuellement les deux.

Un grand cycle mythologique attesté de l'Atlantique au Pacifique, que les mythographes américains désignent du nom de code *Lodge Boy and Thrown-away*, a pour héros des jumeaux dont les circonstances entourant leur naissance laissent prévoir qu'ils auront des tempéraments opposés[5]. Ce mythe est proche de celui des Tupinamba : ici et là un ogre tue une femme enceinte, extrait de son corps des jumeaux (*supra*, p. 1309). Dans la vulgate nord-américaine, il laisse l'un dans la cabane et jette l'autre au ruisseau ; on l'y découvre. Élevés ensemble, les deux garçons courront maintes aventures au cours desquelles — comme pour les fils jumeaux de Maire-Ata dans le mythe tupinamba — leur différence originelle continuera de se manifester.

De l'image de jumeaux virtuellement identiques et qui, accédant à l'existence actuelle, démontrent leur disparité, on passe facilement à une autre image : celle d'un enfant en qui les deux sexes se confondent jusqu'à ce que la naissance (ou la reconnaissance) permette de trancher, et révèle lequel il sera de deux êtres auxquels sont promis des destins opposés. Chez les Kutenai, dont le mythe de Yaukekam est inséparable de celui des voleuses de dentales, le héros culturel et son ami Coyote, au cours de leurs aventures, s'essayent au rôle de soleil que les animaux veulent créer. On les récuse parce que Yaukekam, qui irradie une lumière rouge, n'est pas assez chaud ; et Coyote pour la raison opposée. Or dans la version kutenai des voleuses de dentales, ce sont, on s'en souvient, les fils jumeaux de Lynx qui réussiront seuls à

tenir l'emploi de soleil et de lune pour la satisfaction de tous (*supra*, p. 1297-1298). On rejoint par ce biais la mythologie des Tupi où les jumeaux divins personnifient les deux astres.

★

Léon Cadogan a recueilli au Paraguay dans le texte indigène, traduit en espagnol, et publié, une Genèse des Indiens Mbya-Guarani où l'on retrouve parfaitement reconnaissables des éléments de celle recueillie quatre siècles auparavant par Thevet chez les Tupinamba. Dans son commentaire, Cadogan fait une remarque très pertinente. Si l'on définit les jumeaux au sens strict : enfants engendrés par un seul père et dont la mère accouche à peu près en même temps, on ne parvient pas à comprendre la place éminente que les Tupi-Guarani et de nombreux autres peuples sud-américains font aux jumeaux dans leur mythologie. En effet les Mbya, et en général les Tupi, tenaient les naissances gémellaires pour maléfiques : ils mettaient à mort les jumeaux sitôt nés[L].

Sans toujours aller aussi loin, presque tous les peuples d'Amérique du Sud redoutaient les naissances de jumeaux, à l'exception des anciens Péruviens et de quelques groupes placés dans la mouvance des hautes civilisations andines (Aymara, Mojo). Les Inca éprouvaient pour les jumeaux une sorte d'horreur sacrée, mais qui allait jusqu'à la vénération[M]. Dans ce qu'il est convenu d'appeler les basses cultures de la forêt tropicale, on se bornait le plus souvent à mettre à mort l'un des jumeaux : la fille s'ils étaient de sexes différents ; sinon l'« aîné » ou le « cadet » des deux enfants. En ce sens on pourrait dire que la sentence fatidique exprime en diachronie ce que le sort différentiel réservé aux jumeaux de sexes différents accomplit dans la synchronie. On comprend donc que le mythe tupinamba et le mythe gê, inverses l'un de l'autre (*supra*, p. 1315-1316), recourent le premier au motif des jumeaux inégaux, le second à la sentence fatidique.

La raison généralement avancée pour justifier le meurtre d'un des jumeaux était qu'une femme ne peut procréer qu'un seul enfant à la fois, sauf si, en plus de son mari, un autre homme l'a engrossée : théorie illustrée, on l'a vu, par les mythes, bien qu'aucun ne préconise le meurtre d'un des jumeaux, appelés tous les deux à jouer un rôle essentiel pour mettre le monde en ordre.

Mais, comme le souligne Cadogan, ces jumeaux ne sont pas véritablement tels. Dans la Genèse des Mbya-Guarani, un fils unique, futur soleil, se dote par son pouvoir divin d'un frère cadet qui deviendra la lune[N]. La Genèse tupinamba charge des pères distincts d'engendrer des jumeaux qui n'apparaissent tels qu'en raison des circonstances entourant leur naissance, mais qui le sont d'autant moins que les anciens Tupi attribuaient au père un rôle exclusif dans la conception. Et quand enfin les mythes mettent en scène des vrais jumeaux, ils s'empressent de les dépareiller en leur assignant des talents et des caractères opposés : l'un agressif, l'autre pacifique ; l'un fort, l'autre faible ; l'un intelligent et habile, l'autre stupide, maladroit ou étourdi...

Quelle est en effet l'inspiration profonde de ces mythes ? Notre schéma de la page 1313 l'éclaire. Ils représentent l'organisation progressive du monde et de la société sous la forme d'une série de bipartitions ; mais sans qu'entre les parties résultantes à chaque étape apparaisse jamais une égalité véritable : de quelque façon, l'une est toujours supérieure à l'autre. De ce déséquilibre dynamique dépend le bon fonctionnement du système qui, sans cela, serait à tout moment menacé de tomber dans un état d'inertie. Ce que proclament implicitement ces mythes, c'est que jamais les pôles entre lesquels s'ordonnent les phénomènes naturels et la vie en société : ciel et terre, feu et eau, haut et bas, près et loin, Indiens et non-Indiens, concitoyens et étrangers, etc., ne pourront être jumeaux. L'esprit s'évertue à les coupler sans réussir à établir entre eux une parité. Car ce sont ces écarts différentiels en cascade, tels que les conçoit la pensée mythique, qui mettent en branle la machine de l'univers.

Cela vaut jusque dans les détails. Une version contemporaine de la Genèse tupi, recueillie en 1912 dans le sud du Brésil, raconte qu'un des jumeaux, trop avide de téter, déforma le sein de sa mère. Depuis lors les femmes ont la poitrine asymétrique[O] : même les seins ne peuvent être jumeaux ! En Amérique du Nord, la version nez-percé déjà résumée de l'histoire de Lynx (*supra*, p. 1275-1276) prétend expliquer l'origine des mariages mal assortis : ceux où, physiquement ou socialement, les conjoints dépareillés ne sont pas des jumeaux.

Dans les bipartitions en série qu'énumère le mythe, celle des Indiens et des Blancs mérite une attention particulière. Car il est remarquable que tout juste un demi-siècle après

l'arrivée des premiers Blancs au Brésil, la mythologie indigène les ait déjà intégrés à la place même qui convient, dans une Genèse où tout procède pourtant des opérations du démiurge.

Il y a plus. À propos d'un mythe des Indiens Toba-Pilaga, habitants du Chaco (dont le héros nommé Asin correspond étroitement au héros des Gê, Auké), Métraux notait avec raison : « Dans ce mythe, les Pilaga expliquent la différence entre la culture des Indiens et celle des Blancs. Un mythe similaire surgit dans beaucoup de tribus indiennes après la conquête, et il offre un grand intérêt parce qu'on ne peut attribuer à des emprunts directs les ressemblances entre ces nombreuses versions[17]. »

Si les mythes d'origine amérindiens reposent sur l'armature que j'ai tenté de dégager, le problème posé par Métraux s'éclaire. Les mythes, disais-je, ordonnent les êtres et les choses au moyen d'une série de bipartitions ; idéalement jumelles à chaque étape, les parties se révèlent toujours inégales. Or nul déséquilibre ne pouvait paraître plus fort aux Indiens que celui entre les Blancs et eux. Mais ils disposaient d'un modèle dichotomique permettant de transporter en bloc cette opposition et ses séquelles dans un système de pensée où elles avaient une place en quelque sorte réservée ; de sorte que, sitôt introduite, l'opposition se mettait à fonctionner.

Les jumeaux occupent une place de choix dans la mythologie amérindienne. Il n'y a pourtant là qu'une apparence, car la raison de leur importance, et du rôle que les mythes leur assignent, tient précisément au fait que ce ne sont pas des jumeaux ; ou bien leurs tempéraments incompatibles contredisent leur condition supposée. La sentence fatidique, d'où cette discussion est partie, se ramène en fin de compte à l'affirmation implicite que toute unité renferme une dualité, et que, quand celle-ci s'actualise, quoi qu'on désire et quoi qu'on fasse, il ne peut y avoir d'égalité véritable entre les deux moitiés.

CHAPITRE VI

VISITE AUX CHÈVRES DES MONTAGNES

Le rapprochement entre mythes nord- et sud-américains a permis de rouvrir le débat sur la place faite aux jumeaux dans les mythes des deux hémisphères. Il encourage aussi à tenter une de ces expériences qui ont une valeur cruciale pour l'analyse des mythes. Partant d'un ensemble de transformations dont on a déjà démontré l'existence en Amérique du Sud, peut-on découvrir en Amérique du Nord un mythe vérifiant que là aussi existe le même ensemble de transformations ?

L'histoire des voleuses de dentales offre des analogies frappantes avec un mythe sud-américain provenant des Bororo. Indexé M_{20} dans *Le Cru et le Cuit*, ce mythe traite de l'origine des parures, comme l'autre. Il met en scène une femme indiscrète qui espionne ses frères tandis que ceux-ci inventent les parures en forant des coquillages avec une pierre pointue trouvée au fond de l'eau. Le mythe précise que cette activité a un caractère rituel, et que les frères mènent joyeuse vie dans des cabanes de plumes évocatrices d'un séjour céleste. Rappelons que le héros du mythe nord-américain espionné par ses sœurs se livre lui aussi à une activité rituelle. Il trouve au fond de l'eau des coquillages qu'il n'a pas besoin de forer puisque les dentales sont des tubes naturellement ouverts.

Dans les deux cas, le ou les frères se disjoignent de leur famille : selon le mythe bororo en se jetant dans un bûcher d'où, sitôt consumés, ils s'élèvent vers le ciel transformés en oiseaux ; selon le mythe nord-américain en descendant dans un monde inférieur où le héros mène une vie joyeuse et où ses sœurs, qui le mouillent de leurs larmes (l'eau, conséquence de la séparation, remplaçant le feu comme son moyen), ne pourront pas le rejoindre.

Dans *Le Cru et le Cuit* (p. 92-98 ; démonstration récapitulée dans *Du miel aux cendres*, p. 14-20), j'ai établi :

1. que ce mythe, dont l'armature repose sur la disjonction de frères et de sœurs plus les maris de celles-ci :

$$\Delta \overset{/\!/}{\text{———}} \bigcirc = \Delta$$

transforme un groupe de mythes (indexés M_{15}, M_{16}, M_{18}) présents chez des peuples voisins des Bororo, qui concernent l'origine de la viande et plus particulièrement de celle jugée la meilleure et qui tient la place principale dans l'alimentation : les cochons sauvages ;

2. que si, pour une armature identique, le message s'inverse en passant de M_{15} et M_{16} à M_{20} (nourriture ⇒ parures), la raison en est que les deux mythes proviennent de tribus patrilinéaires, l'autre des Bororo dont le mode de descendance s'infléchit dans le sens matrilinéaire.

En effet des parents en ligne directe dans un cas deviennent des alliés dans l'autre cas : en régime matrilinéaire le père est un allié de son fils, comme l'est la mère en régime patrilinéaire. L'analyse des mythes vérifie que, pour un message invariant, un clivage se produit en fonction du mode de descendance soit entre les germains, soit entre les conjoints. En revanche, pour une armature invariante c'est le message qui s'inverse[1]. Un mythe indexé M_{18}, provenant des Kayapo-Kubenkranken qui sont matrilocaux, confirmait dans ce cas particulier la règle : le mythe maintient intact le message de M_{15}, M_{16} (origine de la viande) mais au prix d'une inversion de l'armature (*Le Cru et le Cuit*, p. 96-97) :

$$M_{16}\left[\Delta \overset{/\!/}{\text{———}} \bigcirc = \Delta\right] \Rightarrow M_{18}\left[\Delta \overset{}{\text{———}} \bigcirc \neq \Delta\right]$$

Tout cela étant rappelé, on est en droit d'avancer une hypothèse soumise à deux seules conditions : si le mythe nord-américain des voleuses de dentales et le mythe bororo M_{20}, qui concernent tous deux l'origine des parures, sont homologues ; et si le mythe bororo transforme un mythe d'un peuple voisin sur l'origine de la viande : alors il doit exister en Amérique du Nord, tout près du mythe des voleuses de dentales, un mythe sur l'origine de la viande qui lui soit homologue sous réserve d'une inversion d'armature :

$$\text{Origine des parures}\left[\Delta \overset{/\!/}{\text{———}} \bigcirc = \Delta\right] \Rightarrow \text{Origine de la viande}\left[\Delta \overset{}{\text{———}} \bigcirc \neq \Delta\right]$$

On va voir que ce mythe existe avec tous les caractères requis par l'hypothèse chez les mêmes peuples qui nous ont fourni l'histoire de Lynx et celle des voleuses de dentales. Toutefois, sans la démarche hypothético-déductive que nous venons d'accomplir, il eût été difficile et peut-être même impossible d'apercevoir que ce mythe, et les autres qu'on vient de dire, constituent les états d'une même transformation. Seule aurait pu le faire soupçonner la place, plus importante qu'ailleurs, reconnue par ces mythes aux grands ongulés : cerfs ou mouflons (*supra*, p. 1284, 1288-1289) auxquels il faut maintenant ajouter les chèvres des montagnes (*Oreamnos americanus*).

Comme les cochons sauvages en Amérique du Sud, ces chèvres offraient un grand intérêt alimentaire et faisaient l'objet de nombreuses croyances : très rusées, difficiles à chasser, mais nourriture de choix, disaient les Kutenai[A]. Les Thompson du Plateau et les Salish de la côte observaient les mêmes rites pour la chasse aux chèvres et à l'ours[B]. Les Squamish, Salish de la côte dont nous examinerons le mythe, tenaient la chasse aux chèvres pour périlleuse et réclamant des dons spéciaux, tant physiques que surnaturels, de la part des chasseurs et de leurs chiens. La fourrure, très prisée, servait aux prestations matrimoniales : le prétendant l'offrait aux parents de sa promise. Symboles de richesse, les capes tissées en poil de chèvre n'étaient portées que dans les grandes occasions[C]. Toutes ces indications s'accordent avec le témoignage des naturalistes : les chèvres vivent au-dessus de la limite des arbres dans des zones rocheuses inaccessibles à tous les autres animaux d'une taille comparable à la leur[D].

Peut-être les Indiens Shuswap, en majorité ou en partie, dédaignaient-ils la viande de chèvre sauf quand ils n'avaient rien d'autre à manger[E]. Pourtant leurs mythes poétisent aussi cette chasse[F] tout en présentant par rapport à ceux de leurs voisins certaines anomalies sur lesquelles je reviendrai (*infra*, p. 1331-1332). Elles justifient qu'on leur fasse une place à part dans un ensemble de versions par ailleurs très homogènes et qu'il est temps de présenter. Voici, par exemple, une version thompson provenant du groupe utāmqt, sur le cours inférieur du Fraser.

★

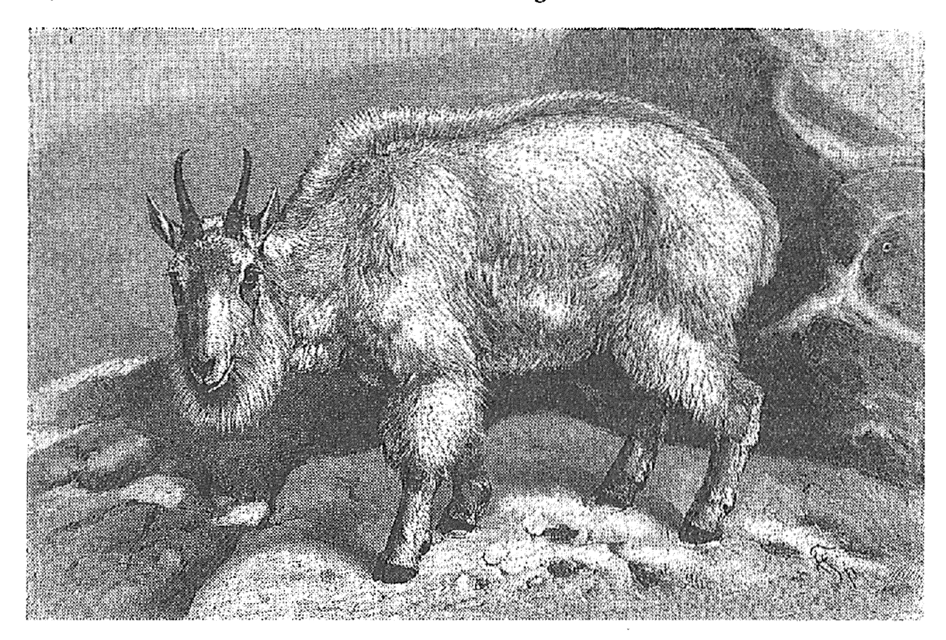


Fig. 11. *La chèvre des montagnes (*Oreamnos americanus*).*

Jadis les chèvres étaient des êtres de même nature que les Indiens ; elles prenaient l'apparence animale ou humaine à volonté. Les Indiens le savaient ; raison pour laquelle ils continuent d'observer des rites spéciaux quand ils tuent une chèvre, ou bien un ours noir ou un grizzly qui ont aussi cette double nature.

Un homme pourvu de deux épouses, l'une jeune mère, l'autre enceinte, partit un jour à la chasse. Il poursuivit des chèvres, les perdit de vue et fut étonné de rencontrer deux jeunes femmes qui nièrent avoir aperçu les chèvres (car c'étaient elles). Elles invitèrent l'homme à les suivre, le rendirent capable de grimper le long d'une paroi abrupte (en oignant de salive la plante de ses pieds) et le firent entrer dans une caverne au-dessous du sommet ; beaucoup de gens y vivaient. Il épousa les deux jeunes femmes, mais elles se refusèrent à lui : « Nous n'avons de rapports sexuels que pendant un temps très court, à une certaine saison de l'année. » Ses beaux-parents l'envoyaient à la chasse ; il ne devait tuer chaque fois qu'une chèvre dont se nourrissaient tous les habitants. Cela dura plusieurs mois. L'homme finit par se douter que les chèvres qu'il tuait étaient en réalité ses beaux-frères, dont seule mourait la « partie chèvre » tandis que la « partie humaine » rentrait le soir à la maison. Pour en

être certain, il coupa le museau d'une chèvre morte : un de ses beaux-frères revint saignant du nez.

Arrive la saison du rut qu'annonce la remontée d'une espèce de saumon (anglais *dog salmon* : *Onchorynchus keta*) qui dure de la mi-août à fin novembre. Le rut des chèvres a lieu en novembre[G] ; mais le mythe se passe dans les montagnes où les saumons ne parviennent qu'en fin de voyage. Alourdi par l'épaisse fourrure dont on l'a revêtu, le héros ne réussit pas à prendre part au rut. Ses femmes lui donnent une fourrure légère et il peut copuler avec toutes les femelles.

Les mois passent ; une des femmes accouche d'un enfant qui, encore petit, demande à visiter ses grands-parents humains. Le héros se met en route avec sa femme, son fils et un de ses beaux-frères nommé Komús (« chèvre de deux ans »). Il emporte des moufles remplies de graisse et de viande.

L'homme avait été absent près de deux ans, et on le croyait mort. D'abord invisible, il se fait reconnaître des siens. On festoie avec la graisse et la viande qui augmentent magiquement de volume. À la femme-Chèvre et à son frère on offre leur nourriture habituelle : une soupe de mousses noire et blanche. Mais le jeune Komús se gave, enfle, et se ridiculise au jeu de ballon. On le raille, on le piétine, on lui pète au visage. Quand Komús a fini de digérer, il s'empare du ballon et s'enfuit dans la montagne. On lui donne la chasse, il provoque un vent glacé qui tue les poursuivants. Les Chèvres réprimandent Komús qui consent à ressusciter ses victimes, mais leur pète au visage pour se venger. Finalement il retourne chez les Chèvres avec sa sœur. Le héros et son fils restent au village[H].

Par sa construction, ce mythe offre une ressemblance frappante avec ceux d'Amérique du Sud qui traitent aussi de l'origine de la viande ou, pour être plus précis, de l'origine de la chasse au meilleur des gibiers. Non seulement ce gibier était jadis humain ou pareil aux humains, mais les mythes l'identifient à des beaux-frères, rapport de parenté sur lequel insiste une autre version thompson. Avant de renvoyer le héros parmi les siens, les Chèvres lui promettent qu'il deviendra un grand chasseur, capable de franchir les plus profonds précipices, à condition d'observer scrupuleusement certaines règles : « Quand tu tueras des chèvres, traite leur corps avec respect car ce sont des personnes. Ne tire pas les femelles : elles furent tes épouses et te donneront des enfants. Ne tue pas les petits qui sont peut-être ta progéniture. Tire seule-

ment tes beaux-frères, les mâles. Sois sans regret quand tu les tues, car ils ne meurent pas mais retournent chez eux. La viande et la peau (la partie chèvre) te reviennent ; leur vrai moi (la partie humaine) continuera de vivre comme avant, quand la chair et la peau de chèvre la recouvraient[I]. »

Que, dans les deux versions, l'armature soit du type :

$$\overline{\triangle \quad \bigcirc} \not= \triangle$$

ressort de la façon dont se conclut la première version : la femme et son frère retournent chez les Chèvres, le héros et son fils restent chez les humains. Sous une forme un peu différente, l'épisode final de la deuxième version va dans le même sens : revenu seul chez les siens, le héros repart à la chasse, veut tuer une femelle et son petit qui sont en réalité sa femme-Chèvre et son fils. Elle le morigène et le rappelle au respect des règles. Il tue alors un mâle et, de retour au village, prétend que la femelle lui a échappé[J].

Une troisième version remplace les Chèvres par des Cervidés, et une version okanagon ne distingue pas clairement les familles[K]. Nous avons déjà rencontré des mythes où un peuple de Cerfs remplace un peuple de Mouflons (*supra*, p. 1288). Ces substitutions s'expliquent par la croyance, attestée chez les Lilloet, qu'aux temps mythiques les cervidés étaient si sauvages et rapides qu'on ne pouvait les chasser ; le peuple des cervidés, en plus de tous les genres de cette famille, comprenait les Mouflons, les Chèvres des montagnes, les Chevaux, les Bisons, etc.[L]. Rien d'étonnant donc que la version thompson à cervidés assujettisse leur chasse aux mêmes règles que celles de la chasse aux chèvres. Le héros a tué puis ressuscité sa femme cervidé et leur enfant : « Tu ne dois tuer, lui rappelle-t-elle, que tes beaux-frères[M]. » Une version des Lilloet, voisins immédiats des Thompson, précise pourquoi les femmes-Chèvres du héros ne pourront le suivre quand il voudra retourner chez les siens avec les deux fils qu'elles lui ont donnés : « Nous ne te retiendrons pas, disent-elles. Tu peux emmener tes fils, mais nous devons rester ici ; nous ne pouvons t'accompagner car nous ne sommes pas pareilles à toi ; les garçons sont de ton sang, ils peuvent aller avec toi, mais nous, nous ne le pouvons pas[N]. » Il est donc clair que, dans tous ces mythes, la disjonction affecte des alliés : époux ou beaux-frères.

Un mot enfin sur l'épisode de Komús, à la fin de la première version thompson ci-dessus résumée. Ce personnage au gros ventre renvoie à un autre, affligé d'une protubérance stomacale qui, dans un mythe salish de la côte, suscite un épais brouillard[O]. Komús, lui, provoque un vent glacé et meurtrier, et il émet des gaz intestinaux après en avoir été la cible. Dans le registre météorologique, le vent s'oppose au brouillard auquel les pets font pendant dans le registre physiologique, car le brouillard pue aussi (*infra*, p. 1347). Un autre peuple salish de la côte, les Skykomish, ont une version étiologique du mythe des chèvres des montagnes qui explique pourquoi eux seuls emploient dans cette chasse un certain type de piège. Selon ce mythe, la fille de l'oiseau Qē' Qē (espèce non identifiée qui vit dans les montagnes) fut offerte en mariage au vainqueur d'une course à pied. Le benjamin de dix frères chèvres gagna malgré son gros ventre, et il céda la femme au plus âgé. Voisins des Skykomish, les Skagit connaissent aussi l'oiseau Qē' Qē et lui prêtent un fils qui, sous l'apparence d'un chien, séduisit la fille d'un chef. Abandonné avec sa femme et son fils, il créa une autre humanité, inventa le jeu de lacrosse, peupla les bois de gibier et la mer d'éperlans, tandis que ses persécuteurs souffraient la faim[P]. Ces mythes provenant des Salish de la côte ramènent donc, le premier et le troisième à l'histoire de Lynx, le second aux voleuses de dentales (par le motif de la course au mariage), vérifiant ainsi que, comme je l'avais postulé, ces mythes et celui des Chèvres des montagnes relèvent en Amérique du Nord d'une même transformation.

★

J'ai signalé (*supra*, p. 1237) que par rapport aux autres versions du mythe de la chasse aux chèvres, celles des Shuswap présentent des anomalies. Une version remplace le jeune héros par un vieillard qui reçoit pour instructions de ne tirer que des vieilles chèvres, jamais des jeunes[Q]. Une autre inverse les sexes : c'est un Bouc qui rend visite aux Indiens, épouse une humaine et l'emmène vivre chez lui. Ils ont un fils ; la femme retourne chez ses parents avec l'enfant. Elle apporte sous forme comprimée de la viande et des peaux de chèvres qui, à son arrivée, reprennent magiquement leur volume. Puis la femme et l'enfant, transformés pour de bon en chèvres, repartent définitivement[R]. Il est probable que

ces altérations tiennent au moins en partie à la situation géographique des Shuswap : ils habitaient une zone de plateau, entre la chaîne côtière et celle du Columbia, où les chèvres étaient rares sinon absentes (fig. 12). Les Kwakiutl de l'île Vancouver et les Tlingit, habitants de la frange côtière en Alaska, connaissaient des difficultés analogues : pour chasser la chèvre, les Tlingit devaient comme leurs voisins tsimshian[S] s'aventurer dans les montagnes dont ils redoutaient les dangers. Or on observe dans les mythes de ces peuples des altérations comparables (par rapport aux versions de l'intérieur) à celles relevées chez les Shuswap.

Un mythe kwakiutl inverse le motif de l'union (et même de la promiscuité) sexuelle avec les chèvres : pour réussir à la chasse, le héros devra — d'ordre des chèvres — observer la continence sexuelle pendant quatre ans. Il cède un jour aux avances de son amie, perd son pouvoir et disparaît dans l'intérieur des terres, transformé en ours grizzly[T].

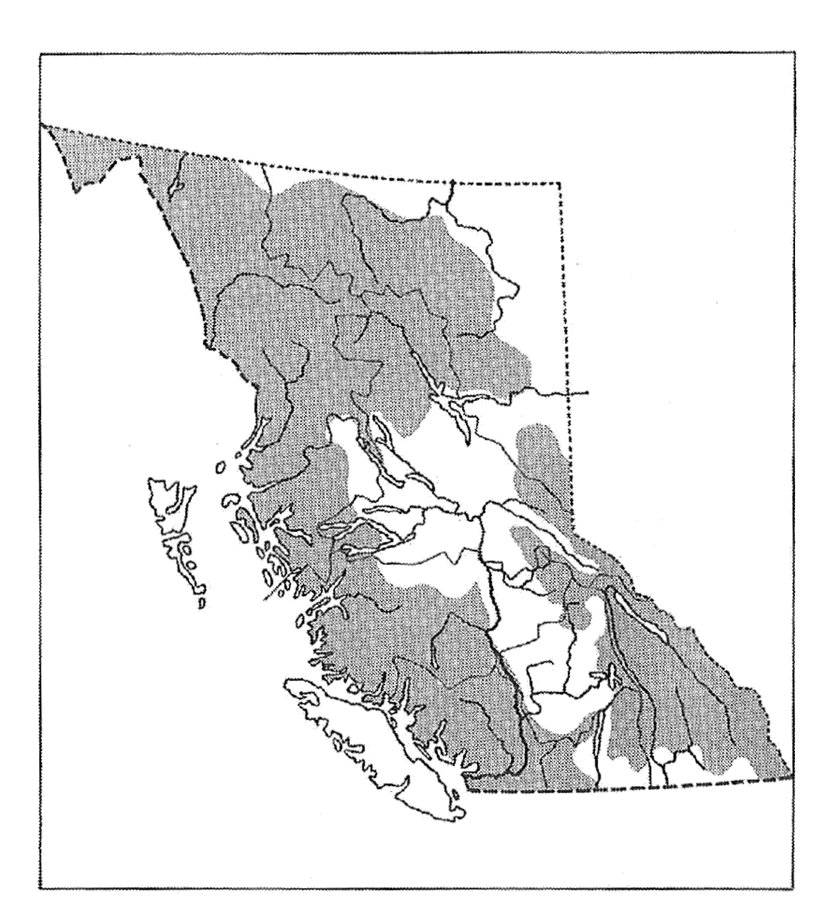


Fig. 12. *Carte de distribution des chèvres des montagnes en Colombie britannique.*

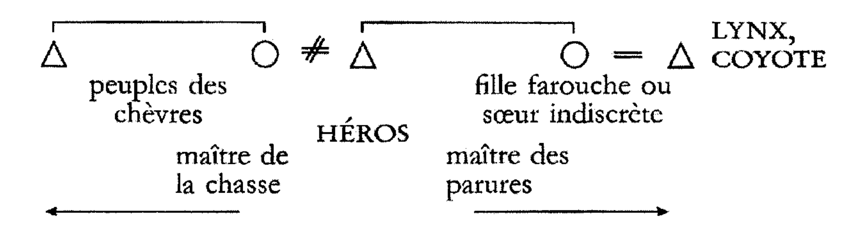
La version tlingit raconte dans quelles circonstances un chasseur devint un grand chaman. Les gens du village chassaient avec excès et se moquaient des rites. Pour les punir, les Mouflons (qui remplacent ici les Chèvres) capturèrent l'un d'eux. Ils lui apprirent comment montrer du respect aux dépouilles des animaux tués, sans ficher les têtes au bout d'un bâton, traitement réservé aux têtes de grizzlys. Ils libérèrent ensuite l'Indien qui, de retour et suivant les instructions reçues, ordonna qu'on ne touchât pas aux peaux des mouflons dont ses compagnons avaient fait un carnage. Les peaux se remplirent de morceaux de viande, chacun à la place voulue ; les Mouflons ressuscitèrent et regagnèrent la montagne : « Mais ils étaient restés si longtemps parmi les Indiens que, juste avant d'atteindre leur ancien séjour sur le plus haut sommet, ils se perdirent et se dispersèrent à travers les montagnes. Et c'est parce que les mouflons sauvèrent (ou ravirent) un homme qu'ils ont de la barbe et, par d'autres traits aussi, ressemblent à des êtres humains. » En revanche les Mouflons avaient communiqué leur odeur spéciale au héros[u] (les Salish de l'intérieur disent plutôt que les grands ongulés — Cerfs et Chèvres — sont dégoûtés par les odeurs humaines[v]). Les versions que, par commodité, j'ai appelées « anormales » se distinguent donc des autres par une série d'oppositions : héros jeune ou vieux ; vieilles bêtes ou jeunes beaux-frères chèvres, seuls tués ; époux humain ou époux chèvre ; promiscuité licite avec les femelles animales ou continence obligée envers les humaines. Et si les versions thompson, par exemple, se plaisent à évoquer la métamorphose (temporaire il est vrai) d'une humaine en animal, il est frappant que la version tlingit explique comment il se fait que les Mouflons ressemblent à des humains.

★

Dans *Le Cru et le Cuit* (p. 99-100) et dans *Du miel aux cendres* (p. 14-15) j'ai montré qu'on pouvait donner une représentation simplifiée de l'ensemble comprenant les mythes gê sur l'origine de la cuisine et ceux sur l'origine de la viande. Au Jaguar, beau-frère preneur de femme (car il a épousé une Indienne), qui témoigne sa bienveillance au héros (représentant l'espèce humaine) en lui cédant le feu de cuisine et la nourriture cuite, font pendant des beaux-frères donneurs de femmes qui se conduisent avec malveillance en refusant au

héros la nourriture, en la lui marchandant, ou en la lui cédant insolemment. Ces beaux-frères sont changés en cochons sauvages, autrement dit en viande sur pied et crue, matière de la cuisine comme le feu en est le moyen.

Les considérations qui précèdent autorisent à simplifier de la même façon l'ensemble formé par les mythes nord-américains sur l'origine des parures et sur l'origine de la viande. On les consolidera dans un schéma :



Ce modèle réduit appelle plusieurs remarques.

1. Dans cette région de l'Amérique du Nord, la filiation, dont il avait fallu tenir compte pour interpréter les transformations sud-américaines, perd beaucoup de sa pertinence. En effet les peuples de langue salish en général, et plus particulièrement ceux de l'intérieur d'où proviennent les mythes considérés, avaient un régime de filiation indifférenciée. De ce fait, l'armature sociologique subit moins de contraintes ; les mythes peuvent plus librement en jouer. Mais même devenue moins rigide (l'est-elle jamais, d'ailleurs, autrement qu'en idée ?) l'armature sociologique ne risque pas de s'effondrer : quel que soit le mode de filiation ou de descendance, les distinctions fondamentales, ainsi celle des parents et des alliés, subsistent. Entre ceux-ci et ceux-là, les mythes conçoivent et éventuellement juxtaposent différents types de rapports pour varier le contenu des messages et contraster des significations.

2. Ainsi le groupe (histoire de Lynx + voleuses de dentales) comporte deux variantes en apparence antithétiques. L'histoire de Lynx a pour héroïne une fille rebelle au mariage : △ ≠ ○ ; dans l'histoire des voleuses de dentales, son rôle est tenu par une fille indiscrète dont son père ou son frère décide de se séparer : △ ≠ ○ ; disjonction, donc, dans les deux cas, formulée en termes d'alliance ou de proximité de degré.

3. Le modèle est pareillement ambigu vu de l'autre côté. Le héros, précisent les mythes, a deux épouses qu'il quitte

pour deux femmes-Chèvres, lesquelles ensuite le congédient. Le motif de la disjonction des époux admet donc deux lectures en sens contraire selon que le héros s'éloigne de ses femmes humaines ou que ses femmes-Chèvres éloignent d'elles le héros.

4. Plus frappant encore apparaît le chiasme qui, par rapport aux mythes sud-américains, se développe de façon symétrique aux extrémités du modèle. À gauche les Chèvres, beaux-frères bienveillants comme le Jaguar des mythes gê, mais donneurs de femmes au lieu de preneurs, sont assimilables aux cochons (les beaux-frères malveillants des mêmes mythes), en ce sens qu'eux aussi sont de la viande destinée à l'alimentation. À droite, les beaux-frères malveillants (Coyote le décepteur, Lynx affameur de ses concitoyens) se conduisent comme les futurs cochons des mythes gê ; mais preneurs au lieu de donneurs, à la façon du Jaguar des mêmes mythes chacun gagne à ce jeu une épouse.

5. Aussi bien dans l'histoire de Lynx que dans celle des voleuses de dentales, le brouillard joue un rôle : en suscitant le brouillard Lynx prive ses concitoyens de viande ; par le même moyen la grand-mère Biche ou Mouflonne prive les siens d'une épouse. À ce brouillard, phénomène météorologique et naturel, correspondent des brouillards artificiels dans les mythes sud-américains sur l'origine de la viande : la fumée des plumes brûlées ou celle du tabac qui provoquent la transformation des méchants beaux-frères en cochons[w].

6. On notera enfin que d'une extrémité à l'autre du diagramme, le thème des grands ongulés fait fonction de basse continue (au sens musical du terme) : si, vers la gauche, le héros se rend chez les Chèvres et devient l'une d'elles, vers la droite l'héroïne — fille farouche ou sœur indiscrète — va chez sa grand-mère qui, comme elle, appartient à la famille des Cerfs ou des Mouflons (*supra*, p. 1284, 1288, 1294). La continuité de l'ensemble est ainsi attestée de façon indirecte comme l'est aussi, par les considérations qui précèdent, l'homologie des deux grands ensembles mythiques respectivement nord- et sud-américains.

De cette homologie on peut produire des preuves supplémentaires.

En Amérique du Sud, les Tenetehara, membres de la famille linguistique tupi-guarani, racontaient il y a cinquante ans — peut-être racontent-ils toujours — leur mythe d'origine dans les mêmes termes que ceux consignés par Thevet

quatre siècles auparavant. Or selon leur mythe d'origine des cochons sauvages (indexé M_{15} dans *Le Cru et le Cuit*, p. 92-93), le « filleul » et neveu utérin du démiurge Tupan, nommé Marana-ywa, devint le maître de la forêt, protecteur du gibier contre les abus des chasseurs. Les Indiens le dépeignent comme un homme de taille très petite, doté d'une tignasse hirsute et d'énormes testicules. Les Tenetehara croient aussi qu'en cas de naissance gémellaire, un des enfants fut engendré par Marana-ywa qui a copulé secrètement avec la mère[x] ; comme Sarigue, donc, chez les Tupinamba, et comme chez les Salish, Coyote, père d'un enfant auquel la sentence fatidique prête une nature duelle tant qu'il n'est pas encore né (*supra*, p. 1317-1324). Par ce biais se vérifie, dans les croyances d'un peuple sud-américain resté fidèle à une tradition archaïque, l'unité du système qui, en Amérique du Nord aussi, englobe le respect des rites de chasse et le problème de la gémellité.

On tirera un deuxième argument du fait qu'en Amérique du Nord, les Salish ont un mythe sur l'origine des saumons très proche de celui par lequel les Bororo, voisins des Gê, expliquent à leur façon — différente de celle des Gê — l'origine des cochons sauvages. Rappelons ce mythe (indexé M_{21} dans *Le Cru et le Cuit*, p. 102-103). Jour après jour les hommes revenaient de la pêche les mains vides. Leurs femmes annoncèrent qu'elles iraient pêcher elles-mêmes. En fait elles se contentaient d'appeler les Loutres auxquelles elles se prostituaient contre du poisson. Méfiants, les hommes qui continuaient à ne rien prendre firent espionner les femmes par un oiseau. En suite de quoi ils surprirent les Loutres et les étranglèrent. Pour se venger, les femmes administrèrent à leurs maris une potion magique qui les transforma en cochons.

Or d'un petit groupe salish de l'estuaire du Fraser, les Tcilqéuk (nom habituellement transcrit Chilliwack), provient un mythe dont, malgré ses obscurités et ses lacunes, la ressemblance avec celui des Bororo saute aux yeux.

Il y eut jadis une famine. Les hommes partirent loin du village et réussirent à pêcher quelques saumons. Au lieu de les rapporter aux femmes et aux enfants, ils décidèrent de les manger seuls et d'abandonner leurs familles. Un garçon, qui avait accompagné les pêcheurs, prévint sa mère. Furieuses, les femmes se livrèrent à une opération magique sur les lits, les couvertures et autres possessions de leurs maris, ce qui

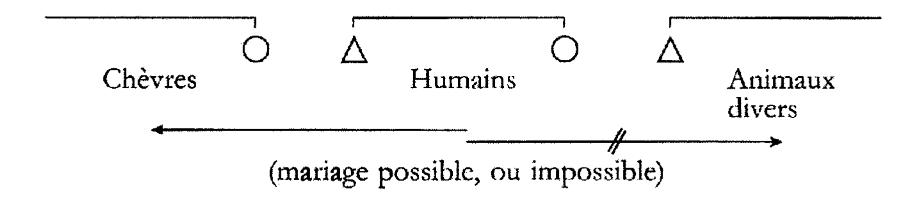
entraîna la transformation de ceux-ci en oiseaux. Ils s'envolèrent, leur troupe se posa plus loin sur le fleuve. Castor qui se trouvait là leur révéla où était le pays des Saumons et les aida à se réconcilier avec leurs épouses[Y].

J'ai déjà signalé (*L'Homme nu*, p. 46, 485-486) l'intérêt qu'offre le mythe bororo sur l'origine des cochons sauvages pour comprendre les rapports d'homologie entre des mythes du Brésil central et ceux du nord-ouest de l'Amérique du Nord. Et dans *Le Cru et le Cuit* (p. 100-103), j'avais recouru au même mythe afin de montrer qu'en passant des Gê aux Bororo, pour un message invariant, l'armature se déforme : un conflit entre conjoints remplace un conflit entre alliés.

On observe le même phénomène en Amérique du Nord quand on passe des Salish de l'intérieur à un groupe de la côte, et d'un mythe sur l'origine de la chasse aux chèvres à un mythe sur l'origine de la pêche aux saumons. Une armature compliquée faisant intervenir des épouses humaines, des épouses et des beaux-frères animaux s'amenuise et prend l'aspect plus simple d'un conflit entre des conjoints. Mais surtout, le mythe tcilqéuk et le mythe bororo se révèlent étroitement parents. Des animaux médiateurs entre la terre et l'eau, Loutres ou Castor, procurent les poissons ici aux femmes, et là aux hommes. Dans un cas, leur disparition brutale entraîne entre hommes et femmes une rupture définitive ; dans l'autre cas, leur apparition bienveillante permet leur réconciliation. Le tableau suivant rend apparente la symétrie des deux mythes respectivement nord- et sud-américain :

TCILQÉUK	BORORO
Les hommes pêchent peu,	Les hommes ne pêchent rien,
ils privent les femmes de nourriture.	les femmes pêchent pour elles seules.
Les hommes abandonnent les femmes.	Ils privent les femmes de leurs amants Loutres,
Les femmes font de la magie,	lesquelles Loutres leur procuraient le poisson.
qui transforme les hommes en oiseaux.	Le meurtre des Loutres cause la rupture entre les conjoints.
Castor procure les poissons aux hommes.	Les femmes font de la magie,
L'aide de Castor réconcilie les conjoints	qui transforme les hommes en cochons.

J'ai souligné à plusieurs reprises que comme les cochons sauvages dans le Brésil central, dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord d'où le bison était absent (sauf dans la partie orientale et même là, très peu fréquent), les chèvres des montagnes connotaient la catégorie du gros gibier (rôle tenu sur la côte par les saumons). Or le modèle réduit de la page 1334 laisse entrevoir une deuxième différence entre ce gibier de choix et tous les autres : à la gauche du modèle le peuple des Chèvres constitue une seule famille animale (c'est aussi le cas du peuple des Cerfs ou des Mouflons que certaines variantes lui substituent) ; chacun de ces peuples forme donc un groupe clos. Par contre, dans la partie droite du modèle où figure une héroïne en affinité avec le gros gibier, car elle se rend chez sa grand-mère Biche ou Mouflonne, celle-ci feint de proposer sa petite-fille en mariage à une série indéfinie de prétendants animaux d'espèces diverses dont aucun ne réussira à l'épouser et qui forment donc un ensemble ouvert. Les mythes consolidés offrent les caractères d'un corps semi-conducteur : possible dans un sens, le mariage ne l'est pas dans l'autre :



On se souvient qu'une version méridionale de l'histoire de Lynx prétend expliquer l'origine des mariages mal assortis (*supra*, p. 1275-1276). Dans la partie centrale de l'aire de diffusion du mythe des Chèvres des montagnes où ces animaux sont plus rares (*supra*, p. 1331-1332), les Shuswap ont un mythe symétrique du point de vue de l'étiologie. Les deux épouses de Bouc, Chèvre et Mouflonne se jalousaient ; elles se battirent. Mouflonne eut le dessus et Chèvre lui céda la place. Elle vécut d'abord solitaire, puis se remaria avec un mâle de son espèce. Jadis les Mouflons et les Chèvres vivaient ensemble et se mariaient entre eux ; maintenant on les rencontre dans les mêmes territoires, mais menant une existence séparée[z]. Avec les mariages parfois mal assortis entre humains les mariages entre animaux font contraste : bien assortis pour peu que les familles ou genres zoolo-

giques consentent à vivre chacun de son côté. À cet arbitrage sans fin entre le semblable et le différent, où l'un est toujours le prix à payer pour l'autre, répond le rêve d'une impossible gémellité qui, aussi bien en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord (*supra*, p. 1323), hante les mythes dont la partie droite du schéma de la page précédente marque l'emplacement théorique.

En proposant cette vision syncrétique, je ne cherche pas à prouver qu'un mythe ou un ensemble de mythes se serait diffusé d'un hémisphère à l'autre. L'esprit relativement affranchi des contraintes externes, comme c'est le cas quand il élabore les mythes, s'abandonne à un automatisme qui, un motif initial lui étant donné et d'où qu'il vienne, en effectue à la file toutes les transformations. Il suffit d'un même germe ici et là pour qu'en sortent des contenus mythiques peut-être très différents quand on les regarde en surface, mais entre la structure desquels l'analyse révèle des rapports invariants.

★

Le mythe des Chèvres des montagnes nous retiendra par un dernier aspect. Il a pour fonction ostensible d'expliquer l'origine des rites dont dépend le succès du chasseur. Le mythe suppose donc une théorie du rituel, même s'il laisse celle-ci à l'état implicite. Peut-on la formuler ? Elle revient, semble-t-il, à affirmer que le rituel a pour origine et pour condition un retour de l'homme à la nature. Pour acquérir les rites de chasse au bénéfice de tous les siens, il a fallu qu'un héros abjure la condition humaine, qu'il apprenne à vivre *more animalium*, et cela de deux façons. D'une part il ne pourra s'unir à ses épouses-Chèvres que sur le mode naturel, asocial donc, seulement au temps du rut (*supra*, p. 1328) : « Notre saison ne vient qu'une fois par an et elle dure environ un mois. Pendant le reste de l'année nous n'avons pas de rapports sexuels[AA]. » D'autre part, quand s'ouvre la saison la promiscuité règne : « Il [le héros] fut en rut avec toutes les femelles, jeunes et vieilles, y compris sa femme et sa belle-mère[AB] » (vis-à-vis de cette dernière les Salish de l'intérieur observaient un tabou très strict). « Tu peux, disent ses épouses-Chèvres au héros, poursuivre n'importe quelle femme et copuler ; quand la saison du rut finira, nous te reviendrons et serons à nouveau tes épouses[AC]. » Toutefois le héros n'aimait pas « que les jeunes lui prissent sa femme ;

cela le chagrinait[AD] ». Il est amusant de noter que les Shuswap de l'Ouest (voisins des Chilcotin et des Carrier auxquels ils avaient emprunté une organisation en sociétés ou confréries, la plupart portant des noms d'animaux) imitaient dans leurs danses le rut des bêtes éponymes avec un tel réalisme que, lors d'une visite qu'ils rendirent aux Thompson, ceux-ci en furent émerveillés ; mais ils prièrent les Shuswap d'expurger une deuxième représentation pour ne pas choquer leurs épouses[AE].

« Beau et charmant », disent les mythes, le peuple des Chèvres ne se soucie guère des règles par lesquelles les sociétés humaines contrôlent leur reproduction. En revanche les Chèvres se montrent incroyablement vétilleuses pour faire respecter les règles dont dépend leur propre conservation. Le chasseur devra ramasser un par un et immerger les os du gibier pour que celui-ci ressuscite ; sinon, qu'il les brûle : les bêtes mourront pour de bon mais ne lui garderont pas rancune. Ce ne sont là que les rudiments ; écoutons plutôt les Chèvres donnant leurs instructions au héros : « Dis à ton peuple qu'on doit se peindre le visage avant de dépouiller et de découper une chèvre ; on déposera du duvet consacré sur la langue, le cœur et les poumons ; et on mettra le tout à sécher en le suspendant au-dessus du foyer de la cabane, car c'est pour nous une bonne médecine. Les gens devront aussi rassembler soigneusement les os et les autres déchets, et les mettre à l'eau comme tu nous as vu le faire. Pour cuire la viande, commence par rôtir le foie à la broche après l'avoir recouvert de duvet ; c'est pour nous une bonne médecine. Quand le foie sera cuit, prends des rameaux verts de cyprès et pose le foie dessus ; découpe-le en petits morceaux et donnes-en un à chaque participant. Si tu emploies et fais cuire la tête, marque d'abord la face avec de la peinture rouge, parsème-la de duvet et présente-la au feu, museau en avant. Laisse-la un moment, puis dépouille-la. L'homme qui fait cela doit se peindre le visage et répandre du duvet sur sa tête ; tous les assistants doivent garder le silence et ne pas faire le moindre bruit. Quand la tête est dépouillée, remets-la de nouveau devant le feu en ayant soin d'exposer d'abord à la flamme le côté droit. Pendant tout le temps que la tête rôtit les assistants doivent garder le silence ; il ne faut pas entendre tousser ou éternuer, sinon l'"esprit" de la Chèvre prendra peur et tu ne réussiras plus à chasser les chèvres. Laisse la tête au feu jusqu'à ce que l'œil droit explose et jette

du liquide sous l'action de la chaleur, puis expose au feu le côté gauche. Maintenant l'"esprit" ne peut plus voir ceux qui se conduisent mal : cela n'a plus d'importance s'ils parlent ou font quelque bruit. Si l'"esprit" demande au cuisinier quel est ce bruit, celui-ci pourra répondre : "C'est du bruit fait par ton peuple, pas par le mien." Quand la tête sera cuite, donnes-en un petit peu à chacun des anciens. Il est interdit aux femmes et aux jeunes hommes d'y toucher. Tout cela doit se faire au coucher du soleil, le jour même où la bête a été tuée[AF]. »

Cette liste de prescriptions et d'interdictions, que j'ai scrupule d'avoir citées au long tant elle paraît oiseuse, offre pourtant un intérêt. Elle pourrait remettre en cause une distinction que, dans *L'Homme nu* (p. 597-598), j'avais tracée entre deux modes de la mythologie : une mythologie explicite consistant en récits dont l'importance et l'organisation interne font des œuvres de plein droit ; et une mythologie implicite qui se borne à accompagner le déroulement du rituel pour en commenter ou expliquer les aspects.

Or le texte qu'on vient de considérer est à double face. Il déroule en parallèle deux séries, l'une mythique, l'autre rituelle, toutes les deux explicites. C'est donc à l'intérieur d'un mythe très riche en tant que tel qu'on trouve une liste de rites soigneusement énoncés. Mais mis à part ce fait, on ne relève aucune correspondance entre l'histoire racontée par le mythe et les actes prescrits. Pris dans le détail, chacun de ceux-ci reste immotivé. Rien dans le récit mythique n'explique pourquoi il faut accomplir tel ou tel geste, employer telle ou telle substance, procéder dans un certain ordre, etc. Le mythe et le rite progressent de conserve, mais ils se tiennent à distance et ne communiquent pas.

Par conséquent, même dans un cas qu'on pourrait croire exceptionnellement favorable pour comprendre le lien entre mythologie et rituel, celui-ci demeure extérieur au récit, sans rapport décelable avec les événements relatés. Il consiste en paroles (ou absence de paroles : le silence), en gestes accomplis, en objets ou substances manipulés, en dehors de toute exégèse requise ou même permise par ces trois sortes d'activité.

Le lien entre mythologie et rituel existe, mais il faut le chercher à un niveau plus profond[2]. Ce travail, en lui-même gratuit, de morcellement et de répétition auquel s'adonnent les rites avec une minutie dont le texte cité plus haut offre

l'exemple, s'engage, pourrait-on dire, en compensation du retour à l'état de nature imposé au héros du mythe, qui l'immerge dans un milieu fluide où les idées claires et distinctes et les règles de la vie sociale se dissolvent.

Si détaillés qu'ils soient déjà, les rites de la chasse et de la cuisine des chèvres pourraient encore être multipliés. Pas plus que les images d'un film cinématographique examinées une par une, ils ne reconstitueront l'expérience invivable, sauf en pensée, d'un homme devenu chèvre. À moins que, comme les images du film, un zèle pieux ne produise les rites en si grand nombre et ne les fasse défiler si vite qu'en vertu même de ce brouillage ils engendreront l'illusion d'un vécu impossible, puisque aucune expérience réelle ne lui a correspondu ni ne lui correspondra jamais.

Deuxième partie

ÉCLAIRCIES

CHAPITRE VII

L'ENFANT RAVI PAR LE HIBOU

Convenons d'appeler « cellule » un ensemble d'incidents formant un tout, séparable du contexte mythique particulier où on l'a d'abord repéré, et transportable en bloc dans d'autres contextes. Tout au début de notre enquête, la version nez-percé la plus développée de l'histoire de Lynx incluait un tel ensemble : dans cette version l'Ours surgit à la fin du récit, nouveau protagoniste victime de plusieurs mésaventures, sans que rien dans les épisodes précédents l'ait annoncé (*supra*, p. 1274).

Cette « cellule ours » posait un problème. Il semblait d'autant plus difficile de l'intégrer à l'histoire de Lynx que les autres versions du mythe ne la comportent pas, et qu'on la retrouve dans des mythes entièrement différents. Aussi l'avais-je laissée provisoirement de côté. Or, dans la suite de l'enquête, cette « cellule ours » s'est révélée superposable à une « cellule hibou » qui apparaissait aussi de manière imprévue dans plusieurs versions de l'histoire de Lynx (Okanagon, Cœur-d'Alêne, Kutenai), en même temps que s'opérait une triple transition : de la fille farouche à la sœur indiscrète (transformation qui marque le passage de l'histoire de Lynx à celle des voleuses de dentales) ; du père rejeté à l'enfant joyeusement accepté ; du couple abandonné à l'enfant ravi.

La séquence de l'enfant ravi, puis retrouvé, s'achève par la métamorphose de celui-ci en oiseau aquatique, plongeon (Okanagon) ou grèbe (Cœur-d'Alêne). Cette transformation en oiseau d'eau, et particulièrement en plongeon, rap-

pelle un vaste cycle mythologique dit de la Dame Plongeon, auquel toute la deuxième partie de *L'Homme nu* et une partie de la troisième furent consacrées. Cet ensemble a pour motif central la transformation en plongeon d'une sœur incestueuse. Dans les versions du mythe des voleuses de dentales sur lesquelles on va maintenant se pencher, c'est, on le verra, par une conduite équivoque fleurant l'inceste que la sœur du héros changé en plongeon, allongée contre lui, le serrant dans ses bras, lui restitue la forme humaine. Il épouse ensuite une jeune femme, payse ou étrangère selon les versions, mais en fait une doublure de la sœur ou, dans quelques versions, sa complice (*infra*, p. 1346-1347, 1348-1349).

En même temps que le motif de l'enfant ravi et retrouvé émerge dans la série mythique, on observe aussi une transformation de nature étiologique. L'histoire de Lynx se rapporte directement ou indirectement à l'origine du brouillard. Les versions des voleuses de dentales où le héros se change en oiseau aquatique renvoient au vent dont ces oiseaux sont les annonciateurs (*supra*, p. 1300 ; *L'Homme nu*, p. 181-182) : ils remplissent donc une fonction liée à la périodicité saisonnière.

Un autre oiseau joue un rôle de premier plan dans les mêmes mythes : le hibou. Toute la mythologie nord-américaine associe chouettes et hiboux à des phénomènes périodiques : alternance du jour et de la nuit d'une part, durée mesurée de la vie humaine d'autre part ; phénomènes entre lesquels un rapport étroit existe puisque les âmes, réincarnées dans les rapaces nocturnes, habitent le monde des morts pendant le jour et reviennent la nuit parmi les vivants. Il n'est pas toujours facile de savoir à quel genre ou espèce renvoient les textes. On croyait en Californie que les bons Indiens se réincarnaient après la mort dans les hiboux, les mauvais dans les chouettes. Un mythe des Quinault, groupe salish de la côte dans l'actuel État de Washington, raconte qu'une jeune fille partie pour épouser le fils du Grand Duc se fourvoya chez le Petit Duc qui n'était bon à rien. Selon une version kwakiutl d'un mythe salish du bas Fraser (*infra*, p. 1348), le ravisseur d'une fillette insupportable serait le Hibou blanc (peut-être *Nyctea* sp., un hibou arctique qui hiverne dans la région[A]).

Les Salish de l'intérieur attribuent au petit duc (*Otus asio*) le premier rôle comme annonciateur de mort prochaine. Le grand duc (*Bubo virginianus*) apparaît surtout dans leurs

mythes en qualité de voleur d'enfants. Le nom du grand duc, *skelula* en thompson et en lilloet, *snina* en shuswap et en okanagon*, ressemble au nom du héros humain de ces mythes, Snánaz, Ntsaâz, Tsa'au'z, selon les versions[2]. Celle des Indiens Thompson, par laquelle je commencerai, est intitulée par Boas « Hibou et Ntsaâz », et Boas signale que d'après certains informateurs, le nom Ntsaâz serait apparenté à Snánaz, nom du héros dans une courte variante du même mythe ; nom aussi attesté chez les Shuswap[B]. Je reviendrai sur ce point (*infra*, p. 1411).



Fig. 13. *Le grand duc américain* (Bubo virginianus).

Un petit garçon pleurait sans arrêt. Pour le faire taire on le menaça du Hibou, tant et si bien que celui-ci l'enleva. Il le fit magiquement grandir ; en quelques jours l'enfant devint adulte. Le Hibou l'emmenait chasser avec lui mais le nourrissait à peine. Heureusement le héros fit la connaissance de Corneille et de sa femme qui se montrèrent plus hospitaliers. Et comme le Hibou ne se contentait pas de l'affamer mais l'offensait en l'appelant son esclave, le héros décida de le tuer : il fit brûler le cœur du Hibou qu'avant de sortir celui-ci laissait toujours accroché dans la cabane. Corneille s'enquit si le héros avait une famille et si, enfant, il possédait « du saumon sec jouet, des baies séchées jouet, de l'huile de poisson jouet, de la graisse de cervidé jouet » — ce que nous appellerions une dînette — et proposa d'aller les chercher. Corneille s'envola, arriva au village, apprit à la mère et à la sœur du héros que celui-ci vivait toujours. Il leur dit de suivre son vol des yeux et de repérer une colonne de fumée qui leur indiquerait où elles devraient se rendre. Un seul villageois eut le regard assez perçant pour réussir ; encore s'évanouit-il, épuisé par l'effort.

* Je remercie Mme Dorothy I. D. Kennedy, du British Columbia Indian Language Project, qui a bien voulu vérifier et confirmer ces termes[1]. Sur les hiboux du Canada et leur distribution, *cf.* Godfrey.

Les deux femmes parvinrent à destination, se firent reconnaître et prirent la route du retour en compagnie du héros, lequel, un peu plus tard, éprouvé par la chaleur, voulut se baigner contre l'avis de sa mère et de sa sœur. Il sauta dans un lac et se métamorphosa en plongeon. « Je reste ici, dit-il à sa sœur. Quand tu voudras me voir, viens et appelle-moi » ; ce qu'elle fit un peu plus tard. Le héros apparut, lui donna des coquillages précieux et son propre collier de dentales (*cf. L'Homme nu*, p. 178-179) en lui recommandant de ne les montrer à personne. Mais une jeune fille du village les vit et comprit d'où provenaient ces joyaux (l'informateur avoue ici une lacune de mémoire). Elle demanda à la sœur du héros la permission de l'accompagner. Quand celle-ci appela son frère, il apparut dans toute sa splendeur, le corps couvert de somptueux coquillages. Elle l'invita à s'asseoir tout près d'elle, noua ses bras autour de son cou tandis que l'autre jeune fille lui jetait des herbes magiques qui lui rendirent forme humaine.

Ils repartirent tous les trois et passèrent près de la cabane d'un individu nommé Ntsaâz. Le héros (qui avait eu trop chaud dans une précédente séquence) se plaint maintenant qu'il a froid. Il veut entrer pour se réchauffer bien qu'on l'en dissuade : « Personne n'entre là. Ntsaâz sent trop mauvais. » Les femmes poursuivent leur chemin ; le héros reste en arrière, saisit Ntsaâz par le nez, le secoue si fort que le corps s'échappe de la peau dont lui-même se revêt : il devient Ntsaâz.

Or la jeune fille aux herbes magiques rebutait tous ses soupirants. Ses parents lui firent honte : « Tu refuses tout le monde. Va donc épouser Ntsaâz ! » Elle alla chez le vieil infirme malodorant, l'enveloppa dans une natte et le transporta chez elle sans écouter les quolibets. Pour humilier davantage leur fille, ses parents voulurent qu'elle envoyât son mari couper du bois. Elle le porta dans la forêt, le héros sortit de sa peau, abattit d'un coup de pied quatre arbres secs qui se fendirent tout seuls en bûches lesquelles diminuèrent de volume, de sorte que la femme put les charrier sans difficulté.

Quand elle fut de retour, elle déchargea son fardeau, les bûches reprirent leur grosseur et remplirent jusqu'au toit quatre cabanes, dont celle de Lune qui, trop lent à se garer, fut blessé aux testicules qu'il avait énormes. Le héros réussit ensuite à tuer beaucoup de gibier par temps de neige alors

que les autres chasseurs, dont Lynx, rentraient bredouilles. Sa femme profita de ce qu'il s'éloignait à la poursuite du gibier pour brûler la vieille peau dont il s'était momentanément débarrassé. Le héros fut contraint de rester jeune et beau tel qu'il était en réalité. Tout le monde enviait sa femme, d'autant plus que, devenu grand chasseur, il approvisionnait en viande tout le village[C].

Ici pourvu d'énormes testicules (comme le maître des animaux des Tenetehara, *supra*, p. 1335-1336 ; et le Tanuki du folklore japonais), Lune fait ailleurs figure de cannibale, mangeur de testicules. Je discuterai plus tard ce motif (*infra*, p. 1384 *sq.*) et me contenterai pour le moment, au sujet des affinités lunaires des personnages à gros testicules, de renvoyer à *L'Origine des manières de table*, p. 66-67 ; *L'Homme nu*, p. 507 ; *La Potière jalouse*, p. 1198-1199.

D'intérêt plus immédiat, une version provient elle aussi des Thompson, mais de l'aval. Teit l'a recueillie et publiée sous le titre « Hibou et Tsa'au'z » ; nom propre, précise-t-il, porté dans la bande de Lytton par quelques célèbres chamans et guerriers du temps passé.

Cette version débute comme l'autre. Le Hibou nourrit son prisonnier d'insectes (et dans une variante, de serpents). Le héros ne se plaint pas à Corneille qu'on l'affame, mais de ce que le Hibou lui serve de la viande et des insectes, et non, comme il le voudrait, des légumes. Corneille va en chercher au village natal du héros. Le seul habitant capable de suivre des yeux le vol de Corneille s'appelle, comme dans l'autre version, Ska'kuk « le petit hibou dont les yeux ne coulent pas ». D'après des mythes de même provenance, ce serait le Petit Duc[D]. Au lieu du cœur extérieur de Hibou, le héros brûle sa maison. Hibou se change en oiseau désormais incapable de ravir les petits enfants.

Tsa'au'z, marié, enlève chaque nuit sa peau sanieuse et se montre à sa femme tel qu'il est réellement : jeune, beau, paré de dentales. Autre différence par rapport à la première version : ce n'est plus la femme du héros, mais ses beaux-frères qui, pendant la chasse, découvrent la peau qu'il a enlevée. Ils n'arrivent pas à la brûler entièrement et, en soufflant dessus, finissent par la transformer en brouillard : « Pour cette raison le brouillard a toujours une mauvaise odeur : celle des plaies et de la peau brûlée. Quand Tsa'au'z voulut remettre sa peau il vit qu'elle s'était changée en brouillard. Il essaya en vain de la ramasser, mais le brouillard montait et descendait

au loin sur les montagnes. Aussi dut-il rester comme il était, sous sa forme véritable d'un homme jeune et beau[F]. »

On prêtera attention à un détail de cette version. En se levant chaque matin, le héros abandonne dans le lit conjugal une provision de dentales. Ses beaux-parents les recueillent et deviennent ainsi très riches. L'épisode est en parfaite symétrie avec celui par lequel s'ouvre le mythe des voleuses de dentales, où une sœur (au lieu d'une épouse) bénéficie des coquillages que son frère produit dans des conditions qui interdisent la proximité des sexes (*supra*, p. 1294 *sq.*). Ici c'est le contraire puisque les coquillages se forment dans le lit conjugal.

La symétrie ressort plus nettement encore dans une version chehalis du bas Fraser. L'enfant ravi est une fillette insupportable dont le Hibou fait son épouse. Plus tard elle veut se sauver, s'écarte sous prétexte d'un besoin pressant, et charge son urine de duper le Hibou pendant sa fuite en criant qu'elle n'a pas encore terminé. Elle revient à son village, mais les parents trouvent leur fille décidément impossible ; ils la renvoient chez son mari. Un jour son frère vient l'y visiter et se plaît tellement qu'il s'installe chez son beau-frère le Hibou et invite son autre sœur à le rejoindre. Celle-ci se fait accompagner par une belle amie dont, espère-t-elle, son frère s'éprendra et qui saura le convaincre de repartir. C'est ce qui se passe en effet. Le frère éloigne le Hibou par une ruse. Ses sœurs, la jolie fille et lui incendient la cabane. L'enfant du Hibou y périt.

Suit l'épisode du lac où le frère veut boire, tombe à l'eau et se métamorphose en plongeon. Plus tard une belle esseulée lui rendit forme humaine. Car, explique le mythe, « il ne s'était pas noyé et n'avait pas non plus été emporté par un démon aquatique comme sa femme et ses sœurs le croyaient. Une femme-plongeon était apparue, qui lui offrit une peau de Plongeon et le persuada de la suivre au fond du lac. Il avait consenti et était resté avec elle depuis ».

Le héros accompagna sa libératrice. En arrivant à son village, désireux de garder l'incognito, il dépouilla un lépreux de sa peau et la revêtit. La fille refusait jusque-là tous les prétendants ; on la railla d'avoir choisi ce dégoûtant mari. Ils vécurent à l'écart. Le héros alla se laver en cachette dans un ruisseau voisin, « employant des rameaux d'épicéa et de sapin pour se frotter. Les aiguilles tombées se changeaient en *ts'ākwes*. Il en rapporta une provision, dit à sa femme d'aller

chercher le reste au fond de l'eau et d'en remettre quelques-uns à sa sœur cadette pour leurs parents. Le père admira les présents et dit à sa femme : "Tu ferais mieux d'aller là-bas et de ramener notre fille et son mari à la maison."[F] »

On voit que l'épisode final de cette version respecte jusque dans les détails la symétrie avec l'épisode initial des voleuses de dentales.

Toutefois les *ts'ākwes* semblent être des joyaux différents. Selon Hill-Tout à qui l'on doit ce mythe, il s'agirait d'« objets de grande valeur, un genre de trésor qu'on ne trouve habituellement que sur la côte, si précieux qu'un seul de ces objets valait un grand nombre de couvertures. Je n'ai pu comprendre ce qu'était ce trésor : "Quelque chose de blanc, percé d'un trou", mais pas un coquillage d'aucune sorte[G] ».

CHAPITRE VIII

PARURES, BLESSURES

Au-delà des Thompson, les Shuswap, derniers représentants de l'ensemble salish vers le nord, altèrent le mythe de l'enfant ravi de deux façons. D'une part ils en prélèvent une partie qu'ils incorporent dans un autre contexte (le mythe indexé M_{738} dans *L'Homme nu*, p. 424-425) ; d'autre part ils appauvrissent l'original qu'ils réduisent aux seuls épisodes de l'enlèvement et de la libération du héros. Transformé en oiseau, Hibou remplira la fonction ordinaire dévolue aux rapaces nocturnes : celle d'annonciateurs de mort prochaine. Et au lieu de faire figure de tyran comme chez les Thompson, ou d'ogre comme chez les Kutenai, le Hibou de la version shuswap est un magicien sage et puissant ; il n'asservit pas le héros mais lui impartit son savoir et le rend même supérieur à lui.

Voisins des Shuswap, les Chilcotin appartiennent à la famille linguistique athapaskan. Pourtant, le mythe de l'enfant ravi retrouve chez eux toute sa richesse en même temps qu'il subit d'importantes transformations. Sur ce double phénomène observable quand on franchit un seuil linguistique ou culturel, les deux à la fois, ou bien encore écologique, j'ai maintes fois appelé l'attention (*supra*, p. 1278)[A].

Voici la version chilcotin[1].

Sous prétexte de lui offrir des friandises, un Hibou attira au-dehors un garçonnet insupportable. Il le ravit, l'éleva, le fit grandir par des moyens magiques, le combla de cadeaux dont un collier de dentales. Les parents se mirent à la recherche de leur fils. Retrouvé, il se montra peu pressé de quitter le Hibou chez qui il se plaisait. On réussit à le convaincre et, mettant à profit une absence du Hibou, on incendia sa cabane. Hibou donna la chasse aux fuyards qui s'embusquèrent au débouché d'un pont. Hibou s'y engagea, le héros surgit sur la rive d'en face brandissant ses mains aux doigts coiffés de cornes de chèvres. Le Hibou terrifié tomba à l'eau, gagna la berge et abandonna sa poursuite. De retour au village on fêta le héros, paré des coquillages qu'il avait emportés et qu'il distribua à la ronde. « Et c'est en cette circonstance que les Indiens eurent pour la première fois des coquilles de dentales. »

Un jour la mère du héros le trouva sale et l'envoya se baigner. Il refusa d'abord ; elle insista. Il plongea et disparut. La mère éplorée resta au bord du lac d'où elle ne voulut plus bouger.

Ce fut bientôt l'hiver. Les femmes du village allaient au lac faire des trous dans la glace pour puiser l'eau. Le héros qui vivait au fond s'amusait à casser leurs seaux. Deux sœurs réussirent à l'attirer sur la berge en l'incitant à saisir un seau richement décoré. Le héros était couvert de vase, sa peau était toute flasque, son séjour aquatique l'avait tellement affaibli qu'il ne pouvait plus marcher. Les deux femmes essayèrent vainement de gratter la vase ; elles le transportèrent dans leur cabane pour qu'il s'y réchauffât, et elles prirent soin de lui.

Le froid se fit plus sévère, la neige recouvrait le pays. On n'arrivait même pas à trouver du bois pour fabriquer les raquettes à neige sans lesquelles on ne pouvait pas chasser. Le héros se traîna dehors, découvrit juste assez de bois pour une paire de raquettes. Il dit à une des femmes de rentrer ce bois et de le secouer à mi-hauteur de l'échelle par où l'on pénétrait dans la cabane d'hiver (ces cabanes étaient à demi enterrées ; on y accédait par le trou de fumée et on descendait au moyen d'une échelle faite d'un tronc à encoches, fig. 14). Le bois secoué se multiplia, emplit la cabane, on put faire des raquettes ; mais, jour après jour, les chasseurs rentraient bredouilles. On n'avait plus rien à manger.

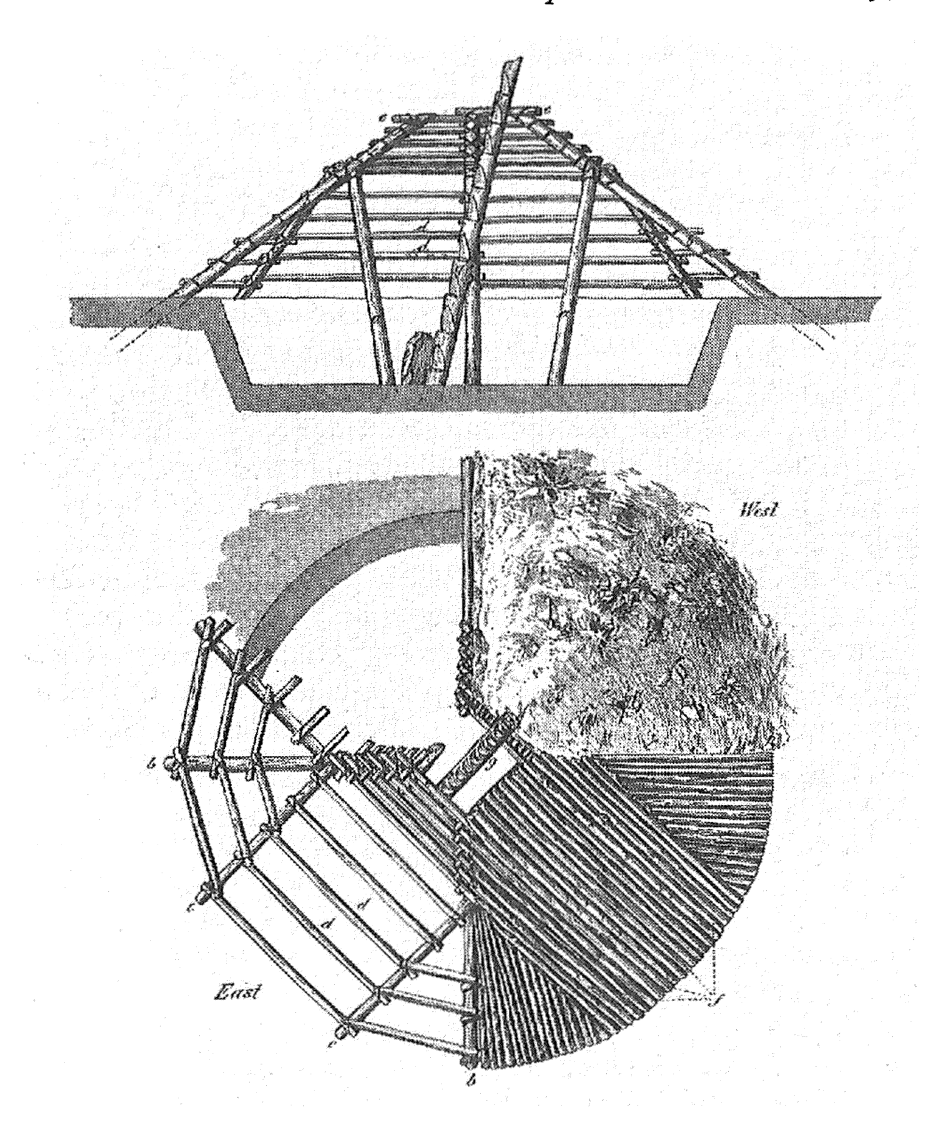


Fig. 14. *La cabane d'hiver semi-enterrée.*

Bien que toujours faible et couvert de vase, le héros annonça qu'il irait chasser le caribou si chaque homme lui donnait une flèche. Celle qu'il reçut de Corbeau était en cuir, donc molle. Le héros s'éloigna, enleva sa peau de vase « comme une chemise » et la cacha. Avec chaque bonne flèche il tua un caribou ; avec la mauvaise, un coyote. Il remit sa peau de vase et envoya chaque homme chercher la bête qui lui revenait.

Le héros chassait maintenant tous les jours avec succès. Corbeau l'espionna, découvrit la peau de vase entre deux

troncs rapprochés. Corbeau la déchira et dispersa les morceaux, mais le héros parvint à la raccommoder. La fois suivante, Corbeau choisit de surprendre le héros sans sa peau : il le vit jeune, beau, vigoureux, paré de coquillages. Dès lors le héros conserva son aspect naturel et il épousa les deux sœurs[B].

Sur les raisons particulières qu'avaient les Chilcotin pour entourer de mystère l'origine des dentales, je me suis étendu dans *Anthropologie structurale deux* (p. 307) et *Le Regard éloigné* (p. 149-152, 182-184). Ce sont d'autres aspects du mythe chilcotin qu'il faut maintenant considérer. En raison des contraintes que je viens d'évoquer, le thème des voleuses de dentales, s'il trouve un écho chez les Chilcotin, ne peut apparaître que sous forme déguisée : au lieu que des femmes *sortent de* l'eau des coquillages produits par leur *frère* quand il *va se baigner*, ici des femmes sortent de l'eau un non-parent, futur *époux* qui n'avait *pas voulu* se baigner, en *immergeant dans* l'eau un seau richement décoré. Ce seau le tente et il cède à la convoitise, comme les voleuses de dentales, incapables de résister à la convoitise que les coquillages, autres objets précieux, leur inspiraient.

Le mythe thompson expliquait l'origine du brouillard (*supra*, p. 1347), phénomène météorologique qui confond le ciel avec la terre. Dans la version chilcotin, la « peau de brouillard » fait place à une « peau de vase » ; or la vase mêle la terre et l'eau. Le brouillard provient de la peau malade d'un vieillard, symptôme d'un état pathologique interne. La peau de vase du héros chilcotin a, elle, une origine externe : le milieu aquatique où vivait le héros, comme le soulignent les vains efforts déployés par les femmes pour la gratter — ce qui, soit dit en passant, montre bien que, dans un récit mythique, le plus petit détail peut avoir un sens et remplir une fonction.

★

La transformation la plus remarquable affecte le rapport à l'eau du héros et de sa mère (ou de la femme qui l'a rendu à la condition humaine). J'ai produit cinq versions du mythe. Quatre viennent de peuples appartenant à la famille linguistique salish : Cœur-d'Alêne, Thompson, Chehalis ; une des Chilcotin qui sont des Athapaskan.

Dans la version cœur-d'alêne, la mère du héros a soif. Elle demande à son fils de l'eau qu'il tarde à lui apporter, ou

même lui refuse dans une version okanagon[c]. Une version thompson remplace ce motif par un bain que le héros échauffé veut prendre bien que sa mère s'efforce de l'en dissuader. La version chehalis du bas Fraser comporte une contrainte supplémentaire du fait que l'enfant ravi par le Hibou est une fille. Il faut donc introduire dans l'intrigue un personnage masculin et lui donner une épouse, laquelle tente de dissuader son mari d'aller boire : elle préférerait lui apporter elle-même de quoi se désaltérer.

Dans les trois cas les protagonistes sont donc un homme et une femme prochaine : mère ou épouse. L'un des deux protagonistes — tantôt l'homme, tantôt la femme — met obstacle à la satisfaction du désir d'eau exprimé par l'autre. Enfin, ce désir peut revêtir deux formes : soit d'une boisson, eau contenue dans le corps ; soit d'un bain, eau contenant le corps.

En plus des trois permutations illustrées respectivement par les versions cœur-d'alêne, thompson et chehalis :

Boisson	désirée	par	la femme,	obstacle	mis	par	l'homme ;
—	—	—	l'homme,	—	—	—	la femme ;
Bain	—	—	—	—	—	—	— ;

il est clair qu'on s'attendrait à trouver une quatrième :

Bain désiré par la femme, obstacle mis par l'homme.

Rien ne permet d'affirmer que cette formule ne figurait pas dans des versions restées inconnues des enquêteurs. On ne perdra jamais de vue que, pour cette région de l'Amérique comme pour toutes les autres, nous ne possédons qu'une fraction du corpus mythique. À l'époque où se déroulèrent les grandes enquêtes — en gros, dans la seconde moitié du XIXe siècle et la première moitié du XXe — les cultures indigènes étaient déjà moribondes. Les vieux informateurs se faisaient rares, le souvenir de certains mythes ou versions de mythes avait probablement disparu.

Il n'en reste pas moins frappant que, quand on franchit la frontière linguistique séparant les Thompson et les Chehalis des Chilcotin, on ne rencontre pas la permutation attendue, mais une autre, que celles déjà relevées ne laissaient pas prévoir. Au lieu que la femme désire un bain pour elle-même, elle veut l'imposer à son fils (sous prétexte qu'il est sale, reproche que rien n'explique dans le récit), et c'est lui qui refuse. Du rôle de sujet, la femme passe à celui d'agent, et le refus de l'autre ne vise plus la satisfaction d'un besoin res-

senti par soi : il traduit une absence de besoin ressenti par l'autre. Or un bain voulu par et pour soi, malgré l'autre, est la contradictoire d'un bain voulu non par et pour soi, mais pour l'autre qui n'en veut pas.

Si, pour les raisons que j'ai dites, on convient de négliger comme non pertinent le changement d'identité de la femme dans la version chehalis, la double torsion qu'on observe quand on passe des versions salish à la version athapaskan peut s'écrire sous la forme :

$$F_{homme}(\text{bain voulu}) : F_{femme}(\text{boisson vouluc}) :: F_{homme}(\text{boisson voulue}) : F_{\text{bain voulu-1}}(\textit{femme})$$

dont les quatre termes correspondent de gauche à droite aux versions thompson, cœur-d'alêne, chehalis et chilcotin, respectivement.

L'ensemble mythique ne disparaît pas au-delà de son aire majeure de diffusion. Vers le nord-ouest il se transforme en tradition légendaire chez les Tsimshian, évolue vers le genre romanesque chez les Carrier ; tandis qu'à l'est les Cree l'intègrent à leur histoire récente. J'ai étudié ailleurs, sur cet exemple, « Comment meurent les mythes » (*Anthropologie structurale deux*, chap. XIV) et n'y reviendrai pas ici.

★

Qui douterait que, depuis le Nord jusqu'au Sud, les mythes américains ne soient coulés dans le même moule pourra se reporter à *Du miel aux cendres*, M_{245}, M_{273} et p. 326 *sq.* Certes, la mythologie universelle abonde en loups-garous ravisseurs d'enfants. Mais pour se contenter d'un exemple, M_{273}, mythe guyanais, offre avec ceux qu'on vient de résumer des analogies trop précises pour qu'on les juge fortuites : ainsi les incursions du ravisseur dans le village de sa prisonnière pour rapporter à celle-ci ce qui lui manque : trousseau, ustensiles de ménage, légumes (car il la nourrit seulement de viande) ; et, dans les mythes nord-américains, voyage d'un personnage secourable au village d'un captif affamé pour lui fournir les denrées dont il se nourrissait dans son enfance ; ou, dans une autre version, des légumes pour varier un régime composé exclusivement de gibier.

Deux séquences des mythes nord-américains ont un caractère saisonnier manifeste. Après s'être enfui de chez

son ravisseur, en route vers son village, le héros a trop chaud ; il ressent le besoin impérieux de se baigner ou de se désaltérer dans l'eau d'un lac. Il s'y transforme en plongeon et devient ainsi maître des coquillages dentales, parure naturelle de cet oiseau*. Or c'est en été que les plongeons hantent les lacs de l'intérieur ; ils hivernent sur la côte, les lacs étant alors gelés. Par contre, quand le héros arrive au village de sa jeune épouse il se plaint d'avoir froid et entre dans la cabane d'un vieillard pour s'y chauffer. C'est là qu'il revêt une peau couverte de plaies et d'ulcérations, formant un couple d'opposition avec la peau saine et parée de coquillages précieux qui est vraiment la sienne. Toute la suite du mythe se déroule dans un climat hivernal : manque de bois de chauffage, neige rendant la chasse difficile, etc. Le Plongeon, premier avatar du héros, annonce le vent. La peau malade, deuxième avatar, donnera naissance au brouillard. Le mythe met donc implicitement ou explicitement en œuvre une série d'oppositions : été/hiver ; eau/feu ; vent/brouillard ; parures/blessures ; qui, rapprochées, reproduisent une armature familière.

Elle ressortait en effet, dans *Le Cru et le Cuit*, des rapports de transformation entre certains mythes bororo. Comme on l'a vu à propos du problème de la gémellité (*supra*, chap. IV), les mythes de l'Amérique du Nord et ceux de l'Amérique du Sud renvoient souvent les uns aux autres. Dans le cas présent l'appel aux Bororo ne doit pas surprendre, car, écrivais-je en 1964, « la pensée bororo est imprégnée de mythologie tupi. Ici et là le même mythe tient une place essentielle : celui de la femme humaine du jaguar, mère des deux héros civilisateurs. Et les versions bororo modernes restent étonnamment proches de celle recueillie au XVIe siècle par Thevet » (*Le Cru et le Cuit*, p. 151).

Considérons maintenant deux autres mythes bororo, concernant l'un l'origine de l'eau et des parures (M_2, p. 56-58), l'autre l'origine des maladies (M_5, p. 67-68) dont on avait montré qu'ils relèvent d'une même transformation. Tous deux ont pour protagoniste un personnage, masculin ou féminin, dont le nom Birimoddo signifie « jolie peau » (ce

* « Le Plongeon était un grand chaman qui avait pour coutume de tuer et manger ses amis. Il se marqua le corps de blanc en le touchant du bout des doigts pendant ses épreuves initiatiques. Quelques Indiens parmi les Utāmqt disent que les taches blanches sur son corps sont à l'origine des dentales[D]. »

nom rapproche déjà singulièrement du héros nord-américain qui dissimule sa belle peau, « aussi lisse et douce que celle de sa femme[E] », sous celle d'un vieillard sanieux). Dans le mythe bororo M_5 une femme nommée Jolie-Peau exsude les maladies. L'héroïne au corps infecté du mythe bororo se change, elle, en arc-en-ciel, cause de maladies selon une croyance attestée en Amérique du Sud depuis la Guyane jusqu'au Chaco (*Le Cru et le Cuit*, p. 252-256).

La pensée amérindienne, qui compare souvent la fièvre à un chaud vêtement, met en corrélation et opposition les blessures et autres affections cutanées, qui sont un revêtement naturel, et les parures, elles aussi visibles du dehors et qui sont un revêtement culturel*. Celles-ci ont des vertus magiques qui accroissent la vitalité du porteur ; celles-là au contraire l'affaiblissent. Mais bien qu'agissant en sens inverse, les unes et les autres sont des intermédiaires entre la vie et la mort. Elles occupent donc une position médiane, comparable d'un point de vue formel à celle de l'arc-en-ciel et du brouillard entre la terre et le ciel.

Entre les mythes des deux hémisphères il faut pourtant noter une différence. Pour passer des parures aux maladies (ou bien l'inverse) la transformation sud-américaine a besoin de deux mythes séparés, au moins en apparence. La transformation homologue ne requiert en Amérique du Nord qu'un mythe, qui intègre blessures et parures dans une même armature. C'est cette ambiguïté qui permet de comprendre pourquoi la personnalité de l'héroïne — ou des deux héroïnes — oscille tout au long de l'ensemble mythique qui fait l'objet du présent livre. Une jeune fille farouche, rebelle au mariage, s'y change en sœur effrontée dont le manque de retenue frôle l'inceste. Or les mythes où ces deux types d'héroïne apparaissent les associent respectivement aux blessures ou aux parures. Mariée contre son gré à Lynx,

* Notre langue populaire fait de même. Sous *Rubis*, Littré cite le sens « boutons ou élevures rouges qui viennent au nez et sur le visage » ; et sous *Perle*, « un des noms vulgaires de l'albugo ou tache blanche de la cornée ». Le vocabulaire médical abonde en métaphores tirées de l'art du bijoutier : « vésicules perlées », « douleur en bracelet », « lésion en médaillon », « éruption en collier », etc. Le chirurgien « sertit une plaie ». — Une version d'un mythe thompson déjà résumée (*supra*, p. 1347) fait bien sentir l'équivalence : « Tsa'au'z se défit de ses plaies et de ses pustules et apparut à la place vêtu de dentales. Le lendemain matin les dentales tombèrent, et avant même que les gens ne se réveillent il était de nouveau vêtu de plaies. Cela arriva quatre nuits de suite et les beaux-parents de Tsa'au'z amassèrent une fortune en dentales. »

la fille farouche le soigne et le guérit des blessures qu'il a subies. De son côté, la sœur indiscrète dépouille le héros des parures qu'il produit.

La dialectique des mythes ne s'arrête pas là : à un stade ultérieur de la transformation, une sœur rend au héros — ou permet que sa doublure lui rende —, par des gestes trop libres, la forme humaine qu'il avait perdue ; en ce sens elle le guérit. De même, en devenant son propre inverse, une jeune fille qui rejetait tous ses soupirants choisit le plus minable et le plus répugnant ; grâce à quoi elle obtient de riches parures, non pour son usage personnel et contre la volonté de ses parents, mais pour leur profit et à leur insu :

$F_{blessures}$ (fille farouche) : $F_{parures}$ (sœur indiscrète) :: $F_{blessures}$ (sœur indiscrète) : $F_{\text{fille farouche}^{-1}}$ (parures) *

★

La transformation à laquelle on vient d'aboutir consolide un ensemble mythique que les besoins de l'analyse avaient contraint de découper en états successifs. Tentons donc d'en prendre une vue cavalière. Il offre l'aspect d'un réseau dont l'imagination mythique explore tous les tracés. On notera que celui conduisant à Coyote se perd. La raison en apparaîtra bientôt : tout le réseau s'ordonne autour du personnage de Lynx, que ce soit sous son aspect de vieillard infirme ou sous celui de héros déguisé ; à Coyote reviendra

* Accueillie par des haussements d'épaules, cette formule proposée pour la première fois en 1955 (*Anthropologie structurale*, p. 252) retient depuis quelque temps l'attention, et on en a fait des applications très diverses qui vont de l'architecture rurale au *Cogito. Cf.* R. Bucaille *et al.*, *Pigeons de Limagne*, Université populaire de Clermont-Ferrand, 1987, 140 p. ; J.-F. Bordron, *Descartes, Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, Paris, PUF, 1987, p. 80-82 ; J. Petitot, « Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, n° 106-107, 1988, p. 24-50 ; Mark S. Mosko, *Quadripartite Structures*, Cambridge University Press, 1985, p. 3-7 ; « The Canonic Formula of Myth and Non-Myth », *American Ethnologist*, 18/1, 1991, p. 126-151 ; A. Côté, « L'Instauration sociale. Du schème canonique à la formule canonique », *Anthropologie et sociétés*, vol. XIII, n° 3, 1989, p. 25-36 ; P. Maranda éd., *The Double Twist*, University of Toronto Press, 2001 ; J. Morava, « Une interprétation mathématique de la formule canonique », *Lévi-Strauss*, L'Herne, 2004, p. 216-218. — Pour d'autres emplois de la formule ici même, sans que j'aie trouvé toujours nécessaire de la transcrire à l'aide de symboles, *cf. infra*, p. 1359-1360, 1382, 1387 et n., 1388, 1399 *sq.*

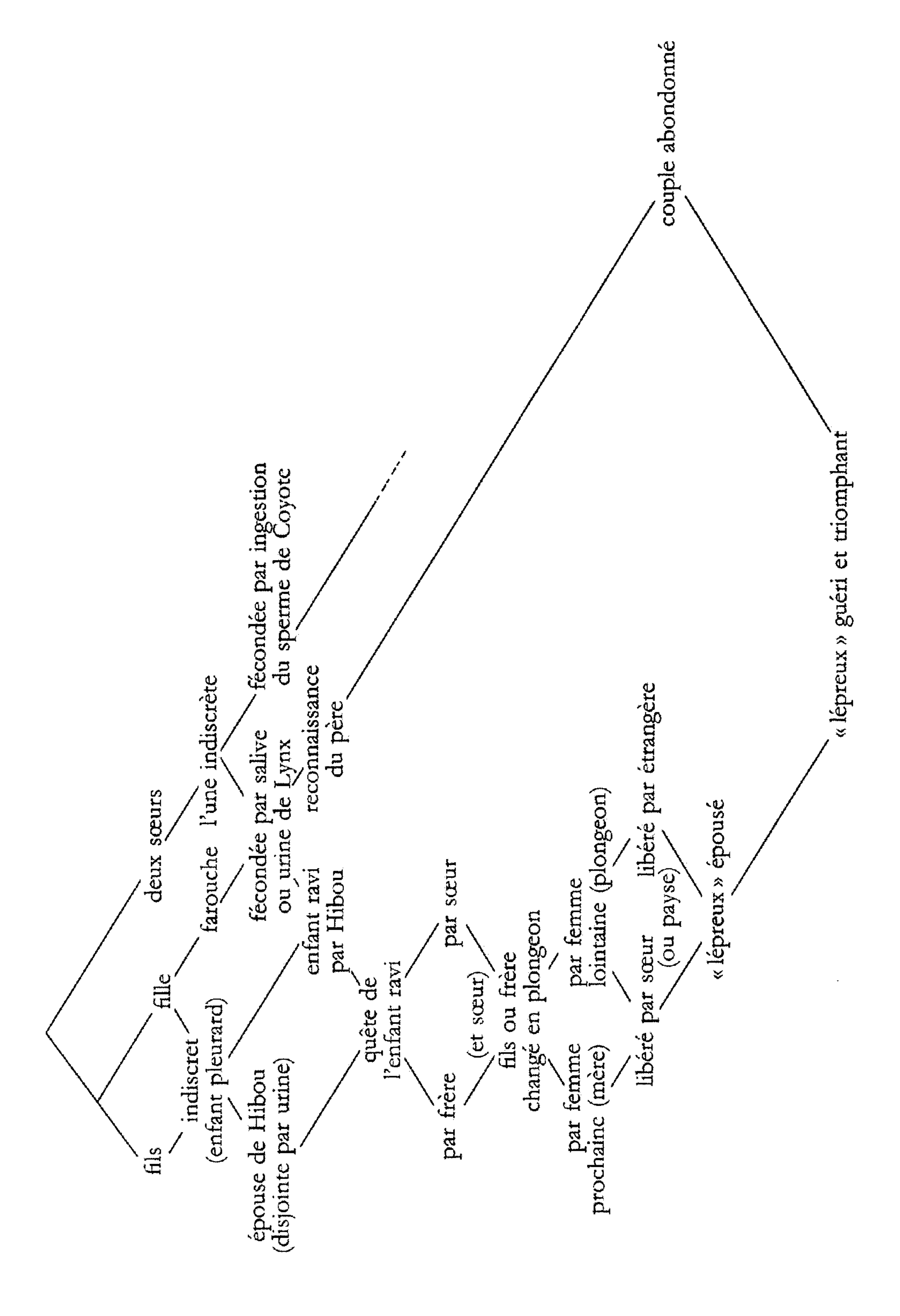


Fig. 15. *Structure en réseau d'un ensemble de mythes.*

le rôle principal dans une série parallèle sur la conquête du vent (au lieu de l'origine du brouillard dont, jusqu'à présent, il a été surtout question).

Partis d'une histoire très simple — celle de Lynx —, nous l'avons vue s'enrichir progressivement comme si, à chaque étape, l'imagination mythique s'appliquait à créer de nouveaux motifs pour occuper les vides d'un canevas incomplet. L'histoire de Lynx se transforme d'abord en celle de Lynx et de Coyote. Puis deux types de développements possibles apparaissent, selon que l'héroïne ou les deux héroïnes sont des filles farouches ou des sœurs indiscrètes. L'ensemble qui résulte vient s'insérer dans un autre encore plus vaste : le mythe de l'enfant ravi par le Hibou. Le schéma de la page suivante illustre la façon dont les formes complexes se greffent, si l'on peut dire, sur la plus simple : celle-ci occupant la branche droite, celles-là les branches gauche du réseau.

On notera enfin que le réseau, ici dessiné en deux dimensions, en exigerait plusieurs ainsi que le recours à la formule canonique l'a montré. Du côté gauche du schéma, les coquillages dentales ont une fonction positive comme facteur de conjonction. Du côté droit où figurent les sœurs indiscrètes, les dentales remplissent une fonction négative : ils disjoignent les voleuses de leurs parents. En analysant le schéma on relèverait sans peine d'autres dimensions que les contraintes graphiques ne permettent pas de représenter.

CHAPITRE IX

LE FILS DE LA RACINE

Dans la partie la plus connexe du réseau, le héros assume deux transformations qui se répondent. D'abord il se change ou il est changé en Plongeon, oiseau prisé pour sa beauté et dont les plumes autour du cou ressemblent à un collier de dentales. Cet avatar explique qu'il deviendra plus tard un maître et distributeur de parures ; mais avant d'en arriver là, il s'est changé en vieillard infirme et couvert de plaies : blessures qui, on l'a vu, forment un couple en opposition et corrélation avec les parures.

Arrêtons-nous sur la première transformation. Dans les

mythes, elle peut survenir de deux façons : soit qu'une femme prochaine — c'est sa mère — éloigne le héros qu'elle métamorphose en oiseau aquatique (tandis qu'elle-même se change en oiseau terrestre) ; soit au contraire qu'une femme lointaine — c'est un Plongeon — rapproche d'elle le héros en faisant de lui un congénère.

Ces deux formules, inverses l'une de l'autre, appartiennent en fait à un système triangulaire ; il convient de rappeler pourquoi. Au sud de notre région, un célèbre mythe répandu depuis la Californie du Nord jusqu'au sud de l'Oregon met en scène une sœur animée d'une passion incestueuse et qui se change finalement en plongeon ; soit, dans ce cas, une femme prochaine qui s'éloigne elle-même du héros au lieu de l'éloigner d'elle, et dont la position de sœur incestueuse, agent de sa propre transformation, fait un triple contraste avec celles d'une mère disjonctrice et d'une étrangère conjonctrice, l'une et l'autre agents de la transformation d'autrui.

Longuement étudié dans *L'Homme nu* (p. 40-131), ce mythe de la Dame Plongeon a des prolongements jusque chez les Thompson et les Lilloet. Un de leurs mythes, dont les protagonistes sont au départ des Plongeons (au lieu que l'un d'eux le devienne à la fin), reproduit et inverse le mythe de la Dame Plongeon : fille soustraite aux regards et non fils (lequel se nomme Lynx dans la plupart des versions) ; fuite des germains incestueux au loin remplaçant la fuite de la famille au ciel ; suicide des coupables qui s'immolent par le feu, au lieu de l'incendie qu'allume la coupable pour faire périr tous les siens, etc.[A]. On retrouvera ce mythe (*infra*, p. 1404 *sq.*).

Un des mythes les plus répandus dans les deux Amériques* a pour héroïne une femme qui s'éloigne sous des prétextes divers et va retrouver un animal séducteur, Serpent ou Tapir dans les versions sud-américaines ; dans celles d'Amérique du Nord et jusqu'en Sibérie, Serpent, Ours, démon aquatique, etc. Le mari découvre la vérité, revêt les habits de sa femme, va appeler l'animal comme elle a coutume de faire, le tue... ; de nombreuses versions précisent qu'il cuisina les organes sexuels et obligea sa femme à les manger. Sur cet important groupe je renvoie le lecteur à *Le Cru et le Cuit*, p. 272-274 ; *Du miel aux cendres*, p. 253-263.

* Les pages qui suivent reprennent et développent un texte écrit pour un volume d'hommages au professeur E. Meletinsky[1].

Les peuples de la famille linguistique salish connaissent bien le mythe[B]. Or les Lilloet, voisins des Thompson, donnent le rôle d'animal séducteur au Plongeon et le font intervenir dans des circonstances pour le moins singulières. La femme allait chaque jour au bord de l'eau pour récolter des racines de *skemtc* (*Erythronium grandiflorum*). Ces plantes, qui la fascinaient, lui inspirèrent un jour des pensées érotiques. Elle s'étendit sur une plate-forme rocheuse qui avançait dans le lac et lança des appels pour qu'un habitant de l'eau vînt la contenter. Un Plongeon offrit ses services[C].

Représenté par une seule espèce en Europe, une quinzaine dans le Nouveau Monde, le genre *Erythronium* appartient à la famille des liliacées. Les noms français et anglais, Dent-de-chien, *Dog-tooth violet* (on a aussi *Adder-tongue*, « langue de vipère », *Deer-tongue*, « langue de cerf »), s'expliquent par la forme et la couleur blanche des bulbes*. *Erythronium grandiflorum* pousse en abondance dans les forêts claires et les prairies herbeuses de la Colombie britannique et de l'Oregon. Bien que les bulbes soient, dit-on, très petits, les Indiens les recherchaient à cause de leur précocité. Ils les consommaient bouillis ou crus ; sous cette dernière forme, surtout par temps chaud selon les Kwakiutl, à cause de leur vertu rafraîchissante et de leur saveur laiteuse[E].

Dans le mythe lilloet, une plante exerce sur une femme un pouvoir séducteur qu'incarne ensuite un oiseau aquatique. Comment interpréter cette notion de végétal séducteur, peu intelligible de prime abord ? On aimerait, bien sûr, pouvoir mettre en équivalence les bulbes d'*Erythronium* et les coquillages dentales auxquels ils ressemblent par la forme, la taille et la couleur. Muette sur le compte d'*Erythronium*, la littérature ethnographique fait état de cette ressemblance au sujet d'une autre racine dite en anglais *Bitter-root* parce que sa pelure est amère : *Lewisia rediviva*, une portulacacée, récoltée

* « Les bulbes [...] trop petits pour que les Blancs les utilisent [...] à peine plus gros qu'une cacahuète », dit Teit ; mais parfois « de la taille du pouce » selon les informatrices thompson de Turner. Peut-être les bulbes fraîchement extraits sont-ils toxiques ; selon certaines indications il faut les laisser reposer quelques jours, le temps que l'inuline qu'ils contiennent se convertisse en fructose. Ils ont alors un goût sucré ; les enfants des Thompson les appelaient en anglais « bonbons » (*candies*). Bouchard et Kennedy signalent l'existence ancienne d'une cérémonie pour la première récolte d'*Erythronium* chez les Shuswap[D]. Mme Dorothy Kennedy a bien voulu me communiquer, sur l'ethnobotanique du genre *Erythronium*, des photocopies de sources récentes ou difficilement accessibles. Je l'en remercie à nouveau.

aussi au printemps et réputée pour sa valeur alimentaire. Au dire des Nez-Percé, « une once de racine séchée suffisait pour un repas[F] ». Ce n'était pas sa seule vertu : « La Racine-amère contient une partie en forme de cœur et les Flathead [représentants les plus orientaux de la famille linguistique salish] croyaient que ce "cœur" mettait la Racine-amère au-dessus de toutes les autres plantes, et qu'elle était peut-être même dotée d'une âme et de sensibilité[G]. » Reine de toutes les racines au dire des Okanagon, « elle ressemblait, séchée, aux coquillages dentales par la forme et par la taille[H] ».

Revenons à *Erythronium*, plante sur laquelle nous n'avons pas d'indications comparables. De toute façon, il est clair que, par le motif du végétal séducteur, le mythe lilloet forme charnière entre le groupe panaméricain de l'animal séducteur et un groupe plus restreint — propre en fait aux peuples de langue salish — auquel les mythographes américains ont donné le nom de code *Child of the Root*, « l'Enfant de la Racine ».

Bien attesté chez les Lilloet, Thompson, Shuswap, Cœur-d'Alêne, ce mythe raconte qu'une jeune fille qui refusait tous les prétendants dut se contenter d'une racine quand elle voulut se marier ; ou bien qu'une femme occupée à récolter des racines eut envie de copuler avec l'une d'elles ; ou bien encore que, perdue dans les bois et y menant une vie solitaire, elle se résigna à une telle union. Un fils lui naquit et grandit auprès d'elle. Étonné de n'avoir pas de père, il interrogea sa mère qui lui fit d'abord des réponses trompeuses. Finalement éclairé (par un songe, ou par les railleries de camarades de jeu) il noya sa mère dans un lac, ou la changea en pierre, ou tout simplement la quitta : « Désormais les femmes ne copuleront plus avec des racines ni ne leur donneront des enfants[I]. » Seul au début, puis en compagnie de grands Transformateurs comme lui, le fils de la Racine contribua à mettre le monde en ordre et à donner aux êtres et aux choses leur apparence actuelle. Entre autres prodiges il arrêta le soleil dans sa course, déclenchant presque une conflagration d'origine cosmique ; puis il remit l'astre en marche et le temps redevint clément. Il savait aussi faire jaillir une source en frappant le sol du pied. Dans quelques versions il devint la lune après qu'une grenouille lui eut sauté au visage, le défigurant à jamais.

Deux remarques sur ces exploits. Le pouvoir de faire jaillir une source pour désaltérer ses compagnons rappelle

celui du fils de Coyote, qui, dans un mythe provenant aussi des Thompson, fait jaillir le feu en frappant des souches du pied pour réchauffer ses compagnons (*supra*, p. 1285) : soit deux séquences inversées, l'une estivale, l'autre hivernale qui — la seconde renvoyant à Coyote — mettent le fils de la Racine du côté de Lynx.

L'autre épisode du mythe va dans le même sens, car le fils de la Racine devient la lune après que Coyote a échoué dans ce rôle à cause de son indiscrétion. Or les versions kutenai (*supra*, p. 1321-1322) s'achèvent sur un épisode analogue : Coyote est refusé comme soleil, en partie à cause de son indiscrétion ; et selon une version, les fils jumeaux de Lynx deviennent l'un le soleil, l'autre la lune[J].

Les mythes désignent souvent le héros du nom de la plante paternelle, le peucédan (*Peucedanum*, L. = *Lomatium*, Raf., d'un mot grec signifiant « bordure », allusion à la forme des graines). Ce genre d'ombellifère tenait une grande place chez les peuples de la région. D'abord comme plante alimentaire, appelée *kouse* dans les vieux textes (d'après *kowish*, nom de la plante en nez-percé et d'autres langues apparentées) ; en anglais *biscuit root* parce que les Nez-Percé pilaient les racines au mortier pour en faire des galettes longues et minces, cuites à feu doux au-dessus du foyer. Récoltées entre les mois de mars et de mai, ces racines fournissaient une des principales nourritures végétales avant la saison des camas (une liliacée à bulbe).

On attribuait aussi au peucédan toutes sortes de vertus médicinales* : contre la stérilité, la toux, la migraine, l'insomnie des enfants en bas âge, etc.**. Mais les vertus de la plante seraient surtout d'ordre magique. D'après un mythe

* À noter que le ginseng est une araliacée, famille très voisine de celle des ombellifères à laquelle on l'a parfois rattachée. (Note de 2005-2006.)

** Dans les versions du mythe, il s'agit plus précisément de *Peucedanum macrocarpum* = *Lomatium macrocarpum*, dont le nom vernaculaire *Hog-Fennel* correspond à ceux du Peucédan en français : Fenouil de Porc, Queue de Pourceau, etc. Bien que cette racine pivotante représentât aussi pour les Thompson une importante ressource alimentaire, ces Indiens croyaient que son abus, comme celui de *Balsamorhiza sagittata*, pouvait provoquer la somnolence (Turner, Thompson, Thompson, York, p. 155). — Le peucédan semble avoir tenu dans les croyances de la vieille Europe une place aussi grande que dans celles des Indiens. L'index de la traduction de Pline par A. du Pinet (1584) comporte près de trente renvois, au point qu'on se demande à quoi l'huile de peucédan n'était pas bonne ! — J'abrège le texte principal : « Queue de pourceau [...] tige mince, longue, et semblable à celle du fenouil [...] racine noire, grosse, massive, pleine de jus et d'odeur fâcheuse. [Quand on l'extrait] il faut

thompson elle confère des pouvoirs miraculeux et rendra immortel celui ou celle qui s'en nourrira exclusivement[M]. La racine mâchée et crachée dissipe le vent et la tempête[N]. Le peucédan jouait d'autres rôles dans les rites des peuples du bas Fraser et de l'île Vancouver. Les Songish, proches voisins des Thompson et des Lilloet, le faisaient brûler en guise d'offrande aux premiers saumons de l'année. C'était un des plus puissants charmes magiques ; on le brûlait aussi pour chasser les fantômes[O]. Les Kwakiutl du nord de l'île Vancouver, qui faisaient du Peucédan plusieurs usages médicamenteux, lui adressaient des prières appropriées à chaque cas ; ils mâchaient et crachaient les graines pour mettre en fuite les monstres marins[P].

Les Sanpoil et Nespelem semblent avoir été les peuples de langue salish les plus éloignés dans l'intérieur à célébrer des rites pour le premier saumon. Probablement en raison de la rareté ou de l'absence du peucédan dans leur territoire, ils lui substituaient une autre plante, une hélianthe identifiée par un enquêteur comme *Helianthus annuus*, à tort semble-t-il. Il s'agirait en fait d'un genre voisin de la même famille : *Balsamorhiza*, en anglais *Balsam root*[Q].

Ce genre avait beaucoup d'importance pour les Indiens comme plante alimentaire récoltée dès mars, médicinale aussi et surtout dotée de vertus magiques. Chez les Thompson, « les femmes devaient s'abstenir de tout rapport sexuel quand elles récoltaient ou faisaient cuire ces racines. En ce dernier cas il était interdit aux hommes d'approcher du four. Avant de partir pour la récolte, les femmes se peignaient tout le visage en rouge, ou elles peignaient une large marque rouge ou noire sur chacune de leurs joues [...]. Si la fournée était réussie, on en attribuait quelquefois le mérite au Coyote qui, disait-on, avait uriné dessus. » Les Thompson tenaient *Balsamorhiza* — « plante du saumon » selon les Sanpoil — pour « le plus grand de tous les mystères ». Quand les adolescents goûtaient pour la première fois à tel ou tel

se parfumer et oindre d'huile rosat [...] de peur que la véhémence tant du jus que de la racine ne cause un tournoiement du cerveau[K]... » — Certaines espèces américaines de *Lomatium* sont elles aussi toxiques : notamment *Lomatium dissectum* employé par les Indiens du moyen Columbia comme poison de pêche, pour stupéfier les poissons (Hunn, p. 113). Cette espèce vient en tête des composacées qui, avec les rosacées, viennent elles-mêmes en tête des plantes médicinales des Indiens de la Colombie britannique qui, à 95 %, ont une action antibiotique confirmée[L].

fruit ou racine, c'était à *Balsamorhiza* qu'ils adressaient leurs prières[R].

Voilà donc deux espèces végétales que les croyances mettent au premier rang, auxquelles elles attribuent des pouvoirs magiques, qui font l'objet d'une vénération, et qui sont substituables l'une à l'autre dans les rites du premier saumon*. Ont-elles quelque chose en commun ? Et dans l'affirmative, quoi ?

Le nom peucédan vient du grec *peukédanos*, « amer », dérivé de *peuké*, « pin », « résine ». Telles sont en effet l'odeur et la saveur de cette racine, bien décrite dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert : « racine grosse, longue, chevelue, noire en dedans, pleine de suc, rendant par incisions une liqueur jaune et d'une odeur virulente de poix [...] semences [...] d'un goût âcre et un peu amer. » À la fin du XIX[e] siècle, un missionnaire chez les Indiens du Puget Sound notait la saveur forte, poivrée selon lui, des graines[S2]. À la plante verte, un observateur des Shuswap prêtait un goût de réglisse[T]. Les espèces américaines de peucédan ressemblent donc à cet égard au *Peucedanum officinale*, L. de l'Ancien Monde. Et le nom scientifique de l'hélianthe dont l'anglais *Balsam root* est la traduction littérale se réfère lui aussi à une odeur et une saveur caractéristiques.

Introduisons maintenant une autre plante possédant également une saveur amère et forte, associée par la pensée indigène aux coquillages dentales comme *Lewisia rediviva*, et qui, comme le peucédan et l'hélianthe, tient une place essentielle dans les rites du premier saumon. J'ai déjà signalé (*supra*, p. 1301) l'intérêt qu'offre le rapprochement des croyances et des rites des peuples de langue salish avec ceux des Yurok, tribu côtière du nord de la Californie. Je ne faisais d'ailleurs en cela que suivre l'exemple illustre de Kroeber[U].

* Dans son ouvrage *The Squamish Language* (La Haye et Paris, Mouton & Co., 1967) A. H. Kuipers note p. 356 le même mot *q'ex.mi'n* pour nommer en squamish « une plante qui ressemble à un tournesol » et, en cowichan, un peucédan (*cf.* chez les Thompson : *q'áqme* ? = *Peucedanum leiocarpum*). Interrogée au cours d'enquêtes récentes, une informatrice thompson « considérait que *balsam root* [*Balsamorhiza sagittata*] était apparentée à *Lomatium dissectum* qui a aussi une grosse racine pivotante, un goût amer et sert de remède contre la toux. — Toujours au sujet de *Balsamorhiza sagittata* elle remarquait : « C'est le chef [*the boss*] : elle a plein de parents qui lui ressemblent. » Une autre informatrice, qui ne connaissait pas *Lomatium dissectum*, pensait que le nom indigène de cette espèce désignait la racine du tournesol (Turner, Thompson, Thompson, York, p. 154, 156, 176).

Or les Yurok, dans leurs croyances et dans leurs rites, donnent la toute première place à l'angélique sauvage (*Angelica*, sp.). Brûlée, la plante exhalait une fumée dotée d'une vertu spéciale : celle d'enrichir les Indiens en coquillages dentales pour lesquels ils ressentaient une passion immodérée. Un chaman évoque des souvenirs professionnels : « Je disposais des racines d'angélique aux quatre coins du foyer et je les jetais dans les flammes en disant : cette angélique vient du milieu du ciel ; là, les dentales et les dépouilles de pics [autre trésor chéri par les Indiens] mangent ses feuilles, c'est pourquoi elles sont si flétries [par la chaleur du foyer]. Je respirais la fumée des racines qui brûlaient, pour faire venir les dentales dans la maison où j'officiais[V]. » Si un mythe thompson promet des pouvoirs surnaturels à qui se nourrirait exclusivement de peucédan (*supra*, p. 1364) un mythe yurok attribue les mêmes pouvoirs à la personne qui, pour toute nourriture, consommerait des racines d'angélique[W].

Les Yurok comparent les grands dentales, qu'ils tiennent pour le plus précieux des trésors, à des poissons qu'on pêche. Les rites du premier saumon requièrent qu'on fasse cuire les poissons sur un feu de racines d'angélique ; et l'angélique procure de gros gains aux jeux de hasard. Il y a donc un lien entre coquillages dentales, poissons et angélique (des truites qui exhalent une odeur d'angélique présagent des événements d'origine surnaturelle[X]). Pourtant les racines d'angélique mêlées au bois charbonneux sur lequel cuisait le poisson donnaient à celui-ci un goût détestable qui faisait de la consommation du premier saumon une épreuve[Y]. Selon un informateur qui se rappelle son enfance, « on dit que si on réussit à avaler sa portion en trois fois on deviendra riche [...]. Mais mon père n'arriva à avaler qu'une bouchée. Il avait du mal à la faire passer. C'était trop fort parce que cuit non au feu de bois mais sur un feu d'angélique ; et je suppose qu'il est difficile d'en avaler beaucoup à la fois, justement parce que réussir serait d'un si grand bénéfice[Z] ».

★

Revenons loin en arrière, puisque aussi bien c'est la présence d'une « cellule ours » dans un de nos tout premiers mythes qui a conduit à des considérations botaniques où l'on aurait tort de voir une digression. D'accord avec le

mythe, je soulignais qu'il fallait obligatoirement faire cuire l'ours au four de terre, alimenté avec du bois de conifères lequel donnait à la viande un goût de résine, désagréable pour la plupart des Blancs comme en témoignent les anciens voyageurs (*supra*, p. 1275). Cette pratique semble avoir été la règle dans toutes les régions septentrionales de l'Amérique du Nord. Des Montagnais, peuple de la famille linguistique algonkin établi dans l'est du Canada, le P. Le Jeune écrivait en 1634[3] : « Faisant festin d'un ours, celui qui l'avait tué fit rostir ses entrailles sur des branches de pin[AA]. » Dans la région occidentale qui nous intéresse ici, de nombreux mythes font remonter la cuisson de l'ours et ses règles à l'acte inaugural d'un vieillard nommé Cuit-sur-des-pierres-chaudes[AB]. D'autres mythes inversent le motif : on tue l'ours en lui faisant avaler de la résine bouillante et des pierres chauffées au rouge[AC], donc en le traitant comme s'il était un four de terre dont la chaleur, emmagasinée par les pierres qu'on y dispose, provient d'un feu de bois résineux.

Des règles analogues ont été notées aussi en Sibérie. Lors de la fête de l'Ours, le sapin et les branches de sapin recevaient de multiples emplois rituels chez les Nivx de Sakhaline. Les Ghiliak alimentaient le « four de l'ours » avec des branches de sapin, arbre dont les aiguilles toujours vertes connotaient une vitalité qui se communiquerait, espérait-on, à l'espèce animale. Les Ket cuisaient l'ours au « feu de la montagne », pareillement alimenté avec des branches de sapin[AD].

En Amérique même, un mythe nez-percé pourrait mettre sur la voie d'une interprétation. Du temps que les animaux et les arbres parlaient, seuls les Conifères possédaient le feu ; ils le refusaient à tous les êtres vivants sauf à leurs congénères. Un hiver froid survint, tous les êtres risquèrent de périr faute de chauffage. Alors que les Pins étaient assemblés autour d'un bon feu, Castor vola un tison et distribua le feu aux autres arbres. C'est pourquoi on peut aujourd'hui tirer le feu de deux morceaux de bois frottés l'un contre l'autre[AE].

Le feu de bois de conifères apparaît ainsi comme le feu primordial*. Ainsi s'expliquerait qu'on puisse seul l'em-

* Les Aztèques disposaient des branches de sapin dans les sanctuaires de Tezcatlipoca situés aux carrefours pendant les cinq derniers jours de chaque mois. En d'autres circonstances les offrandes rituelles de branches de sapin pouvaient être remplacées, en plus riche par les plumes de quetzal, en plus

ployer dans une occasion aussi solennelle que la cuisson de l'ours, partout où le sacrifice de cet animal ou sa simple consommation tiennent une place centrale dans le rituel et les croyances religieuses*. Dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord, les rites du premier saumon fournissent le seul terme de comparaison. Les deux peuvent d'ailleurs coexister. Le recours au feu primordial pour faire cuire rituellement l'ours aurait ainsi son analogue dans les rites du premier saumon qui prescrivent l'emploi d'ustensiles préculturels — une coquille de moule au lieu du couteau fabriqué — et d'un vocabulaire formé de mots archaïques.

Mais si la cuisson de l'ours au bois de conifères s'explique, pourquoi les racines de peucédan, d'hélianthe ou d'angélique remplacent-elles ce bois pour la cuisson du premier saumon ? J'ai noté que ces plantes ont en commun une saveur résineuse qu'elles communiquent à la viande cuite, c'est là leur trait pertinent. Dans les rites du premier saumon, elles jouent donc le même rôle que les branches de conifères qui, de la Sibérie à l'est de l'Amérique, sont le combustible prescrit pour faire cuire rituellement l'ours. Avec les branches de conifères, les trois plantes entretiennent un rapport métaphorique. Mais s'il faut voir dans le peucédan, l'hélianthe et l'angélique des images figurées du bois de pin ou de sapin**, deux conséquences s'ensuivent.

En premier lieu, les rites du premier saumon apparaîtront eux-mêmes comme une transposition métaphorique des rites de l'ours : ils en constitueraient l'équivalent ou le

modeste par des joncs (Sahagun, *Historia General*, etc. ; livre III, chap. II ; livre VII, chap. II). Dans le folklore coréen le frère et la sœur appelés à repeupler l'humanité s'unissent à l'imitation de la fumée des deux sapins distants qu'ils ont eux-mêmes enflammés (In-hak Choi, *A Type Index of Korean Folktales*, Séoul, Myong Ji University, 1979, n° 725). Et Plutarque se demande pourquoi dans le temple d'Apollon à Delphes « on n'y brûle jamais que du bois de sapin pour entretenir le feu éternel » (*Que signifiait ce mot Ei*, etc., dans *Les Œuvres morales* [trad. Amyot], Paris, 1584, t. I, Supplément, p. 162).

* Il est remarquable que dans le sud-est des États-Unis, loin donc de l'aire de diffusion de la fête de l'Ours, la paternité du premier feu revienne aux plantigrades. Autrefois seuls les Ours possédaient le feu. Ils l'emportaient toujours avec eux. Un jour ils le posèrent par terre et s'éloignèrent pour manger des glands. Le feu fut près de s'éteindre et appela au secours. Des humains le virent et l'alimentèrent. Le feu reprit. Quand les Ours revinrent le chercher, il leur dit qu'il n'avait plus rien de commun avec eux. Depuis lors, le feu appartient aux humains[AF].

** Toutefois le sens propre l'emportait chez les Lilloet qui prescrivaient de placer le premier saumon sur un lit de branches fraîches du Sapin rouge (*Abies magnifica*, Murr.), appelé par Hill-Tout le « Sapin mystique » en raison

substitut, chez des peuples dont l'économie repose essentiellement sur la pêche. Sans doute les deux rites existent-ils côte à côte dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord ; mais les rites du premier saumon n'occupent eux-mêmes qu'une très petite partie de l'aire où la pêche au saumon tient dans l'économie la première place. Pour expliquer la présence simultanée des deux rites dans un territoire restreint, Gunther a avancé l'hypothèse que là, et là seulement, se seraient fondues deux croyances attestées séparément dans les autres cultures de la région[4] : croyance que le gibier tué ressuscite ; et croyance que les animaux sont tout disposés à servir de nourriture aux humains[AG]. Les particularités de la distribution géographique des deux rites inciteraient plutôt à reconnaître aux rites de l'ours une priorité logique, et probablement aussi historique, sur les rites du premier saumon.

Seconde conséquence : le rapprochement que des considérations botaniques nous ont conduit à faire entre rites du saumon et rites de l'ours ramène, on va le voir, au problème des jumeaux qui tenait une grande place dans notre première partie (chap. IV et V). Il faut maintenant y revenir en se plaçant au point de vue des cultures de la côte nord-ouest et des régions voisines.

CHAPITRE X

JUMEAUX : SAUMONS, OURS, LOUPS

Un peu partout dans le monde on croit, ou on a cru, qu'un lien existe entre les jumeaux et les phénomènes météorologiques : les jumeaux prédisent le temps et même le commandent, provoquent ou font cesser la pluie, le vent et la tempête. La question est toutefois de savoir s'il s'agit là d'un lien privilégié ou si cette croyance fait partie d'un ensemble dont il serait arbitraire de l'isoler. Chez les humains la naissance de jumeaux constitue un phénomène relative-

de sa place dans le rituel (Hill-Tout *3*, p. 295-297, 137-138). — Sur l'archaïsme présumé des rites et de la cuisine de l'ours, *cf.* Rémi Mathieu, « La Patte de l'ours » (*L'Homme*, XXIV [1], 1984, p. 5-42).

ment rare ; il est aussi (ou du moins il était) imprévisible. L'imagination populaire l'associait donc à d'autres phénomènes imprévisibles et pas nécessairement d'ordre météorologique. Ainsi les jumeaux seraient doués pour la divination, ils auraient le pouvoir de jeter des sorts, de se transformer en animaux surnaturels, d'éloigner les épidémies et autres maux qui frappent le bétail et les jardins, de guérir certaines maladies ; ils seraient insensibles aux morsures ou piqûres de bêtes venimeuses, donneraient le succès à la chasse et à la pêche, etc.

Pourtant il semble bien que dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord, le lien entre jumeaux et phénomènes météorologiques surpasse tous les autres ; il est si net, il se manifeste par des croyances et des pratiques rituelles si détaillées qu'on a le sentiment qu'un problème se pose, impossible à éviter. C'était d'ailleurs l'opinion des vieux auteurs, comme le montre la place faite à cette région du monde aussi bien par Frazer dans *The Golden Bough* (I, p. 262 *sq.*) que par Sydney Hartland, auteur de l'article « Twins » de la *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Mais si ces auteurs recouraient surtout à des faits provenant du Nord-Ouest américain pour mettre en évidence le lien entre jumeaux et phénomènes météorologiques, ils se bornaient à consigner ces faits sans s'interroger sur les causes et la nature de leur liaison[1].

Les pouvoirs spéciaux des jumeaux sur le temps (qu'ils partagent parfois avec leurs parents) commandent à la pluie, au vent et au brouillard. Quand les Kwakiutl voulaient avoir du beau temps, ils peignaient en rouge le corps des jumeaux, ils les habillaient avec recherche et les faisaient déambuler en public. S'ils désiraient la pluie (pour que les cours d'eau grossissent et que les saumons remontent plus aisément) ils lavaient les jumeaux, oignaient d'huile leur chevelure et peignaient leur corps en rouge et en noir[A]. C'est aussi en oignant d'huile ou de graisse la chevelure d'un ou de deux jumeaux que les Salish de la côte obtenaient que le vent se levât ; pour que se calmât la mer ils y lavaient la tête d'un jumeau dont ils avaient pareillement oint les cheveux[B]. Les Kwakiutl croyaient que l'influence des jumeaux sur le temps grandissait avec l'âge. « Quand il y a du brouillard, disaient-ils aussi, un jumeau pouvait faire comme s'il ramassait le brouillard dans son couvre-chef qu'il pressait ensuite contre son corps. On croyait qu'il s'incorporait le brouillard et que

le ciel allait s'éclaircir*. » Les jumeaux pouvaient aussi appeler les vents de n'importe quelle direction en leur parlant dans une tige d'algue creuse faisant office de tuyau acoustique. Un jumeau n'avait qu'à laisser sa chevelure traîner dans l'eau pour que les saumons s'y prennent, comme pêchés à la ligne[D].

D'innombrables coutumes et croyances, attestées en Alaska et du nord au sud de la Colombie britannique, aussi bien dans l'intérieur que sur la côte, confirment cette maîtrise attribuée aux jumeaux sur le temps, bon ou mauvais, le brouillard, le ciel clair, ou bien le vent et la tempête.

En revanche, il ne semble pas que les peuples occupant ce vaste territoire aient accueilli les naissances gémellaires tous de la même façon. Les Tlingit de l'Alaska les redoutaient au point qu'un homme pouvait répudier sa femme si elle donnait le jour à des jumeaux ; ceux-ci étaient aussitôt mis à mort[E].

Même attitude au sud. Les Skagit de l'actuel État de Washington « voyaient dans les naissances gémellaires un signe effroyable de courroux de la part des puissances surnaturelles. On tenait la mère de jumeaux pour un genre de bête sauvage ["une créature inquiétante" selon les Tlingit[F]]. La meilleure chose à faire était d'abandonner les jumeaux et de les laisser mourir. S'ils étaient de sexes différents, on craignait le garçon encore plus que la fille[G] ».

Une même horreur des jumeaux prévalait donc aux deux extrémités de l'aire géographique. Dans l'intervalle on observe des attitudes très variables : jumeaux bien accueillis par les Squamish parce que leur naissance accroissait les dons de chasseur de leur père[H] ; naissance gémellaires redoutées par les Alsea[I] ; jumeaux regardés même par quelques tribus du Puget Sound comme des monstres et mis à mort[J]. Par contre, tout à côté, les Lummi attribuaient aux jumeaux le pouvoir d'enrichir leurs concitoyens ; car, à la chasse ou à la pêche, les jumeaux savent contrôler les éléments, inciter le vent à souffler dans la bonne direction. Les parents des

* Le père et la mère des jumeaux ont le même pouvoir. Les Tsimshian et les Tlingit racontent dans un mythe que le frère du démiurge suscita le brouillard en se décoiffant et en déposant son chapeau à l'envers dans la pirogue où ils se tenaient tous deux[C]. Dans le registre vestimentaire, le couvre-chef est à la fois un médiateur et un isolateur entre le haut et le bas, comme, dans le registre météorologique, le brouillard entre le ciel et la terre (*supra*, p. 1276-1277).

jumeaux de même sexe voyaient tous leurs désirs comblés[K]. Enfin, quelques peuples de l'intérieur (et d'ailleurs contigus, comme les Okanagon et les Cœur-d'Alêne) semblent avoir regardé les naissances gémellaires d'un œil assez indifférent ; comme si, par rapport aux attitudes positives ou négatives de leurs voisins, la leur était plus faiblement marquée[L].

Un ancien observateur s'étonnait déjà de ces divergences : Myron Eells, qui vécut comme missionnaire chez les Indiens du Puget Sound pendant le dernier quart du XIXe siècle, notait chez eux la crainte (inverse, on l'a vu, de croyances prévalantes ailleurs) que les naissances gémellaires ne fissent disparaître les poissons[2]. Ils chassaient les parents de jumeaux hors du village, leur interdisaient la pêche, les réduisaient à se nourrir de coquillages ramassés sur la grève. Jadis on condamnait même les parents de jumeaux à vivre dans les bois, et on leur défendait de revenir sur la côte tant qu'un des jumeaux n'était pas mort. Eells ajoute en commentaire : « Les tribus de la côte du Pacifique avaient des coutumes plus ou moins semblables, mais d'autres honoraient grandement les jumeaux[M]. »

★

Comment faut-il comprendre ces discordances ? Elles étaient certainement réelles, mais tenaient surtout à la complexité des croyances relatives aux jumeaux et aux conduites ambiguës qui résultaient. Des attitudes contradictoires en apparence ou inégalement dosées donnent à croire que ces sociétés s'opposaient plus entre elles qu'elles ne le faisaient en réalité. Comme l'a justement noté Barnett[N], les naissances gémellaires étaient partout tenues pour un prodige, mais cette constatation ne renseigne pas sur la manière précise dont chaque société les traitait[3]. En fonction de leur tempérament personnel, les observateurs ont pu mettre l'accent sur tel ou tel aspect des coutumes aux dépens d'autres, alors que c'est l'ensemble qu'il eût fallu chaque fois considérer.

Le cas des Kwakiutl illustre bien ces difficultés. Ils voyaient dans les naissances gémellaires un événement merveilleux (« *a wonderful event* », dit Boas[O]). Pourtant ils soumettaient le père et la mère à toutes sortes de prescriptions et d'interdictions, si nombreuses et si compliquées que leur description par George Hunt, l'incomparable informateur

de Boas[4], n'occupe pas moins de vingt-deux pages d'une typographie serrée dans un volume grand *in-quarto*[P]. Pendant quatre ans les parents assujettis à ces règles vivaient coupés de leur communauté, mis dans l'impossibilité d'exercer aucune activité productive et même de subvenir à leurs besoins. Leur parentèle les y aidait ; durant toute cette période elle leur apportait un soutien matériel et moral, car les familles de la femme et du mari étaient fières de compter en leur sein ces êtres dotés de pouvoirs surnaturels : des jumeaux, qui, entre autres talents, guérissent les malades, suscitent des vents favorables, commandent à la pluie et au brouillard. On savait que l'immense prestige des jumeaux rejaillirait sur tous ceux qui leur étaient apparentés.

Ce n'était pas le seul motif ; car, précise Hunt, « s'ils agissent ainsi, c'est parce que, croient les Indiens, tous les membres de la famille mourront si le père et la mère des jumeaux n'observent pas les coutumes. À supposer que l'un d'eux ou que les deux veuillent s'y soustraire, toute la famille les conjure de se ressaisir [...]. Si le père et la mère des jumeaux ont une âme vraiment forte, ils cessent de travailler pendant quatre années — j'entends, quand sont assez nombreux ceux qui pourront s'occuper d'eux, leur fournir du bois pour le feu et toute leur nourriture[Q]. »

Pour s'offrir le luxe d'élever des jumeaux, il faut donc en avoir les moyens. Seuls peuvent se le permettre les familles appartenant à ce que nous appellerions la classe fortunée. Que se passe-t-il chez les gens modestes ? Là-dessus aussi Hunt se montre explicite : « Voici ce qui arrive à ceux qui donnent naissance à des jumeaux et qui n'ont pas de famille [pour les aider], à ceux qui travaillent [entendons : de leurs mains] avant d'avoir des jumeaux. » Tout de suite après avoir accouché, la mère ordonne à la sage-femme, que la coutume oblige à obéir, d'étrangler les enfants « pour qu'ils retournent à la demeure d'où ils sont venus ». Le père annonce partout que sa femme a accouché de jumeaux mort-nés. On procède à leurs funérailles ; trois jours après, devant le peuple assemblé, un orateur prend la parole en lieu et place des chefs — « les chefs ont en effet peur des parents de jumeaux ; car il échoue dans toutes ses entreprises, celui à qui les parents de jumeaux veulent du mal » — et il demande solennellement aux parents s'ils comptent observer les tabous. La mère répond que non : « Demain matin, nous revêtirons nos habits de travail. » L'aube venue,

tous les hommes se rassemblent ; ils frappent à coups rapides des planches avec des bâtons qu'on a distribués à la ronde, tandis que sortent de leur maison, d'abord le père portant ses outils de travail (coin pour fendre le bois, masse à tête de pierre, pagaie, natte) puis sa femme équipée de son panier à coquillages, d'un autre pour les baies sauvages, de sa pagaie, de son bâton à fouir, de sa natte, de sa pelle. Ils font quelques pas et s'arrêtent, ce qui met fin au charivari*. L'orateur proclame alors que les parents des jumeaux n'observeront pas les tabous et que, pour cette raison, ils ont mis leurs vêtements de travail. Dès lors ils ont licence de se livrer à leurs occupations[R].

Chez les Kwakiutl par conséquent, et sans doute aussi ailleurs, des attitudes antithétiques envers les jumeaux peuvent coexister. On tient à eux au point que, pour les garder, les parents et leurs familles s'imposent de lourds sacrifices ; ou on les tue par manque de moyens. En somme, et comme nous l'avons noté pour l'Amérique du Sud à propos des Tupi (*supra*, p. 1322 *sq.*), on distingue ici et là deux espèces de jumeaux, l'une bénéfique et l'autre maléfique. En Amérique du Sud cette distinction relève de la nature : les jumeaux véritables sont maléfiques, ceux engendrés par des pères différents remplissent une fonction indispensable à la bonne marche du monde. Chez les Kwakiutl et leurs voisins, la distinction tient à des causes socio-économiques (mais pour les peuples de la côte nord-ouest, le rang social et la fortune ne constituent-ils pas une seconde nature, probablement la plus importante des deux ?). Les bons jumeaux sont ceux des riches, qui peuvent dépenser autant qu'il faut pour neutraliser les dangers inhérents à de telles naissances et en tirer plus tard d'immenses profits. Les pauvres n'ont pas cette ressource ; aussi les jumeaux nés dans une famille pauvre constituent une malédiction non seulement pour celle-ci, mais pour toute la société.

Sur la côte occidentale de l'île Vancouver, les Nootka édictaient des prescriptions et prohibitions aussi rigides et d'une durée aussi longue. Au sud des Kwakiutl, les petits

* Comparable donc à ceux de nos campagnes, qui, écrivais-je dans *Le Cru et le Cuit* (p. 294-295, 343-344), signalent « la rupture d'une chaîne, l'apparition d'une discontinuité sociale » telles que les illustrent chez nous la différence d'âge entre les conjoints, le mariage d'une fille enceinte, le remariage des veuves, etc.

peuples de langue salish qui occupaient la côte orientale de l'île et celle du continent en face avaient une organisation sociale moins ostentatoire. Mais ils voyaient aussi dans les naissances gémellaires un événement extraordinaire comportant des avantages et des risques. Il suffit donc d'un léger déséquilibre entre les représentations pour que les conduites basculent de l'un ou de l'autre côté.

★

Comment ces considérations sur le traitement réservé aux jumeaux se rattachent-elles à celles du précédent chapitre relatives à la fête de l'Ours et aux rites du premier saumon ? De la façon la plus directe puisque, pour la plupart des peuples de la région, les jumeaux ont une étroite affinité soit avec les ours, soit avec les saumons.

Mis à mort, les jumeaux kwakiutl « retournent à la demeure d'où ils sont venus », c'est-à-dire au pays des saumons. Avant de naître, les jumeaux de même sexe étaient en effet des saumons, raison pour laquelle ils exercent un pouvoir sur ces poissons. On donnait aux jumeaux des noms spéciaux correspondant à l'espèce particulière de saumon dont on les croyait issus. Si les jumeaux étaient de sexes différents ou s'ils avaient les mains très petites, on voyait plutôt en eux des eulachons ou poissons-chandelles (*Thaleichtys* sp.). Des légendes familiales relatent comment le mariage d'un ancêtre avec une jumelle provoqua la remontée du poisson dans les rivières jusqu'alors vides de ces habitants ; ou encore, comment les ancêtres apprirent ce qu'étaient en réalité les jumeaux quand ils pêchèrent l'un d'eux comme un poisson[S]. Sous des formes variables dans le détail desquelles je n'entrerai pas, le lien unissant les saumons et les jumeaux (parfois aussi les parents de jumeaux) est bien attesté dans un territoire continu qui englobe les Kwakiutl, les Tsimshian, les Nootka, les Makah et les Klallam[T].

Les peuples salish de l'intérieur attribuaient aux jumeaux une autre nature animale. Ainsi une femme thompson enceinte qui rêvait souvent d'un ours grizzly connaissait par là qu'elle aurait des jumeaux. Les Thompson appelaient les jumeaux de noms signifiant « Enfants-de-Grizzly » ou « Patte-velue ». Ils les croyaient placés sous la protection spéciale de ce fauve. Comme les Kwakiutl, mais de façon semble-t-il moins rigoureuse, ils soumettaient les parents

pendant quatre ans à diverses obligations et interdictions[U]. Contigus aux Thompson et aux Shuswap, les Lilloet poussaient la même croyance encore plus loin. Ils tenaient les grizzlys pour les véritables géniteurs des jumeaux : à leurs yeux le mari de la mère n'était pas le père. En somme, ils regardaient les jumeaux comme des grizzlys sous forme humaine[V]. Chez les Shuswap enfin, il semble que le lien avec l'ours grizzly, encore attesté par le mot désignant les jumeaux et qui signifie jeune grizzly[W], devient moins net : selon ces Indiens, le fœtus se divisait et formait deux individus distincts sous l'influence soit du grizzly, soit de l'ours noir, soit d'un petit cervidé*. L'animal responsable devenait le protecteur des jumeaux qui, plus tard, chasseraient le gibier de cette espèce avec succès[X].

Au fond du Puget Sound, les Twana avaient les naissances gémellaires en horreur : « un désastre pour les parents et, dans une moindre mesure, pour toute la communauté » ; cependant ils ne tuaient pas les jumeaux mais les considéraient simplement dangereux pour soi et pour autrui. Ils appelaient les jumeaux « loups ». Cette association des jumeaux avec un troisième animal pose un problème. Peut-être cet autre animal remplace-t-il seulement le deuxième chez un peuple à qui les loups étaient moins étrangers que les ours ? Pourtant on piégeait l'ours noir jusque sur la côte. Il se pourrait aussi que la dénomination « loup » fût une banale application de l'idée indigène selon laquelle « donner naissance à des jumeaux est le fait des animaux, non des hommes[Y] ».

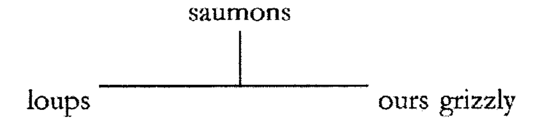
Il se pourrait toutefois que l'équivalence eût des raisons plus profondes. Les Quinault de langue salish, établis sur la côte de l'actuel État de Washington, « ne désignaient jamais les jumeaux par le mot propre, mais les appelaient "loups" pour ne pas les humilier[Z] ». L'équivalence : jumeaux = loups, paraît avoir été présente aussi en Sibérie chez les Kamchadale, plus loin vers l'ouest chez les Ket. Dans tout le nord-ouest de l'Amérique du Nord abondent les mentions d'une place spéciale faite aux loups parmi les autres animaux : rites de chasse des Kwakiutl, analogues à ceux observés pour

* En Amérique du Nord le mot *deer* est un terme générique recouvrant deux espèces de petits cervidés, respectivement *Odocoileus hemionus* et *Odocoileus virginianus*, dites la première « à queue noire », la seconde « à queue blanche ». Il est rare que la source précise s'il s'agit de l'une, de l'autre, ou bien des deux.

la chasse à ces animaux, « sinon on ne trouverait plus de gibier[AA] ». De même chez les Nootka où les loups tenaient une place considérable dans les rites religieux[AB]. Les Nootka dans l'île Vancouver et les Lummi sur la côte croyaient que les humains et les loups avaient quelque chose de commun. Les Lummi voyaient dans les loups des psychopompes[AC] et un conteur nootka concluait un mythe en disant : « Maintenant tu sais ce que deviennent pour nous les morts : nous faisons d'eux des loups[AD]. »

Il faudrait aussi prêter attention à des mythes de la région qui mettent les loups en rapport avec le thème du dédoublement (cause des naissances gémellaires pour les Indiens). S'il y a encore des loups aujourd'hui, c'est qu'un héros ne réussit pas à les tuer tous ; il ne put que fendre en deux le dernier, une moitié lui échappa et s'en fut vivre dans les montagnes[AE]. On rejoint par là le motif du nez fendu du Lièvre dans le groupe des voleuses de dentales (*supra*, p. 1284, 1296) ; car j'ai montré dans *Le Regard éloigné* (chap. xv) que, pour la pensée amérindienne, le bec-de-lièvre amorce un dédoublement corporel : par cette particularité anatomique, le lièvre apparaît comme une paire de jumeaux en puissance, d'où l'importance du rôle que les mythes lui réservent[5]. Symétriquement, les Salish de la côte expliquent l'existence actuelle des loups par le fait que l'un d'eux put échapper à l'extermination de son espèce car il avait quatre yeux : deux devant et deux derrière, ce qui lui permit de déjouer l'attaquant[AF]. Ce loup est donc dédoublé sous la forme : deux en un ; et non pas, comme son congénère de l'autre mythe, sous celle : un en deux.

À défaut de coutumes ou croyances plus explicites, les mythes contiennent assez d'indications d'un lien entre les loups d'une part, le dédoublement ou la gémellité d'autre part, pour permettre de tracer le triangle :



Tenons-nous à l'opposition majeure : celle entre poissons et animaux terrestres. Les Salish de l'intérieur ne sont pas les seuls peuples qui assimilent les jumeaux à des ours. En Sibérie, les Ghiliak croient que les jumeaux sont des ours qui ont revêtu cette apparence pour naître parmi les humains.

À leur mort, on enterre les jumeaux dans une cage à ours en forêt[AG]. Les Ket voient dans les naissances gémellaires des événements mystérieux. Ils installent les jumeaux et leur mère sur une couche faite de branches de sapin, ils les habillent de vêtements confectionnés avec des copeaux frais ; les jumeaux reçoivent des noms d'animaux. Morts, ils rejoignent les ours. Les oursons dont on a tué la mère sont confiés, pour qu'elle les allaite, à une femme déjà mère de jumeaux[AH].

La croyance identifiant les jumeaux et les ours a donc une extension très vaste. Ce fait vient à l'appui des conclusions provisoires que j'avais esquissées à la fin du précédent chapitre (*supra*, p. 1369). Je proposais de voir dans les trois plantes — requises, selon la région, pour faire cuire le premier saumon — des métaphores botaniques remplaçant les branches de conifères, combustible prescrit pour la cuisson rituelle de l'ours. On peut maintenant aller plus loin et étendre le rapport métaphorique aux représentations des jumeaux. Celle qui les assimile à des saumons n'est attestée que dans une partie restreinte de l'aire où l'on célèbre les rites du premier saumon ; et cette aire n'occupe elle-même qu'une petite partie de celle où la pêche du saumon constitue la principale activité économique. D'extension très limitée, l'identification des jumeaux à des saumons pourrait donc n'être qu'une métaphore de l'identification des jumeaux à des ours. Sous un angle rhétorique et probablement aussi historique, celle-ci aurait priorité sur celle-là.

Cette interprétation viendrait à l'encontre de la thèse selon laquelle les premiers occupants de la côte du Pacifique y arrivèrent déjà en possession d'une économie de pêche fluviale et maritime[AI]. Elle s'accorderait mieux avec celle de Borden qui voyait dans les cultures de la côte, notamment celles des Haida et des Tlingit, le produit évolué d'une tradition septentrionale vieille de plusieurs millénaires dont il faudrait chercher l'origine dans l'intérieur du pays[AJ 6].

CHAPITRE XI

MÉTÉOROLOGIE FAMILIALE

Plus mal assorti encore que le mariage d'une fille fière et jolie avec un vieillard infirme, couvert de plaies, celui d'une femme et d'une racine (*supra*, p. 1361-1362) atteint et même outrepasse les bornes de l'exogamie. Sous ce rapport l'histoire du fils de la Racine est en opposition diamétrale avec un autre mythe, connu de quelques peuples côtiers. Ce mythe tourne autour d'un inceste entre une mère et son fils : forme d'endogamie cette fois ; mais extrême elle aussi.

On rencontre ce mythe à la pointe du cap Flattery, dans un petit territoire où vivent côte à côte un groupe de la famille salish : les Klallam ; et les Quileute, membres d'un isolat linguistique enclavé. Voici la version quileute, d'un charme poétique intense que le résumé est malheureusement incapable de préserver.

Une gracieuse jeune femme avait un mari vieux et laid. Leur fils unique, qui vivait avec eux, était d'une grande beauté. Un jour que son père et lui chassaient le canard en mer, ils se perdirent. Le vent qui soufflait se calma ; un épais brouillard tomba, à travers lequel ils aperçurent un rivage. Ils accostèrent et le vieux envoya son fils en reconnaissance. Le garçon parvint près d'une cabane qu'habitait une jolie femme à longue chevelure et richement parée. Elle l'invita à loger chez elle avec son père tant que le brouillard ne se serait pas dissipé ; et elle proposa au jeune homme de l'épouser. Ils vécurent ainsi tous les trois. Cela dura très longtemps.

Le père allait quotidiennement faire du bois pour le feu. Un jour, il s'écarta de son parcours habituel et trouva une masse à tête en pierre et un coin qui ressemblaient étrangement à ceux dont il se servait chez lui. Cet incident se renouvela ailleurs, et l'homme se demanda si la cabane où il vivait n'était pas la sienne, et si la maîtresse du logis n'était pas son épouse.

Quand il revint, son fils était au lit avec sa femme. Tous deux s'aimaient tendrement. Le père les envoya se baigner,

et il alluma un grand feu près duquel, de retour, la femme s'allongea les jambes écartées pour se réchauffer après le bain. Le vieux pointa un bâton enflammé vers la femme comme s'il voulait la brûler ; elle sursauta, écarta plus encore les jambes, laissant voir sa vulve que le vieux reconnut pour celle de son épouse. Plein de rancœur contre les incestueux, il s'assit dans un coin, silencieux, les yeux fixés en terre. Au bout d'un moment, la femme le regarda et dit : « Va vers le sud, car tu es un méchant homme. On t'appellera désormais Vent-du-sud. Mon fils, qui est un brave garçon, ira vers le nord et se nommera Vent-du-nord*. » Avant de partir, le vieux ordonna à sa femme de s'enfoncer dans la forêt et lui dit qu'on l'appellerait Nœud-de-tsuga : *Tsuga canadensis*, un conifère au bois noueux. Depuis lors le vent du sud amène la tempête, le vent du nord le beau temps, et les nœuds de tsuga font un bon feu[C].

Plus brève, la version klallam expédie les anciens époux lui vers l'est, elle vers l'ouest. Le fils incestueux va au nord et son frère cadet (il a plusieurs frères dans cette version) vers le sud. On tomba d'accord que ce ne serait pas trop grave si le vent du nord soufflait très fort, car le vent du sud le ferait vite cesser[D].

Ce mythe des peuples proches de l'océan n'attribue pas aux vents les mêmes valeurs que leurs voisins, mieux abrités au fond des fjords ou dans l'intérieur des terres. Or ces peuples ont un mythe qui inverse celui des Klallam et des Quileute. Jadis, disent-ils, le Vent du nord et le Vent du sud rivalisaient à qui l'emporterait sur l'autre et les Indiens souffraient beaucoup de ce conflit. Ils obtinrent finalement que les adversaires fissent la paix, scellée par le mariage d'une fille du Sud avec un fils du Nord. Incapable de supporter le froid, la jeune fille appela au secours son ou ses frères qui la ramenèrent dans leur pays. Depuis ce temps les vents se conduisent de façon moins brutale[E].

Un inceste d'où résulteront des vents opposés a donc

* Le vent du sud qui règne en hiver sur la côte apporte la pluie. « Il rend les animaux terrestres misérables et chasse les poissons loin des eaux riches en nourriture, vers les bas-fonds d'où les brisants les rejettent souvent en masse sur la grève pour y périr[A]. » — Une version plus récente du mythe distingue quatre vents du sud, chacun personnifié par un frère de l'héroïne : le vent du sud le plus froid ; un vent du sud tiède qui commence à faire fondre la glace et la neige au printemps ; le véritable vent du sud ; enfin le « chinook », vent chaud du printemps[B] (*cf. infra*, p. 1465-1466).

pour symétrique un mariage exogame qui les maintiendra distincts mais réconciliés. Au brouillard du premier mythe fait pendant, dans une version du second mythe, un feu de bois mouillé (seul permis à sa femme par le Vent du nord parce qu'il ne produit pas de chaleur), « et qui fume tellement que la femme ne peut plus rien voir[F] » ; lequel feu s'oppose au grand et beau feu de nœuds de tsuga de l'autre mythe.

Le second mythe inclut un épisode bizarre. En cachette de ses frères, la femme tente d'emmener le fils de glace qu'elle a eu de Vent-du-nord ; afin qu'on ne le voie pas, elle l'attache sous ses vêtements contre sa cuisse (raison pour laquelle, disent les informateurs, la partie arrière des cuisses est aujourd'hui plus froide chez les femmes que chez les hommes). Mais l'enfant mal dissimulé sous sa robe fait une bosse qui trahit sa présence. Ne peut-on voir dans cette bosse une image transposée des excroissances que, sur une branche, forment les nœuds du bois ? Ces nœuds sont, on l'a vu, le meilleur aliment du feu. Le fils de glace sera, lui, jeté dans le feu où il fondra ; ou bien, analogue aux nœuds détachés de la branche, il devient le prototype des glaçons flottant à la surface de l'eau quand le temps se réchauffe[G].

On serait même tenté d'aller plus loin, et de mettre le mythe des Quileute et des Klallam en rapport de transformation avec celui qui a le fils de la Racine pour héros. Car la métamorphose de la femme quileute en nœuds de bois semble incompréhensible, sauf à remarquer qu'un morceau de bois qui a perdu ses nœuds présente des trous qui, dans le registre végétal, sont la contrepartie « femelle » de la racine « mâle » dont une femme se sert en guise de mari. Par ce biais on vérifierait une fois de plus que l'état dernier d'une transformation mythique présente une double torsion : la femme ne se change pas, comme on pourrait s'y attendre, en bois troué ; elle se change directement en les nœuds dont la perte est ce qui fait devenir « femelle » une pièce de bois.

Si l'on me passe une image risquée, je dirai que, prenant son élan, la transformation saute par-dessus le contraire et retombe à pieds joints sur le contradictoire au-delà. Le contraire n'en est pas moins présent, non dans une transformation mais dans une enjolivure locale du mythe de départ — celui du fils de la Racine — chez les peuples mêmes d'où proviennent les principales versions. Les Shuswap racontent que le démiurge enseigna aux humains les rap-

ports sexuels en un temps où les femmes ne savaient copuler qu'avec des racines de Peucédan, et les hommes avec des branches trouées parce qu'elles avaient perdu leurs nœuds[H].

Un mythe lilloet développe le motif : « Il y avait une fois un homme qui vivait seul dans une cabane semi-enterrée [...]. Il aurait bien aimé prendre femme, mais ne savait où la chercher. À la fin il décida de se faire une femme avec une branche d'arbre. Plusieurs jours de suite il courut de droite et de gauche, cassant des branches jusqu'à ce qu'il en découvrît une qui convenait : trouée à l'endroit où elle s'était détachée du tronc. L'homme la rapporta chez lui et la traita comme une femme. Il lui parlait avec sa voix naturelle, puis il contrefaisait une voix de femme comme si elle lui répondait. Il dormait près d'elle, et quand il sortait il l'abritait sous une couverture et lui laissait à boire et à manger[I]. »

On est donc bien en droit d'écrire :

$$\underset{\text{(cavité)}}{F_{\textit{mâle}}} : \underset{\text{(protubérance)}}{F_{\textit{femelle}}} :: \underset{\text{(protubérance)}}{F_{\textit{mâle}}} : \underset{(\textit{femelle})}{F_{\text{cavité-1}}}$$

où le troisième terme correspond à l'enfant formant une protubérance sur le corps de sa mère (*supra*, p. 1381) et le quatrième à la femme devenue les nœuds du bois personnifiés.

D'autres considérations permettent de relier ces mythes à l'ensemble de ceux que nous avons examinés. Que ce soit en filigrane ou de façon plus visible, ils ont tous une connotation météorologique ou saisonnière, et se rapportent soit à l'origine du brouillard, soit au régime des vents. Cela était clair dès la première apparition du plongeon dans nos mythes. Car, par ses déplacements, le plongeon scande, si l'on peut dire, l'alternance des saisons et celle du beau et du mauvais temps. J'ai noté qu'en été le plongeon hante les lacs de l'intérieur et qu'il descend sur la côte quand ils gèlent (*supra*, p. 1355). Le plongeon réagit de même aux changements plus brusques de temps. Les mythes tiennent le plus grand compte de ces mœurs : « Maintenant Tonnerre est le grand-père de Plongeon. Quand la tempête souffle Plongeon se réfugie sur les lacs où le temps est calme. En avril il descend vers la mer. Plongeon est le chef du peuple de l'eau salée[J]. »

Le mythe des Quileute et des Klallam a pour originalité de réunir le motif du brouillard et celui des vents. Au début le brouillard, disjoncteur, arrache le héros et son père à leur

existence ordinaire. Persistant tout au long du récit, il les isole dans un monde de rêve qui confond les éléments et permet l'union de la mère et du fils. À la fin du récit entrent en scène les vents : antagonistes du brouillard puisqu'ils le dissipent, rendant le ciel et la mer à nouveau distincts ; et forme sous laquelle le fils et le père s'éloignent l'un de l'autre. Respectivement bienfaisant et malveillant, ils s'opposeront désormais (version quileute) ; ou bien, malgré leurs conflits périodiques, ils se neutraliseront (version klallam). C'est donc du régime des vents que traitent surtout les mythes des populations côtières, les plus exposées aux sautes de temps. Celles qui vivent dans l'intérieur mettent plutôt l'accent sur l'alternance des saisons. Dans les mythes précédemment examinés, il était davantage question du brouillard que du vent. Ici les deux phénomènes météorologiques prennent une égale importance et reçoivent la même attention.

CHAPITRE XII

PARURES, NOURRITURE

Quand, au chapitre VII, nous avons noué connaissance avec un personnage nommé Ntsaâz, Tsa'au'z ou Snánaz (dans son jeune âge volé par un Hibou), un épisode du mythe a été délibérément laissé de côté. Cet épisode figure dans une seule des versions provenant des Thompson (*supra*, p. 1346-1347). Insignifiant en apparence, il mérite un traitement spécial, car on va voir que toute l'interprétation de ce groupe de mythes en dépend.

Une fille farouche s'est mise en ménage avec le héros, bien qu'il offre l'aspect d'un vieillard ulcéreux et puant. Par dérision, les parents de la fille envoient leur « gendre » à la corvée de bois. Le peu qu'il ramasse et remet à sa compagne se multiplie magiquement quand elle le décharge : il y en a de quoi remplir quatre cabanes. Écoutons le mythe : « Sa femme porta les morceaux [de bois : un pour chaque cabane] jusqu'aux cabanes [semi-enterrées] et les fit descendre au bout d'une corde ; mais pendant cette opération, elle laissa glisser un morceau qui tomba au fond d'une cabane. Un éclat transperça les testicules de Lune assis juste

en dessous. [Les bûches se multiplièrent] jusqu'à ce que chaque cabane fût si pleine de bois fendu qu'il n'y avait plus de place pour les habitants[A]. »

De la présence de Lune dans une cabane, de l'accident dont il est victime, de ses testicules énormes au dire du mythe, il ne sera plus jamais question. Faut-il néanmoins attribuer à l'épisode une signification, et dans l'affirmative, laquelle ?

Pour répondre à ce genre de question, l'analyse structurale suit toujours la même démarche. On s'enquiert si, dans la même aire géographique, un mythe existe, qui contient un motif où l'on puisse reconnaître l'image inversée de celui qui posait un problème quand on le rencontrait isolé. Du fait qu'ils s'opposent, les deux motifs permettent de cerner un champ sémantique. Pris séparément, chacun semble ne rien vouloir dire : le sens se dégage des rapports qu'on aperçoit entre eux.

Dans le présent cas, on n'a pas besoin de regarder très loin pour découvrir un tel motif : il est typique de la mythologie des Nez-Percé, tribu de la famille linguistique sahaptian*, laquelle forme un bloc, contigu sur son flanc nord à celui formé par la famille linguistique salish (fig. 16).

Jadis, content les Nez-Percé, Lune habitait à l'est et brillait pendant le jour comme fait maintenant le soleil. Mais sa chaleur était trop forte : elle consumait la terre et tuait tous les êtres vivants. De plus, Lune avait des appétits cannibales ; son fils chassait pour lui et rapportait chaque jour des cadavres humains dont Lune mangeait les testicules (selon une autre version Lune faisait cuire les cadavres après avoir prélevé les testicules qu'il mangeait crus).

Coyote, qui vivait à l'ouest, voulut mettre un terme à ces actions criminelles. Prétextant de vieux liens d'amitié ou de famille, il aborda le fils de Lune, lui offrit de tenir sa massue pendant qu'il se désaltérait dans une source très froide et le tua. Il revêtit les habits et prit l'apparence du mort ; ainsi déguisé il apporta à Lune le cadavre de son fils. Comme à son habitude, celui-ci s'empressa de manger les testicules qu'il trouva forts de goût, et même un peu amers.

Lune était un vieillard gros et gras. Il habitait une tente remplie d'ornements magnifiques. Coyote décida de les voler. La nuit venue, il s'en empara et partit ; mais, au petit matin,

* La famille sahaptian regroupe la langue des Nez-Percé et celles, dites sahaptin, de plusieurs peuples voisins (*cf.* Hunn, p. 58-88).

il se réveilla devant la tente de Lune dont, dit une version, « il n'avait même pas franchi le halo ». Il échoua pareillement plusieurs fois de suite*. Étonné de trouver Coyote endormi tous les jours à sa porte, Lune comprit qu'il n'était pas son fils. Selon les versions, les deux personnages s'expliquèrent et parfois se réconcilièrent ; ou bien Coyote décapita Lune avant que celui-ci ne perçât l'imposture. Mais la conclusion est partout la même : « Désormais, dit Coyote à Lune, tu ne tueras plus les humains. La lune sera dans le ciel et donnera sa lumière pour qu'on puisse voyager de nuit[C]. »

Un mythe résumé au chapitre précédent se déroule en un temps où les vents persécutaient les humains (*supra*, p. 1380). Selon le mythe nez-percé qui nous occupe, Lune (qui était alors le soleil) se montrait aussi cruel. Dans les deux cas, on parvient à discipliner soit les vents qui souffleront avec modération, soit la lune cantonnée dans le rôle de luminaire nocturne qu'elle remplit aujourd'hui. Toutefois, dans un cas il s'agit de l'alternance des saisons et des changements de temps ; il s'agit de la périodicité quotidienne dans l'autre cas.

Les Shuswap ont un mythe qui fait le pont entre les deux formules. Lune habitait jadis une contrée lointaine, couverte de neige et de glace**. Il épousa une femme d'un pays chaud, l'enferma dans une grotte glaciale où elle mourut de froid.

* Les Okanagon, de langue salish, ont une version très altérée du mythe où Coyote, hôte d'un géant pour la nuit, décide de s'enfuir en emportant les deux merveilleuses pierres à feu que possède le maître du logis. Mais, malgré ses efforts, il n'arrive pas à s'éloigner de la cabane. Abasourdi par ce mystère, Coyote fait une dernière tentative en prenant mentalement note de tous ses gestes : « Maintenant je me lève ; maintenant je commence à marcher ; maintenant je saisis les pierres à feu ; maintenant je suis au pied de l'échelle ; maintenant je monte ; maintenant je suis en haut ; maintenant je suis dehors ; maintenant je commence à courir… » Il poursuivit dans la même veine, et comme il connaissait bien la région, il marmonnait : « Je suis ici, je suis là… » Toute la nuit il se parla à lui-même, croyant qu'il s'éloignait avec son larcin. À l'aube, quand la maisonnée du géant s'éveilla, on vit Coyote qui courait en rond autour du foyer en continuant son soliloque, et couvert de sueur tant ses vains efforts l'avaient épuisé[B]. — Quand un mythe franchit une frontière linguistique, deux types de changements peuvent se produire : ou bien le motif central du mythe subsiste seul mais s'altère ou s'inverse (je le démontrerai pour les Thompson) ; ou bien, comme ici, l'armature du mythe demeure intacte, mais elle se vide de son contenu et ne sert plus que de prétexte à un brillant morceau littéraire. — Pour un autre exemple du premier phénomène, *cf.* le mythe snohomish indexé M_{677} dans *L'Homme nu* et la note 1, p. 341 où s'amorce la discussion qui va suivre.

** Lune est donc ici et là meurtrier : par le froid ; ou par une chaleur torride comme dans le mythe nez-percé. Mais même dans ce mythe, la famille lunaire garde une affinité avec le froid puisque c'est en lui indiquant une

Sous prétexte de remplacer la défunte il fit mourir l'une après l'autre, et de la même façon, deux de ses sœurs. Seule la benjamine, qui boitait, mit son époux en échec : elle réchauffa le pays. Le rôle saisonnier prêté à une boiteuse a été discuté dans *Du miel aux cendres*, p. 395-400, à propos du mythe indexé M_{347}. Je retiendrai seulement ici que cette histoire de Lune reproduit celle du mariage de Vent-du-nord (*supra*, p. 1380 *sq.*). Les informateurs précisent d'ailleurs que Lune appartenait au peuple du Vent froid ou Vent du nord, et qu'il voulait imposer son règne à tous les habitants de la terre[D].

Le mythe nez-percé et sa variante okanagon développent un curieux motif qu'on pourrait intituler « le départ impossible ». En dépit de tous ses efforts, Coyote ne parvient pas à s'éloigner de la demeure de Lune ; il croit avoir voyagé toute la nuit et se réveille devant la porte. On rencontre le motif dans un mythe parallèle des Kutenai, où Coyote séparé des siens par la famine (qui est une sorte de cannibalisme à l'envers : être mangé ⇒ n'avoir plus rien à manger ; de toute façon on en meurt) retrouve sa femme chez Soleil dont elle est la fille. Mais Coyote ne connaît pas les usages de la maison et les plats lui passent sous le nez. Sa femme lui explique que, s'il entre le soir dans la tente de Soleil, il n'aura rien à manger ; pour recevoir sa part il devra entrer le matin. Comme Lune nez-percé, Soleil (qui est, ne l'oublions pas, le beau-père de Coyote) possède un trésor (selon les versions, une torche, ou peut-être un châssis à tendre les peaux ; probablement symbole solaire dans les deux cas). Coyote le vole et marche toute la nuit. Au petit matin il s'endort, épuisé de fatigue, et se réveille là d'où il était parti. Soleil explique à Coyote qu'il lui faut courir tout un jour, toute une nuit et jusqu'au lendemain midi (autre version : trois jours et trois nuits) s'il veut vraiment lui échapper[E].

Un mythe cœur-d'alêne au sujet d'une lutte entre Coyote et le Soleil éclaircit le motif. « Pourquoi circules-tu de jour quand le Soleil est là ? » demande à Coyote un oiseau bon conseiller : « Il peut te voir aller et venir. Ne marche pas de jour ; seulement de nuit. Quand le jour se lève, couche-

source « extrêmement froide », ou bien l'endroit « où l'eau était la plus froide », que Coyote persuada le fils de Lune de s'y désaltérer. Même ce détail en apparence insignifiant de la chaîne syntagmatique se révèle pertinent quand on le replace dans un ensemble paradigmatique.

toi dans un trou et dors. Réveille-toi au crépuscule, et marche[F]. » En somme, on ne peut voyager de nuit s'il n'y a pas de lune ; il faut donc que, de diurne, la lune devienne nocturne. Et on n'échappe pas au soleil en voyageant de jour : il vous voit ; ni en faisant étape au petit matin puisqu'il vous aura rejoint sitôt levé. On doit le gagner de vitesse ou ne faire halte qu'à midi, au moment où le soleil tourne le dos en commençant son déclin.

★

Mais c'est le rapport entre Lune et les testicules qui retiendra surtout l'attention (déjà dans *L'Homme nu*, p. 507). Il est clair que des Nez-Percé aux Thompson, ce rapport ne se maintient que moyennant deux inversions : un *gros* Lune, mangeur de testicules, se transforme en Lune porteur de *gros* testicules. De plus, dans le mythe nez-percé Lune est l'*agent* d'une blessure infligée aux testicules de ses victimes : morceau de choix qu'il découpe et mange en premier ; tandis que le mythe thompson fait de lui le *patient*, victime d'une blessure atteignant par hasard ses propres testicules. Immotivé dans le mythe thompson, l'épisode ne peut être qu'un reflet inversé du mythe nez-percé*.

La question se pose alors de savoir pourquoi, dans le mythe nez-percé, Lune figure comme cannibale, grand amateur de testicules ?

Un mythe des Takelma, petit groupe linguistique isolé dans l'actuel État d'Oregon, à cinq cents kilomètres environ au sud-ouest des Nez-Percé, pourrait fournir une réponse

* Cette transformation n'a pourtant rien d'arbitraire. Un autre mythe thompson met en scène une vieille femme au vagin denté (mangeuse de pénis par en bas comme Lune nez-percé est mangeur de testicules par en haut), qui aiguise ses jambes et s'en sert pour poignarder les gens dont elle mange le cœur (boule interne, en opposition et corrélation avec les testicules, boules externes). Elle essaye d'abord ses jambes épointées sur des petits arbres qu'elle transperce, puis sur un gros arbre où ses jambes se plantent. Après une nuit d'efforts elle parvient à se dégager. D'autres versions remplacent la femme par un homme — très gros dit une version, ce qui rappelle Lune du mythe nez-percé — qui n'arrive pas à se libérer (Boas *4*, 46 ; Teit *5*, 269, 365-367). — Au lieu donc d'un personnage percé par un éclat de bois, ici un « éclat » de personnage (ses jambes aiguisées en épieu) perce le bois. Si l'épisode de Lune semble immotivé dans la chaîne syntagmatique du mythe thompson considéré isolément, rapporté à d'autres mythes des mêmes Indiens il retrouve sa place dans un ensemble paradigmatique en forme de permutation.

simple. Il concerne de très vieux Ours Grizzlys qui ne mangent que des intestins, des pénis et des testicules humains, « nourriture molle qu'on leur apporte parce qu'ils n'ont plus de dents[G] ». Or le mythe nez-percé fait de Lune un vieillard. L'affabulation du mythe takelma s'appuie sur une distinction importante pour la pensée amérindienne : celle entre les parties dures et les parties molles du corps : oreilles, nez, organes sexuels, tenues pour faibles et exposées, à moins que des parures en os, en dents, en bois, etc., ne leur confèrent la solidité qui leur manque.

On ne saurait pourtant comprendre le mythe nez-percé de cette façon puisque, après avoir mangé les testicules, Lune fait cuire et consomme les cadavres entiers et que Coyote participe au repas. En fait, l'épisode des testicules relève d'une vaste transformation dont on peut suivre les étapes depuis les Salish de la côte jusqu'aux Kutenai dans les montagnes Rocheuses. Seul un examen attentif de tous les états permettra d'interpréter l'ensemble à partir de ses caractères invariants.

Des mythes salish de la côte racontent que Coyote, nettoyant pour son repas un saumon mâle, en tira deux laitances blanches et rondes, si jolies qu'il ne put se résoudre à les cuire avec le reste. Il les mit de côté ; elles se transformèrent en deux jeunes filles qui vécurent d'abord avec lui, puis l'abandonnèrent quand il se montra entreprenant. Elles partirent à l'aventure, volèrent un enfant au berceau, l'élevèrent et le prirent plus tard pour mari. Il n'était autre que Lune. Retrouvé par les siens, Lune se sépara de ses épouses et commença une longue pérégrination au cours de laquelle il créa les poissons, les arbres, et mit de l'ordre dans l'univers. Selon plusieurs versions il décida finalement de monter au ciel, s'essaya comme soleil, mais, trop chaud, il faisait bouillir les cours d'eau. Il céda donc la place à son frère et devint lui-même la lune[H].

J'ai déjà fait état (dans *L'Homme nu*, M_{615} ; et ici même à propos de l'ours, *supra*, p. 1366) d'un mythe klikitat, peuple de langue sahaptin limitrophe des Salish côtiers. Ce mythe relate un combat d'extermination entre deux Dames Ourses, puis entre leurs filles. Une seule de celles-ci survécut. Elle s'enfuit, s'égara chez un peuple de cannibales qui portaient les testicules de leurs victimes en guise de pendants d'oreilles ; ils l'obligèrent à suivre cette mode. Des demoiselles secourables la délivrèrent et la débarrassèrent de ces hideux orne-

ments. Elles lui mirent aux oreilles leurs propres parures : celles des chasseurs de cervidés et des pêcheurs de truites. L'héroïne épousa le frère de ses libératrices, mais un Saumon cannibale ne tarda pas à l'enlever. Le mari pourchassa le ravisseur et réussit à le tuer en recourant à la même ruse (profiter du moment où il se penche pour boire l'eau d'une source) que celle employée par Coyote contre le fils de Lune dans le mythe nez-percé (*supra*, p. 1384). Les deux époux se réunirent[I].

Ce n'est pas seulement par ce détail que nous rejoignons le mythe nez-percé (dont on devine déjà par là qu'il illustre un état de la même transformation) : des cannibales auxquels les testicules servent de nourriture (mais nourriture de luxe) font place ici à des cannibales qui affectent les testicules à un autre usage ; ils les emploient comme parures.

Parvenu à ce stade, on peut déjà tenir pour acquises les trois équivalences :

Mythe thompson	:	testicules de soi	≡	blessure ;
— *nez-percé*	:	— de l'autre	≡	nourriture ;
— *klikitat*	:	— — —	≡	parure.

Un mythe kutenai, dont j'ai utilisé plus haut quelques éléments (*supra*, p. 1297, 1321, 1363, 1386), illustre un autre état de la transformation. Séparé de sa femme par la famine, Coyote erre avec son jeune fils. Il aperçoit des castors, crève leur barrage, attrape deux jeunes et les attache aux oreilles de son fils en guise d'ornements. Mais les autres castors qui feignaient d'être morts sautent à l'eau dès que Coyote a le dos tourné, suivis par les « pendants d'oreilles » du garçonnet qui se précipitent chacun dans un trou d'eau et risquent de l'écarteler. Il appelle au secours, Coyote revient, tire son fils de l'eau et les deux petits castors aussi. Il les fait cuire, donne la graisse à son fils parce qu'elle est tendre et se prépare à manger la viande ; puis il se ravise et échange les plats malgré les pleurs de l'enfant[J].

Voilà donc ordonnée sur deux axes, l'un géographique, l'autre logique, une série de mythes entre lesquels on aperçoit une parenté. D'un point de vue géographique, puisque les populations dont proviennent ces mythes se suivent d'ouest en est : de la côte maritime aux Rocheuses que les Kutenai débordaient même vers l'est. D'un point de vue logique aussi, et cela de plusieurs façons.

On notera d'abord que le groupe considéré dans son

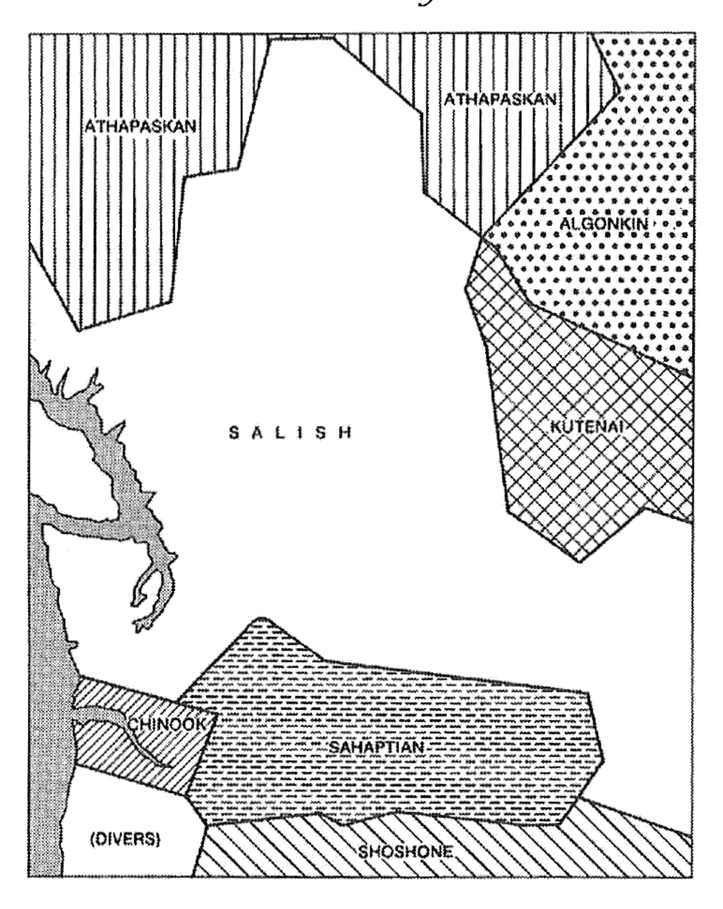


Fig. 16. *Principales familles linguistiques.*

ensemble met en corrélation parures et nourriture. Dans les mythes de la côte, Coyote trouve les laitances de saumon trop jolies pour les manger : « Que pourrais-je en faire ? » se demande-t-il ; et il place soigneusement chacune de ces « choses rondes » entre deux feuilles, l'une dessus, l'autre dessous : « Quelle que soit la forme que vous preniez, j'en serai content. Je souhaite que ce soit ce que je pourrais rêver de mieux : la meilleure chose, de loin, que j'aie jamais vue. » Le lendemain les laitances se sont changées en deux filles ravissantes, « vêtues de beaux habits, petites, au teint très clair, avec des cheveux presque roux. C'était tellement au-dessus de tout ce qu'il avait pu souhaiter que Coyote faillit crever de fierté ». Il fit croire aux jeunes personnes qu'elles étaient ses filles, nées avant son veuvage*. Plusieurs mois

* En passant des Salish de la côte aux groupes de langue sahaptin qui leur sont limitrophes, ces frivoles filles du frai, dont Coyote voudrait faire ses

passèrent. Coyote tomba malade, perdit presque la vue, ce qui ne l'empêcha pas de se montrer libidineux. Les demoiselles se fâchèrent, le mirent dans une pirogue que le courant emporta[K].

Nul besoin d'invoquer la physiologie pour comprendre le passage des laitances aux testicules ; l'anatomie suffit à l'expliquer. Ce sont des paires de glandes arrondies, relativement indépendantes du corps, les unes au-dedans, les autres au-dehors. Nourriture appréciée des Indiens à l'égal des œufs de poisson, les laitances ont un aspect joli et délicat comme des parures. Quant aux testicules, assimilés à des parures dans un état de la transformation*, à une nourriture dans un autre, ils participent eux aussi de cette double nature. Des testicules on passe à la paire de castors qui, jeunes, ressemblent à des petites boules. Les castors, bon gibier, sont une nourriture que Coyote prétend traiter comme des parures. Il en fait des pendants d'oreilles, ce qui ramène aux testicules employés par des cannibales à cet usage dans un autre mythe. Dans un troisième mythe, un vieillard, lui aussi cannibale, préfère manger les testicules qui sont une nourriture molle ; enfin, dans celui-ci, un enfant se voit frustré de la graisse des petits castors, nourriture molle appropriée à son jeune âge comme le mythe a soin de le préciser. Il est donc clair que, permutables dans des fonctions invariantes, les laitances, les testicules et les petits castors représentent les états d'une même transformation.

Fait remarquable : les parures figurent dans les récits, même quand rien n'y oblige. Les filles du frai sont richement vêtues ; dans une version du mythe, le héros, futur Lune, les quitte en emportant un coffre plein de dentales (que seule une femme infirme, ulcéreuse et puante sera capable de sou-

épouses, s'inversent triplement en sœurs-excréments, bonnes conseillères, que Coyote expulse de son corps et y fait rentrer à son gré : transformation si radicale qu'elle ne se poursuit pas au-delà. Je l'ai analysée en détail dans un autre contexte (*L'Homme nu*, p. 276-278 et index sous « filles du frai »). Les Salish de l'intérieur illustrent des états intermédiaires : on a quelques raisons de supposer que chez les Cœur-d'Alêne, les « pouvoirs » de Coyote, qu'il appelle d'un terme de parenté spécial, sont ses excréments, son pénis et ses testicules. Selon les Thompson et les Okanagon, les excréments de Coyote l'aident et le conseillent mais ne sont pas des « sœurs ».

* Assimilation que, par des métaphores variées, fait aussi notre langue populaire. Le folklore de l'Ancien Monde n'ignore pas non plus la transformation de la nourriture en parures, *cf.* M. Djeribi, « De la nourriture aux parures *in Cendrillon* » (*Cahiers de littérature orale*, nº 25, 1989, p. 55-70).

lever pour distribuer les coquillages à la ronde[L] ; ce raccourci ramène à l'histoire de Snánaz et mériterait une étude spéciale). De leur côté, les libératrices du mythe klikitat ne se contentent pas de débarrasser l'héroïne de ses hideux pendants d'oreilles : elles tiennent à les remplacer par les leurs. Enfin Lune, le vieux cannibale du mythe nez-percé, est un collectionneur d'objets précieux.

L'analyse des mythes sur l'origine du brouillard avait mis à nu une armature réductible à un rapport de corrélation et d'opposition entre les blessures et les parures (*supra*, p. 1355 *sq.*). L'armature de la transformation mythique qu'on vient de considérer met en rapport de corrélation et d'opposition les parures et la nourriture. Dans cette transformation, les testicules fonctionnent, si je puis dire, tantôt comme parures et tantôt comme nourriture. C'est donc dans le mythe thompson (dont nous étions partis au début de ce chapitre et qui met directement en rapport testicules et blessures) que les deux armatures se joignent. Il convient d'y revenir à présent.

CHAPITRE XIII

DE LA LUNE AU SOLEIL

En fait, les Thompson transforment le motif des testicules non pas d'une, mais de deux façons. On a vu la première : Lune — du temps qu'il était un humain[A] — reçut une blessure aux testicules. Un mythe illustre l'autre transformation. Un Indien au physique disgracié, qui cherchait consolation dans les jeux de hasard, s'y ruina, partit à l'aventure et arriva chez le Soleil alors cannibale ; mais le fils de l'astre le protégea, lui fit cadeau d'un gros sac et le renvoya chez les siens. Ce sac, le héros n'y devait pas toucher avant son retour, même si la corde se distendait et que le sac qu'il portait sur les épaules glissait jusqu'au bas de son dos.

Arrivé au village, le héros ouvre le sac, le trouve rempli de vêtements précieux qu'il distribue à la ronde. Reconnaissants, Plongeon et Oie lui offrent leurs filles ; le héros les amène à Soleil et à son fils pour qu'ils fassent d'elles leurs épouses. Désormais le Soleil ne tuera et ne mangera plus

les humains[B]. Des variantes où une fille farouche remplace le joueur malchanceux, et devient elle-même l'épouse du Soleil, précisent que celui-ci n'avait jamais vu de femme auparavant[C].

Avec ce mythe deux boucles se referment. Au lieu que le fils de Lune — le maître de riches parures — tue les humains pour que son père mange leurs testicules, ici le fils de Soleil protège un humain et lui fait don d'un sac (testicules métaphoriques et inversés : portés sur le dos) rempli de parures. Ce qui confirme l'équivalence postulée entre parures et nourriture.

On retrouve aussi dans ce mythe une équivalence entre femmes et parures qui apparaissait déjà au premier stade de la transformation. Trop jolies pour que Coyote se résolve à les manger, les laitances se changent en femmes, soit : nourriture ⇒ parures ⇒ femmes. L'ethnographie des Salish côtiers (de qui provient le mythe des filles du frai) rend compte de cette particularité, au moins pour ce qui concerne les Twana du Puget Sound aux yeux desquels « la polygynie reflétait la richesse et le prestige du mari et de sa famille. Les coépouses constituaient en elles-mêmes un genre d'objets de prix (*a form of wealth article*) exhibés avec ostentation par des hommes très riches [...]. Les épouses étaient tenues pour des objets de valeur (*valuable articles*) [...] On payait les soins médicaux des chamans avec une femme [...] On donnait aussi, mais rarement, des filles en remboursement d'une dette[D] ». Or nous venons de voir qu'au stade final de la transformation, des femmes sont données en retour de richesses et le cercle se referme aussi de ce côté.

On l'aura remarqué : le mythe thompson, qui substitue aux testicules un objet métaphorique (le sac qui glisse au bas du dos du porteur), remplace aussi la Lune par le Soleil comme principal protagoniste. C'est aussi le cas du mythe kutenai où, après l'épisode des petits castors (équivalent métaphorique des testicules), Coyote poursuit ses aventures chez Soleil qui, comme Lune ailleurs et comme Soleil du mythe thompson, est propriétaire d'un trésor (*supra*, p. 1386).

Il est de fait que dans cette région, les mythes où Lune tient la première place s'imbriquent avec d'autres qui font de Soleil, sinon un amateur de testicules comme Lune dans le mythe nez-percé, en tout cas un cannibale. Proches des Nez-Percé et membres de la même famille linguistique, les Klikitat connaissaient la geste du démiurge Lune, directe-

ment ou par l'intermédiaire de leurs voisins salish de la côte, aux filles desquels ils se mariaient parfois[E]. Et ils racontent, avec force détails, comment un jeune Indien, humilié par la fille qu'il aimait, quitta son village et partit vers l'est. Il voyagea longtemps, arriva chez Soleil dont la fille l'accueillit comme le mari qu'elle attendait. Soleil était un féroce cannibale qui se nourrissait de cadavres. Sa fille obtint qu'il épargnât le jeune homme. Pour exempter celui-ci des repas anthropophages, elle fabriqua à son intention des engins de chasse et de pêche ; et tous deux convainquirent Soleil de se nourrir de saumons et de cervidés à la façon des humains*.

Le jeune couple eut des enfants et, avec la permission de Soleil, décida de se rendre au pays du mari. Lune, frère cadet de Soleil, les conduisit en pirogue. Pendant le voyage ils marquèrent l'endroit où se coucherait désormais l'astre du jour. Quand ils furent de retour au village, la demoiselle qui avait éconduit le héros reçut son châtiment : humiliée à son tour elle ne trouvera pas de mari ; c'est l'origine du célibat. Dorénavant le soleil, la lune, les étoiles suivront régulièrement leur cours[F]. Ce Soleil cannibale possédait lui aussi de grandes richesses. Quand sa fille prit congé, il lui remit « un petit quelque chose » (*sic*) suffisant pour enrichir ceux qui avaient soutenu la cause de son mari. Les parents et les partisans de la fille trop fière ne reçurent rien en partage. Plus nettement encore, un mythe provenant des Chinook oppose une demoiselle Lune, cannibale et « parée d'ossements humains jusque dans les cheveux » à une demoiselle Soleil couverte de dentales[G].

Un mythe thompson (indexé M_{598h} dans *L'Homme nu*) inverse les rôles : le mariage du héros avec la fille de Soleil se solde par un échec ; il la trouve trop chaude et ne peut la supporter[H]. Mais il s'agit alors d'expliquer l'origine des parhélies, annonciateurs des changements de temps (*cf. L'Homme nu*, p. 207-219), et non l'éloignement du soleil à bonne distance ou bien sa périodicité**.

* Ce sont aussi des pêcheurs de saumon et chasseurs de cervidés qui débarrassent une demoiselle Ourse des pendants d'oreilles en testicules humains dont les cannibales l'ont affublée (*supra*, p. 1391). Les deux séries mythiques, l'une lunaire, l'autre solaire, sont étroitement parallèles.

** Selon d'autres mythes cosmologiques des Thompson, qui semblent appartenir à une tradition distincte, Dame Terre ne supportait pas Soleil, son mari, auquel elle reprochait d'être méchant, laid, trop chaud. Il l'abandonna, suivi des autres corps célestes. C'est l'origine de la séparation du ciel et de la terre[I].

Ouvrons ici une parenthèse. Les Skagit, groupe salish de la côte, ont une version du mythe où Soleil, dangereux car trop chaud mais nullement cannibale, témoigne d'une grande sollicitude envers les humains. L'union de sa fille et du héros échoue pourtant parce que, sourds aux instructions de Soleil, les Indiens se montrent incapables de bien tenir leur village et y tolèrent la présence de femmes malpropres[J]. « Il n'y a pas au monde un objet plus dégoûtant qu'une femme malpropre[1] », disait déjà Rousseau dont j'ai cité l'aphorisme à propos d'autres mythes nord-américains (*L'Origine des manières de table*, p. 163) ; et il est frappant que deux versions contiguës du même mythe contraignent à passer de façon si abrupte — sauf au regard de l'étymologie — de l'ordre cosmique à l'ordre cosmétique.

En réalité ces deux versions relèvent d'un vaste groupe connu des mythographes américains sous le nom de code *Scarface*, « L'Homme à la cicatrice », qui s'étend des Plaines jusqu'à l'Alaska et dont j'ai discuté ailleurs quelques aspects (*L'Origine des manières de table*, p. 301-305). Toutefois l'étude approfondie de ce groupe reste à faire, car il est remarquable qu'il soit appelé par les Blackfoot à fonder une importante cérémonie tribale, la périodicité astronomique par les Klikitat, les règles d'hygiène publique par les Skagit et, sur la côte nord-ouest, le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale (*Anthropologie structurale deux*, p. 203-205). Ce ne sont là que quelques exemples d'un cas particulièrement favorable pour démontrer comment les versions d'un même mythe, formant en tant que telles un ensemble paradigmatique, peuvent chacune prise à part s'insérer dans d'autres ensembles paradigmatiques qui recoupent le premier en divers points.

★

Qu'ils mettent au premier plan la lune ou le soleil, les mythes que nous venons de passer en revue ont la même fonction étiologique ou des fonctions très voisines : il s'agit toujours de résoudre un problème de périodicité. Ce caractère invariant s'accompagne toutefois d'un mouvement de bascule qui affecte l'astre : tantôt soleil et tantôt lune ; et les dispositions alternativement bienveillantes et malveillantes de chacun d'eux.

Dans l'état initial de la transformation, Lune occupe le

devant de la scène. C'est le héros civilisateur, le démiurge créateur des diverses essences d'arbres, espèces de poissons, plantes alimentaires ; l'Ordonnateur du monde, qui maîtrise les mouvements telluriques, détruit les monstres, invente les principaux outils, donne aux animaux leur apparence actuelle, rend sans danger les rapports sexuels, fait don aux humains des coquillages dentales, c'est-à-dire, rappelons-le, les plus précieux de tous les biens, etc.

Aux étapes suivantes font leur entrée des monstres cannibales, parmi lesquels Soleil joue le rôle principal tant que sa fille, sa femme ou son gendre n'ont pas réussi à le pacifier.

Le soleil s'efface à son tour derrière la lune dans l'emploi de grand cannibale, mangeur de testicules selon le mythe des Nez-Percé. Nous obtenons ainsi une série où se succèdent d'ouest en est, mais aussi dans un ordre logique, Lune bienfaiteur (Salish de la côte), Soleil cannibale (Klikitat), Lune cannibale (Nez-Percé). Si on laisse de côté le mythe skagit dont la fonction étiologique diffère (*supra*, p. 1395) on constate qu'une permutation : Soleil bienfaiteur, manque. Le dernier état de la transformation, illustré par le mythe kutenai — le plus à l'est — devrait en principe la fournir. Malheureusement le texte du mythe, peu explicite, garde la trace des difficultés rencontrées par Boas au cours de son enquête de 1914. Il eut à sa disposition cinq informateurs, dont les uns parlaient un anglais correct mais n'avaient pas une bonne connaissance de leur propre langue, tandis que les autres, s'ils parlaient couramment celle-ci, étaient incapables de la traduire. Boas a donc publié vis-à-vis des textes dictés en kutenai par les uns et des traductions faites après coup avec l'aide d'autres informateurs qui, souligne-t-il, ne maîtrisaient pas la grammaire de la langue ou étaient incapables de rendre le mot à mot[K]. Aussi ces mythes kutenai se présentent-ils sous la forme probablement la plus confuse et la plus obscure — au point d'être parfois incompréhensibles — de tout le corpus nord-américain.

L'ethnographie offre peut-être un moyen de tourner la difficulté. Les Kutenai, dont l'habitat débordait les montagnes Rocheuses, étaient à l'est en contact avec les Blackfoot, tribu des Plaines par la culture et rameau de la famille linguistique algonkin. Seuls de tous les peuples du Plateau, les Kutenai avaient emprunté aux Blackfoot la Danse du

Soleil*. Leurs voisins de langue salish — Flathead, Cœur-d'Alêne, Okanagon — connaissaient l'existence de la danse mais sans l'avoir adoptée.

Sans doute cette grande cérémonie des Indiens des Plaines (qui avait pour originalité de rassembler toute la tribu ; les autres impliquaient seulement des confréries religieuses, des classes d'âge ou des associations) a-t-elle reçu un nom qui fait au soleil et à son culte une place injustifiée. Mais si ce nom exagère l'inspiration solaire, il ne faut pas non plus la sous-estimer (*cf.* sur ce point *L'Origine des manières de table*, p. 172-174) ; elle existait au moins chez les Blackfoot qui tenaient le soleil pour le maître du monde et voyaient en lui une divinité bienfaisante, pleine de sagesse et de bonté à laquelle on adressait des prières quotidiennes, tout spécialement lors de la cérémonie en question[L]. Or le mythe kutenai, qui fait de Coyote le gendre de Soleil, est imprégné de mythologie blackfoot, au point que certains incidents ne deviennent intelligibles que rapportés à celle-ci. Ainsi le mythe raconte comment, chez Soleil, Coyote fit une chasse fructueuse en encerclant le gibier par un feu de brousse qu'il allumait partout où il courait, grâce aux plumes de pic fixées à ses mocassins. Connu en plusieurs versions, un mythe blackfoot attribue au Soleil des jambières de chasse brodées de piquants de porc-épic et ornées de plumes aux vives couleurs. Celui qui les portait n'avait qu'à marcher pour faire jaillir un feu de brousse qui débusquait le gibier. Ce sont précisément ces jambières que, dans le mythe blackfoot, le Décepteur tente plusieurs fois de voler sans jamais parvenir à quitter le logis du Soleil. Le mythe blackfoot commente ce dernier épisode de façon beaucoup plus cohérente que la version kutenai : « Il [le Décepteur] ne savait pas que le monde entier est la hutte du soleil et que, si loin qu'il courût, il resterait sous l'œil du soleil[M]. » Un sage blackfoot explique : « Le soleil tient la terre et le ciel ensemble dans une seule salle[N]. » Dans toutes les versions du mythe, le propriétaire des jambières, qu'il soit Soleil ou bien un ami ou un beau-frère du Décepteur, voyant l'acharnement que celui-ci met à s'en emparer, lui en fait finalement cadeau et lui en enseigne l'usage ; mais le bénéficiaire s'en sert sans discrétion et déclenche un grand incendie[O]. Soleil s'est donc

* « Les Kutenai disent qu'ils ont reçu la danse du soleil d'au-delà de l'océan oriental, là où vit l'esprit de la Danse du Soleil » (Turney-High, p. 178, 184).

montré conciliant, généreux même : caractère que les versions blackfoot, mieux explicites, incitent à lui prêter aussi dans la version kutenai qui dérive des premières, et où Soleil, sans rancune contre son voleur de gendre, lui apprend dans le détail comment il réussira à quitter sa hutte et, semble-t-il, n'essaye même pas de reprendre son bien (*supra*, p. 1386).

CHAPITRE XIV

LA FEMME AU CHIEN

Dans l'esprit des auditeurs indigènes, l'histoire de Lune blessé aux testicules ne pouvait manquer d'évoquer un petit rite de voisinage qui leur était familier.

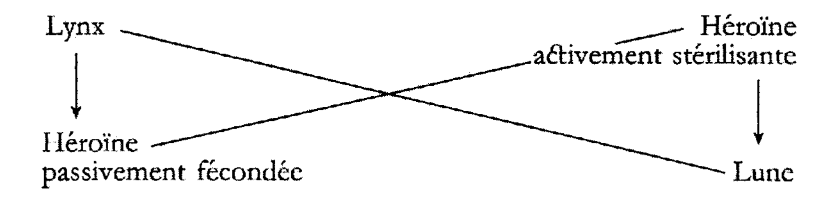
Les Indiens Thompson et leurs voisins lilloet avaient en effet une coutume dite du « faire-descendre ». Quand la population prenait ses quartiers d'hiver dans des cabanes semi-enterrées, un voisin rendait parfois visite à l'une d'elles. Il s'annonçait en descendant par le trou de fumée un seau rempli de victuailles attaché au bout d'une corde. Chez les Lilloet les visiteurs commençaient par jeter de l'eau sur le foyer en criant : « Tonnerre ! » Les habitants comprenaient qu'ils allaient recevoir une visite et se hâtaient de rallumer le feu. Les visiteurs descendaient alors par l'échelle intérieure (fig. 14), chacun portant un présent de nourriture. On s'amusait, on festoyait. Toutefois la pratique la plus courante voulait qu'on descendît les présents au bout d'une corde ou bien d'une longue tige crochue, sculptée, peinte de motifs animaux et d'une représentation du tonnerre.

Pour transporter les cadeaux, les Thompson se servaient aussi d'une marmite (autrefois une pierre) décorée de plumes et de cordons, peinte en vives couleurs. Ils la garnissaient de victuailles, vêtements ou peaux tannées. On secouait vigoureusement cet engin auquel des mèches d'écorce enflammées donnaient l'apparence d'une boule de feu ; on le faisait monter et descendre pendant que les habitants de la cabane tentaient de le saisir.

Les allusions cosmologiques sont claires ; d'autres ont trait à une cabane profondément enterrée où vivent les *xaxá*,

peuple mystérieux et redoutable avec lequel on peut seulement commercer en descendant et remontant au bout d'une corde les marchandises négociées ; car celui qui voudrait s'approcher de plus près tomberait dans le monde chthonien et n'en reviendrait pas. Les *xaxá* avaient le pouvoir d'enflammer des fagots quand ils le leur ordonnaient, dos tourné[A].

Il n'est donc pas indifférent que, dans le mythe, la fille du chef soit en haut, sur le toit de la cabane, et fasse descendre les bûches au bout d'une corde par le trou de fumée ; et que Lune — alors humain — soit lui en bas, près du foyer. En effet dans les versions, réduites à l'histoire de Lynx, de ce que nous pourrions appeler le méta-mythe qui nous occupe depuis le début de ce livre, l'héroïne est absolument ou relativement en bas par rapport à Lynx. Celui-ci la féconde en faisant descendre jusqu'à elle de la salive ou de l'urine qui pénètre son corps, comme l'éclat de bois pénètre le corps de Lune. Ce n'est pas tout ; car l'héroïne, *passivement fécondée* dans un cas devient, en échangeant sa position contre celle de son partenaire, *activement stérilisante* dans l'autre cas. Ce qu'on peut représenter par un chiasme :



L'héroïne étant par hypothèse congrue à elle-même, il en résulte qu'on doit reconnaître à Lynx une congruence lunaire*.

* J'ai traité de la sexualité de Lune dans les *Mythologiques* et je me bornerai ici à un rappel. Tantôt homme au long pénis (ce qu'est en fait Lynx par défaut : vieux et malade, il féconde une jeune fille de loin, mais avec de petits moyens), tantôt hermaphrodite et impuissant (destin probable de Lune blessé aux testicules), la lune inspire une mythologie de l'ambiguïté. Trop rapprochée, l'union du Soleil et de la Lune serait incestueuse. Celle de la Lune (mâle ou femelle) avec un humain exposerait à toutes sortes de périls parce que trop éloignée. Un humain en quête d'un conjoint risque de s'arrêter trop près ou bien d'aller trop loin. Selon que tel ou tel corps céleste revient périodiquement chaque jour, chaque mois ou chaque année, on peut par ce moyen représenter les valeurs fluctuantes de l'endogamie et de l'exogamie. L'ambiguïté de la lune s'attache à la périodicité mensuelle qui lui est propre et qui la met à égale distance de la périodicité saisonnière des constellations, et de la

★

Un autre groupe de mythes, répandu dans tout le nord-ouest de l'Amérique du Nord[B], vient à l'appui de cette déduction. Là aussi, l'héroïne est une fille farouche qui refuse tous les prétendants. Contre son gré (sauf dans une version[C]) elle se trouve engrossée par un chien sous l'apparence d'un homme, ou par un amoureux déçu qui se transforme en chien pour l'humilier. Elle veut identifier son visiteur nocturne, le marque à l'ocre rouge pendant qu'il l'étreint, découvre le jour venu que c'est un chien. Comme dans l'histoire de Lynx, on bat le coupable presque à mort et on l'abandonne avec sa victime. Bientôt elle donne naissance à des chiots qui se débarrassent de leur peau animale quand ils se croient seuls et prennent la forme humaine. Elle les surprend, brûle les peaux (comparer la peau sanieuse brûlée dans l'histoire de Snánaz qui est un développement de l'histoire de Lynx, lequel retrouve lui aussi sa beauté). Ils resteront humains, sauf une fille qui demeurera chienne ou deviendra humaine seulement à moitié. Toujours comme dans l'histoire de Lynx, l'homme-chien ou le chien-homme, guéri de ses blessures, chasse pour les siens, amasse ou laisse à ses enfants le soin d'amasser des provisions de nourriture. Ses persécuteurs affamés sollicitent leur pardon et l'obtiennent avec du ravitaillement[D].

La pensée indigène était clairement consciente du parallélisme de ce mythe avec celui de Lynx : « Une femme enceinte, disent les Thompson, ne doit manger la viande ni de lynx, ni de chien, en raison du rôle joué par ces animaux dans les traditions mythiques[E]. » Entre les deux groupes de mythes, quelle est alors la différence ? Non seulement le lynx et le chien s'opposent comme un animal sauvage et un animal domestique*, mais j'ai souligné dans *L'Homme nu*, où

périodicité journalière qui, elle, appartient en propre au soleil (car il y a des nuits sans lune, mais pas de jours sans lumière). Les phases de la lune ont un caractère équivoque, à cheval sur la périodicité la plus longue et la plus courte. Sur tous ces points, voir *L'Origine des manières de table*, p. 88, 160, 184 ; 246-249 ; *L'Homme nu*, p. 401-407.

* Les Thompson donnaient à leurs chiens des noms descriptifs. Les peuples du Puget Sound leur donnaient des noms de personne. Mais ces derniers peuples possédaient des esclaves qui, comme les petits enfants, recevaient des noms descriptifs. Il n'y avait pas d'esclaves chez les Thompson. Sur

le mythe de la Femme au chien a sa place (*cf.* p. 424-425, 433-435, 468-469, 519), que contrairement à ce qu'on observe dans d'autres régions de l'Amérique, les peuples de la côte nord-ouest et leurs voisins de l'intérieur voyaient dans les chiens des quasi-humains (*loc. cit.*, p. 469)*.

Or sous la forme qui nous intéresse ici, le mythe de la Femme au chien contient des renvois explicites au grand ensemble mythique panaméricain sur l'inceste des germains (visiteur nocturne inconnu, marqué au corps pour qu'on puisse l'identifier, etc.). Selon une version du Puget Sound, le héros qui, transformé en chien, séduisit une princesse « brillante » était né d'un couple de germains incestueux[F]. Une version du bas Fraser renvoie le thème de l'inceste à la fin : devenus grands et beaux les dix enfants-chiens se marieront entre eux[G]. Dans l'extrême nord de la Colombie britannique, les Kaska, de langue athapaskan, racontent que la mère des enfants-chiens soupçonna un de ses fils de coucher avec sa sœur. Elle enduisit le lit de la jeune fille avec de la résine et découvrit le lendemain des taches noires sur le corps de son benjamin. De tristesse, elle changea ses enfants et se changea elle-même en rochers**. Les Dené Flanc-de-chien, aussi de langue athapaskan et voisins des Kaska, se considèrent comme les descendants — d'où leur nom — du ménage incestueux, polyandrique au surplus, que formèrent deux des fils et la fille de la Femme au chien[H].

Toutefois les choses ne sont pas si simples, car plusieurs versions du mythe élargissent le cercle de famille. Dans la version spécialement significative des Eskimo

l'onomastique comparée des humains et des animaux, *cf. La Pensée sauvage*, p. 774-782 ; *Le Regard éloigné*, p. 208-214.

* Aussi pour les Eskimo : « Les chiens occupent une place spéciale parmi les êtres vivants. Ils sont tenus pour pas complètement comme des animaux, mais pas complètement comme des humains non plus, car, dit-on, ce sont des quadrupèdes, mais avec un esprit bien à eux qui les rend aussi imprévisibles dans leur conduite que des personnes » (A. Fienup-Riordan, *The Nelson Island Eskimo*, Anchorage, Alaska Pacific University Press, 1983, p. 201). (Note de 2005-2006.)

** D'après des versions tlingit et haida, la famille serait changée en rochers parce que la jeune fille aurait violé les tabous (de puberté ou autres) auxquels ses frères l'avaient astreinte. Dans *La Voie des masques* (p. 1017-1018) je proposais de voir, dans ce manquement aux convenances entre germains de sexes opposés, une variante combinatoire de l'inceste (comme dans le mythe des voleuses de dentales, *supra*, chap. III). La version kaska confirme cette interprétation.

polaires, la femme répartit ses dix enfants — cinq garçons et cinq filles — en couples sans doute incestueux, mais qui donneront naissance à des populations différentes : le premier couple aux Européens, le deuxième à des « sauvages », le troisième aux loups, le quatrième à une race surnaturelle de géants, le cinquième à une race aussi surnaturelle de nains[I]. On ne saurait concevoir assortiment plus éclectique !

Habitants de la côte nord-ouest du Groenland, les Eskimo polaires sont fort éloignés des rives du Pacifique. J'ai tenu pourtant à citer leur version du mythe parce que d'autres, provenant de la Colombie britannique, vont aussi dans un sens qui, peut-être à partir d'un ou de plusieurs incestes, tend à instituer la norme du mariage exogame. Selon les Thompson et les Lilloet, les enfants-chiens épousèrent soit des femmes du village une fois celui-ci reconstitué[J], soit des femmes appartenant à un peuple créé par leur mère avec des copeaux, résidus des travaux de menuiserie de ses fils[K]. Or, conclut le mythe lilloet, comme les éclats de bois et les copeaux provenaient d'essences aux couleurs diverses, les gens eurent la peau blanche, rouge, jaune ou brune : « C'est pourquoi on observe des complexions variées chez les Indiens d'aujourd'hui[L]. »

Même conclusion dans un mythe thompson dont il sera question plus loin (*infra*, p. 1409-1410). Associés pour s'emparer d'une boule de cuivre (parfois identifiée au soleil visible), Coyote et Antilope avaient chacun quatre fils et quatre filles qui se marièrent les uns avec les autres. Leur progéniture exhiba des couleurs de peau différentes : tirant sur le blanc, le jaune, le rouge, le brun, parce que les enfants de Coyote étaient eux-mêmes issus des deux épouses de leur père, Aulne et Peuplier, bois qui n'ont pas la même teinte[M]. Or ces mariages entre enfants de Coyote et d'Antilope offrent un caractère au plus haut point exogame : Antilope, précise le mythe, était un immigré venu du Sud ; et il s'établit plus tard dans le Montana, raison pour laquelle les antilopes abondent dans cette région et manquent chez les Thompson. *Antilocapra americana* vit en effet sur le versant oriental des montagnes Rocheuses. On notera pourtant que la différence des couleurs de peau tient exclusivement aux épouses de Coyote. C'est une diversité endogène, qui ne doit rien au fait qu'Antilope a une origine étrangère : soit, situé sur un autre plan, le même flottement que nous avons décelé dans les mythes de la Femme au chien. Qu'est-ce à dire, sinon

qu'entre exogamie et endogamie, tous ces mythes forment charnière ? Les chiens sont quasi humains, on l'a vu : assez proches de l'homme pour que les fils d'une femme et d'un chien deviennent définitivement humains (mais non la fille qui ne le deviendra qu'à moitié ou conservera la nature canine*) ; et cependant pas assez pour que l'union d'une femme et d'un chien n'introduise dans le genre humain une diversité anatomique jusqu'alors inconnue, et que rendront manifeste des épidermes aux couleurs variées.

Le mythe kutenai sur l'origine du soleil et de la lune va dans le même sens ; et il est d'autant plus intéressant que, de façon très originale, il unit comme par un raccourci le mythe de Lynx et celui de l'inceste des germains. Le mythe kutenai se déroule en trois actes. Au premier, Lièvre est abandonné par sa femme, un Oiseau, qui suit son amant Faucon-Rouge. Deuxième acte : Lièvre s'éprend de Biche, apprend qu'elle est sa sœur, la cache, vit avec elle en secret. Au troisième acte Lynx, qui a découvert la présence de Biche chez Lièvre, la féconde au moyen de quelques poils laissés là où elle va uriner. On maltraite Lynx, on abandonne le couple dont les enfants deviendront le soleil et la lune°. Le mythe relate donc trois unions successives. La première, trop exogame, et la deuxième, trop endogame, échouent. La troisième union constitue un moyen terme et sera couronnée de succès puisqu'en naîtront des enfants qui — l'un pas trop chaud, l'autre pas trop froid — se montreront seuls aptes à tenir l'emploi des deux astres.

★

* Il n'est guère douteux que la pensée indigène compare l'intimité, en quelque sorte contre nature, qui s'établit entre le chasseur et son chien avec celle, frisant l'inceste ou y menant, qui pourrait naître entre des germains. La version des Indiens Carrier explique l'une par l'autre : « Les garçons grandirent très vite pendant l'hiver. Ils jouaient tout le temps avec Upits, leur petite sœur-chienne ; c'est pour cette raison que les chiens préfèrent maintenant la compagnie des humains. Dans les premiers temps, les chiens étaient sauvages comme les autres animaux ; mais parce que Upits se tenait toujours auprès de ses frères et les prévenait quand des animaux ou des inconnus approchaient, depuis, les chiens ont toujours accompagné les hommes. » De leur côté, les Lilloet et les Thompson voyaient dans la femme et le chien des êtres dangereusement proches. Ils interdisaient la viande d'ours aux femmes et aux chiens. Si un chien urinait au même endroit qu'une femme, on le tuait de peur qu'il ne désirât sexuellement les femmes[N].

Le mythe de la Femme au chien n'est pas propre au Nouveau Monde. On en a recueilli de nombreuses versions en Sibérie et jusqu'en Chine. Au Japon, encore au XIXe siècle, il a fourni le thème du roman populaire *Hakkenden* publié par Bakin en cent six livraisons de 1814 à 1841[1]. En Amérique même il fleurit chez les Eskimo de pair avec le mythe sur l'inceste des germains. Si, chez les Salish, ce dernier mythe semble éclipsé par l'autre, il est présent tout de même, mais sous une forme particulière qu'il convient d'examiner.

Après avoir été découverts, les germains incestueux ne s'enfuirent pas au ciel pour y devenir le soleil et la lune, engagés désormais dans une poursuite sans fin. Selon les versions salish, ils partirent au loin, en prenant toutefois la précaution de jalonner leur itinéraire avec des bouts de laine ou des lambeaux de broderie que la jeune femme tirait de sa robe et qu'elle accrochait aux branches. Elle donna bientôt naissance à un fils (un fils et une fille d'après une version), lequel s'étonna un jour de la ressemblance qu'il remarquait entre ses parents. Ils avouèrent la vérité (ou bien celle-ci lui apparut en songe), le renvoyèrent au village où il parvint en suivant le trajet marqué par ses parents. Sitôt qu'il fut parti, ceux-ci se suicidèrent sur un bûcher.

Plusieurs versions s'arrêtent là[p] ; d'autres prolongent le récit. Celle provenant des Thompson raconte que le garçon, qui s'était rendu invisible grâce aux pouvoirs magiques reçus de sa mère, se fit d'abord reconnaître par son oncle : un petit vieillard borgne dont il restaura la vue. Il alla ensuite chez sa grand-mère qui le cloîtra (elle avait fait de même avec sa fille, la mère du héros). Intriguées par ce mystère, deux sorcières fabriquèrent de beaux oiseaux avec leurs excréments. L'oncle essaya en vain de les abattre ; il sollicita et obtint une permission de sortie pour son neveu qui tua les oiseaux, les mit sous sa chemise, en fut souillé et empuanti.

Humilié par cette avanie, il décide de partir très loin avec son oncle. Ensemble, ils passent plusieurs années au fond des bois. Devenu adulte, le héros forme un jour le projet de monter au ciel pour épouser deux habitantes du pays des nuages. Il tue un aigle, revêt sa dépouille, accepte d'emmener son oncle. Mais l'oncle ne peut garder les yeux fermés pendant le vol et, chaque fois qu'il les ouvre, son neveu et lui retombent lourdement sur la terre. La séparation est donc inévitable. Le héros transforme l'oncle, sur

sa demande, en petit canard aux yeux rouges* et le prévient que, quand il verra rougir les nuages, il sera bientôt de retour.

Le héros arrive donc seul au pays des nuages où vivent deux sœurs qu'il épouse et qui lui donnent chacune un fils. Ses femmes et lui décident de descendre sur la terre. Revêtu de son costume d'aigle il s'envole une femme sous chaque bras, et après avoir attaché ses fils chacun à une de ses jambes.

L'oncle les accueille avec joie mais comprend qu'il est désormais de trop. Il restera petit Canard aux yeux rouges, ancêtre de toute l'espèce. Quant au héros, il s'établit avec sa famille auprès de ses grands-parents encore en vie. De lui descend une grande et puissante tribu[Q].

À regret, j'ai beaucoup abrégé un récit qui, dans le texte intégral, a une grande force dramatique. Le narrateur souligne même que, chaque fois qu'on la raconte, cette histoire tire des larmes aux femmes et aux jeunes filles[R] : commentaire dont je ne connais pas d'autre exemple dans tout le corpus mythologique des deux Amériques**...

La version des Sanpoil, encore plus pathétique, s'étend

* Cet oncle Canard occupe la même position de frère du couple incestueux dans un mythe kutenai plusieurs fois cité (*supra*, p. 1297, 1321, 1363, 1386, 1403). Lièvre, trahi par sa femme, donna à Canard la mission d'inciter son rival Faucon-Rouge à choisir, lors du découpage et du partage d'un cerf, les estomacs remplis de sang. Faucon les chargea sur le dos de sa femme. Lièvre la fit trébucher, elle tomba, le sang l'inonda et se congela ; elle mourut frigorifiée. Peut-on voir dans cet épisode un dernier état, à peine reconnaissable, de ce qu'on pourrait appeler la « transformation testicules », objet de nos chapitres XII et XIII ? Comparer avec le sac porté sur le dos de la version thompson (*supra*, p. 1393) qui, de bénéfique, deviendrait ici funeste.

** Une version recueillie plus bas sur le Fraser diffère. C'est volontairement que, revenu au village, le héros se dissimule aux regards. Pour l'obliger à se montrer, une villageoise curieuse l'attire au moyen d'un bel oiseau fabriqué avec ses excréments. Un cousin du héros, tenant la place de l'oncle, accepte de fuir avec lui, et même de servir d'appât sanguinolent pour capturer un aigle dont le héros revêt la dépouille et s'envole. — Au ciel (où le cousin n'a pas demandé de l'accompagner), le héros rencontre deux vieilles aveugles. Il leur rend la vue en remerciement de l'aide qu'elles lui apportent pour épouser la fille du Soleil (sur le motif des vieilles aveugles, *cf. L'Homme nu*, p. 350-377). Le héros triomphe des épreuves que le Soleil lui impose, mais Lune le persécute pour avoir dédaigné ses filles laides et bossues. — La fille de Soleil donne au héros deux enfants qui insistent pour connaître leur famille paternelle. Soleil consent au départ, mais le retour sur terre entraîne quelques difficultés : la fille de l'astre brille si fort qu'on ne peut la regarder en face et qu'elle brûle les yeux des imprudents. Elle-même ne supporte pas l'odeur des humains. Tout s'arrange à la fin[S].

sur la passion que le frère et la sœur éprouvaient l'un pour l'autre (contrairement à ce que j'appellerai la vulgate, où la sœur ignore l'identité de son séducteur). Leur mère les espionna, seule d'abord ; puis elle se fit accompagner par son mari. « Quand, abattus, ils revinrent au campement, le chef demanda à sa femme ce qu'il devait faire. "Cela dépend de toi", répondit-elle : "Tu es le chef. J'aime mes enfants, mais c'est à toi de décider." Au bout d'un moment il dit : "Bien ; je sais ce qu'il me reste à faire. Je vais tuer mon fils. On rirait de nous si l'on apprenait la chose." Le chef met son dessein à exécution, informe discrètement le village du décès de son fils, défend qu'on dise rien à sa fille. Mais celle-ci arrache la vérité à sa cadette ; elle revêt ses plus beaux habits, court jusqu'au ravin où gît le corps de son frère, et elle se jette dans le vide. Unis par la mort, les deux amants triomphèrent : "Nous voulions être ensemble et maintenant nous sommes réunis pour toujours."[T] » Le mythe américain atteint ici à la grandeur tragique du kabuki...

La fonction étiologique du groupe dont relève ce mythe est des plus claires. Le chef meurtrier éprouva du remords et voulut faire ressusciter ses enfants : « Ainsi, dans l'avenir, les gens pourront mourir, puis revivre. » Un autre chaman s'y opposa. Mais quand celui-ci perd à son tour un enfant et souhaite qu'il revive on lui rétorque son propre argument : « Un jour le monde sera civilisé et il faudra enterrer les gens. Les gens mourront pour de bon. Quand on meurt, c'est pour toujours[U]. » Il est notable qu'à cette fonction étiologique majeure une autre vienne s'ajouter : du couple incestueux est censé descendre soit le peuple même auquel appartient le mythe, soit, disent aussi les narrateurs, un peuple voisin ou un peuple parent bien qu'éloigné[V]. Ici, par conséquent, la condition humaine envisagée sous un double aspect, à la fois temporel et spatial, résulte d'événements qui se sont produits une fois pour toutes et sur lesquels on ne peut revenir ; tandis que le mythe de la Femme au chien conserve à la condition humaine une certaine indétermination au moins sous son aspect physique : quant à la couleur de la peau.

Dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord le mythe de la Femme au chien doublerait donc celui sur l'inceste des germains. Si notre analyse est exacte, ces mythes différeraient seulement quant au genre de proximité reconnu aux coupables. Car par une ruse de la culture (au sens où l'on parle

de ruse de l'histoire) le chien peut apparaître à la fois comme un conjoint inacceptable à cause de sa nature animale, et comme un germain au titre d'animal domestique (*supra*, p. 1403 n.) ; « frère inférieur », disons-nous nous-mêmes... En ce cas, le codage astronomique explicite dans le mythe des germains incestueux devrait être présent, fût-ce à l'état latent, dans l'autre mythe. On sait que les germains incestueux s'enfuirent au ciel où la femme devint le soleil, son frère la lune. Le chien étant l'homologue du frère, il devrait avoir lui aussi une congruence lunaire, en accord avec celle que nous avons reconnue à Lynx dans des mythes qui, sous d'autres rapports, étaient apparus parallèles à celui de la Femme au chien.

★

Développons l'hypothèse. Si Lynx et son avatar le héros qui, enfant, fut volé par un Hibou ont une congruence lunaire, et si des mythes existent où leur rôle s'inverse, on devra vérifier que ces mythes mettent le soleil au premier plan.

Une version de l'histoire de Lynx dont j'ai fait état tout au début de ce livre contient l'amorce de cette transformation. Les Cœur-d'Alêne racontent en effet que, pour pardonner à ceux qui l'ont abandonnée avec son mari et son enfant, l'héroïne exige « le bleu manteau » ou « le collier bleu » du Merle (*supra*, p. 1278-1279). Il est frappant que cette transformation prenne son aspect définitif, non dans d'autres versions de l'histoire de Lynx, mais dans une version du mythe de la Femme au chien. Cette version provient des Slaiamun ou Sliammon qui sont de langue salish comme les Cœur-d'Alêne ; mais les deux peuples s'opposent par leur situation géographique aux frontières de l'aire linguistique salish, l'un sur la côte et l'autre dans l'intérieur.

Selon cette version, la femme accoucha de sept chiots qui, une fois brûlée leur peau animale, devinrent une fille et six garçons. La fille, bonne couturière, confectionnait des manteaux pour ses frères. Celui de l'aîné était fait de dépouilles d'oiseaux. Soleil qui le convoitait descendit sur terre. Il proposa au garçon d'échanger ce manteau contre le sien dont il suffisait de tremper un coin dans l'eau pour attraper les poissons[w].

Le manteau merveilleux de Soleil apparaît souvent dans

les mythes. Les Squamish, autre petit peuple salish de la côte, le font en peaux d'écureuils rayés (*Tamia* sp.) et disent que le héros l'échangea contre celui de Soleil, grâce auquel il fit des pêches miraculeuses. Ce manteau donnait à ceux qui s'en couvraient « l'apparence radieuse et resplendissante du soleil de midi[X] ». Il se pourrait qu'en squamish comme en thompson, langues de la même famille, le cri de l'écureuil rayé fût rendu par une onomatopée qui ressemble au mot « lumière[Y] ».

Le motif du manteau miraculeux s'étend loin vers le sud, jusque chez les Chinook[Z]. Je me limiterai comme précédemment aux versions provenant des Salish. D'après les Lilloet, un chef local avait un fils glouton et paresseux qu'il décida d'abandonner, suivi de tout son peuple. Seule la grand-mère resta avec le garçon. Elle lui confectionna une tunique en dépouilles d'oiseaux (des pies, précise une version). Le Soleil offrit au garçon de l'échanger contre la sienne qui ferait de lui un pêcheur merveilleux : « Avant que le Soleil n'obtînt le vêtement, il était pâle et donnait une faible lumière comme celle de la Lune. Il devînt ensuite vif et rayonnant parce qu'il portait la tunique aux brillantes couleurs du garçon[AA]. »

Une autre version raconte que jadis le Soleil, invisible, émettait une chaleur insupportable tout au long de l'année. Il proposa au héros d'échanger leurs manteaux. Le héros hésitait : « Si je te donne ma tunique, tu seras peut-être encore plus chaud, et tout le monde périra. — Non, répondit Soleil, ton manteau me fera briller. On pourra me voir tous les jours, mais la chaleur que je dégagerai ne sera pas aussi forte qu'avec ma tunique actuelle, et les gens jouiront de plus de fraîcheur. — Soit, dit le héros, si tu promets d'être plus lumineux et plus doux, en chauffant avec modération pendant l'été et en donnant de la fraîcheur le reste de l'année, tu peux prendre deux de mes tuniques [l'une en plumes de geai bleu, l'autre en plumes de pie] contre la tienne [en laine de chèvre des montagnes*]. » L'échange eut

* De laine de chèvre aussi dans une version du bas Fraser où l'astre dit : « Je suis le Soleil ; Lune est mon frère, et l'étoile brillante près de lui est sa femme. » Plus tard, Qäls, le Transformateur, changea en rochers le héros et son chien alors qu'ils chassaient un orignal lequel, lancé au ciel, devint les quatre étoiles principales de la Grande Ourse[AB]. Les enfants de la Femme au chien sont aussi transformés en étoiles dans la version carrier, *cf. supra*, p. 1403 n.

lieu, le Soleil enseigna au héros l'art de la pêche, encore inconnu des Indiens. En été, le Soleil porte seulement la tunique en plumes de pie, il est donc bien visible ; en hiver, les deux tuniques l'une sur l'autre, ce qui tempère son ardeur. Depuis lors, les étés sont modérément chauds et les hivers sont d'une froidure acceptable[AC].

D'après les versions thompson, le Soleil, qui voyageait nu le jour et ne se couvrait que pour dormir, acquit les quatre tuniques du héros en échange de nombreux objets. Sa chaleur jadis très forte devint moins pénible aux humains[AD].

Tantôt le Soleil, pourtant invisible, émettait une chaleur intolérable ; tantôt sa lumière était trop faible ; dans les deux cas, grâce à son nouveau manteau, il devient lumineux et supportable. Que ce manteau inverse la peau malade de Snánaz, origine du brouillard (elle-même transformation de la peau malade de Lynx au tout début de la série mythique), il suffit pour s'en convaincre de parcourir d'un seul coup d'œil l'ensemble de nos mythes. De simple parure obtenue par l'héroïne dans les versions cœur-d'alêne de l'histoire de Lynx, le manteau — parfois même le collier — de Merle bleu se transforme à la fin en un riche vêtement dont le héros consent à se défaire. En échange il obtient les poissons, aliment par excellence d'humains qui vivent de la pêche (alors que les testicules, autre transformation des parures, sont la nourriture d'un peuple inhumain : les cannibales).

L'inversion du manteau, qui rend visible le soleil, en son contraire : le brouillard qui occulte l'astre, se fait littérale dans un mythe des Bella Coola, Indiens Salish isolés au nord de leur famille linguistique. À l'origine, disent-ils, il n'y avait pas de soleil. Un rideau tendu entre le ciel et la terre maintenait celle-ci dans l'obscurité (ne parlons-nous pas nous-même d'une « nappe » de brouillard, autre métaphore textile ?). Corbeau chargea Héron de le déchirer, mais la lumière du Soleil filtrait à peine, comme à travers un brouillard épais (*dichten Nebel*, dans la transcription allemande de Boas). Corbeau partit à la recherche du bon soleil, le vola au Maître de l'aube qui le gardait enfermé dans un coffre, et le transporta jusqu'au ciel[AE].

Parallèles à ceux qu'on vient de passer en revue, d'autres mythes salish ont pour protagonistes deux associés et leurs enfants qui volent ensemble un objet étincelant : cerceau, disque ou balle selon les versions ; et identifié tantôt au soleil, tantôt à l'arc-en-ciel qu'on verra désormais briller

dans les cieux*. Presque toutes les versions précisent que le ou les voleurs purent échapper à leurs poursuivants en suscitant un épais brouillard[AG]. Le brouillard remplit donc une double fonction : soit il empêche le soleil d'illuminer la terre, soit il constitue le moyen grâce auquel le soleil (ou l'arc-en-ciel) réjouira la vue des humains. Disjonctif dans un cas, le brouillard devient conjonctif dans l'autre. Il l'est aussi dans un mythe déjà cité (*supra*, p. 1392) où une nuée « qui montait et descendait comme du brouillard » sert au héros de voie d'accès jusqu'à la demeure du Soleil.

* Pour le pittoresque, mentionnons une version tardive provenant des Skagit. Du temps où la nuit régnait sur la terre et où la lune était le seul luminaire, Vison, le décepteur, vola au peuple de l'Est la machine à faire marcher le soleil. C'était comme une horloge ; il fallait trois clés pour la remonter. Vison, qui avait soigneusement observé comment s'y prendre, remonta les ressorts avec les trois clés. Dès qu'il eut donné le dernier tour à la troisième, le soleil se leva. Vison, auparavant esclave, fut promu chef du village[AF].

Troisième partie

DU CÔTÉ DU VENT

CHAPITRE XV

LA CAPTURE DU VENT

J'ai dit (*supra*, p. 1345) que le héros thompson du mythe de l'enfant volé par un Hibou se nomme selon les versions Ntsaâz, Tsa'au'z, ou Snánaz. Ce dernier nom, aussi attesté chez les Shuswap, fait l'objet d'un commentaire de Teit : « Le nom Snánaz pourrait signifier "petite tunique", mais quelques Indiens semblent croire que c'est une variante du mot pour "hibou". » En shuswap, « grand duc » se dit en effet *snina.* D'après des informateurs Thompson un rapport existerait entre les noms Snánaz et Ntsaâz ; et le sens du premier serait « petite couverture[A] ».

Deux remarques s'imposent. D'une part les Indiens perçoivent une parenté sémantique entre des noms propres offrant par ailleurs une ressemblance phonétique. D'autre part ils admettent que l'un de ces noms, Snánaz, puisse avoir deux significations qui renvoient l'une au Hibou, l'autre à un vêtement. Les mythes, nous le savons déjà, mettent en rapport étroit le porteur de tel ou tel de ces noms et le Hibou. Nous allons voir maintenant que la petite tunique ou couverture joue un rôle essentiel dans un groupe de mythes qui recoupe partiellement l'autre, et où le même héros peut-être (en tout cas un héros nommé aussi Snánaz) se distingue pour avoir capturé et domestiqué le vent, précisément au moyen de sa couverture ou d'une autre pièce de son vêtement.

Que le nom propre Snánaz puisse avoir le sens de « Hibou » rappelle indirectement le rôle dévolu à cet oiseau dans le mythe. Le rapport est donc d'ordre métaphorique.

Dans la suite du même mythe le héros revêt une peau malsaine qui, brûlée, donne naissance au brouillard. Brouillard et vent forment un couple de termes corrélatifs et opposés : tous deux sont des phénomènes météorologiques, mais qui s'excluent mutuellement. Or l'autre sens du nom propre Snánaz, « petite tunique », désigne le moyen matériel de la capture du vent ; il est donc d'ordre métonymique. Enfin cette couverture ou pièce de vêtement, instrument de la capture du vent, fait pendant à la peau malsaine, vêtement du héros dans le groupe de mythes où elle est l'origine du brouillard.

Ayant ainsi esquissé de façon schématique les rapports de symétrie qui prévalent entre deux séries mythiques dont l'une faisait l'objet de notre deuxième partie, on peut maintenant aborder l'autre. La version thompson est donnée sous le titre : « Histoire du garçon qui captura le vent ».

Au temps jadis, le vent soufflait avec violence, provoquant mort et destruction. Un homme vivait près de Spences Bridge avec ses trois fils. Le benjamin rêvait de gloire. Un jour il annonça qu'il allait prendre le vent au piège. On lui dit que c'était impossible : « Le vent, on ne peut pas le voir. » Le garçon posa néanmoins des collets, sans succès plusieurs fois de suite car la boucle était trop large. Nuit après nuit il la fit plus étroite ; et un matin il trouva le Vent pris. Il eut grand mal à l'enfermer dans sa couverture et à le rapporter au village. On lui rit au nez quand il annonça sa capture. Pour prouver son dire il entrouvrit la couverture : le Vent souffla furieusement et démolit presque la cabane. On supplia le héros de refermer son paquet. Finalement il libéra le Vent moyennant la promesse de ne plus tourmenter les humains ; promesse que le Vent a toujours respectée depuis.

Inspiré par un rêve qui lui présageait richesses et beau mariage, le héros partit en direction du sud. Il marcha si longtemps qu'il usa tous ses mocassins de rechange. Il poursuivait sa route malgré ses pieds blessés quand il rencontra Coyote qui lui offrit son aide contre la vie sauve (car le héros s'apprêtait à le tuer). Coyote le prit sur son dos ; il marcha d'abord lentement, puis de plus en plus vite au fur et à mesure que le héros abattait des animaux de taille croissante que Coyote faisait aussitôt cuire et dont il se sustentait. Coyote courut enfin comme le vent, arriva à la maison d'un chef, expliqua au héros comment s'y faire admettre.

Le héros passa devant des gardes armés. On le reçut froidement, mais il réussit à plaire. Une nuit il s'enfuit avec la fille du chef sur les deux meilleurs chevaux que possédait celui-ci, et non sans s'être emparé des plus belles selles. On les poursuivit. Au moment d'être rejoints ils changèrent leurs selles et leurs chevaux en *stsûq* qu'ils cachèrent sous leur chemise. Dissimulés eux-mêmes dans la broussaille, ils échappèrent aux recherches, se remirent en marche et rencontrèrent les frères du héros qui l'avaient accompagné au début du voyage, mais qui, vite découragés, avaient renoncé à le suivre et chassaient dans les parages.

Sur la route du retour, les frères du héros, qui convoitaient sa femme, le jetèrent dans un précipice. Le héros n'était pas mort mais il ne savait comment se tirer de là. Il appela successivement tous les animaux à l'aide : aucun ne put le remonter. Le héros pensa alors à un vieux Coyote qui habitait près de son village et qui voulut bien le secourir. Comme les autres animaux l'avaient fait avant lui, il laissa pendre sa queue dans le gouffre. Elle était assez longue pour que le héros l'agrippât et se laissât hisser jusqu'à la surface. Le héros retransforma son *stsûq* en cheval, grâce auquel il gagna une course dans un village voisin. Il vendit le cheval très cher et, sitôt empoché le prix, il changea de nouveau l'animal en *stsûq*, puis en une pirogue dans laquelle il revînt chez lui. Il retrouva sa femme que son père avait protégée de ses deux méchants frères. On le tint désormais pour un grand magicien ; Coyote était son ami[B].

Selon James Alexander Teit (1864-1922) — un natif des îles Shetland qui émigra très jeune au Canada, vécut parmi les Thompson dont il apprit la langue et sur lesquels, à l'instigation et avec l'aide de Boas, il publia de nombreux travaux[1] —, le mot *stsûq* signifie marque ou dessin de toute sorte : « Quelques Indiens disent que, dans cette histoire, le mot *stsûq* désigne probablement un morceau d'écorce portant une marque ou un dessin comme ceux qui confèrent des pouvoirs surnaturels si quelque sorcier ou magicien en est l'auteur. Il y a aussi des peintures rupestres qu'on tient pour des "mystères" parce qu'elles ne furent pas réalisées par des moyens ordinaires, et parfois même ne doivent rien à la main de l'homme. Les Indiens appellent aujourd'hui *stsûq* l'écriture et les dessins des Blancs. Ils appellent aussi le papier *stsûq*[C]. » Je reviendrai sur cet important commentaire.

Spences Bridge est une localité située sur la rivière Thompson à une vingtaine de kilomètres de son confluent avec le Fraser.

Les Thompson disent que, quand le héros captura le Vent, celui-ci offrait l'aspect d'un homme à très grosse tête surmontant un corps si mince et si léger qu'il voltigeait de droite et de gauche sans toucher terre. Selon un autre texte, l'Homme-Vent avait un corps arrondi, creux et sans os ; il rebondissait comme une balle. La tête, la bouche, les yeux étaient énormes, les bras et les jambes atrophiés[D].

Après ces quelques précisions nécessaires à l'intelligence du texte, venons-en aux points essentiels. Il ne s'agit plus ici du brouillard, mais du vent ; et en même temps que le mythe déplace l'intérêt d'un phénomène météorologique vers un autre, il amène sur le devant de la scène le personnage de Coyote qu'éclipsait celui de Lynx dans les mythes précédemment examinés. Or j'ai montré que, dans le mythe de l'enfant volé par le Hibou, Snánaz (ou le porteur d'un nom apparenté) redouble le personnage de Lynx : couvert comme lui d'une peau malade dont il sera plus tard guéri ou délivré, maître ou créateur du brouillard. Ici Snánaz (ou un héros de ce nom) a Coyote pour doublet ou même pour *alter ego* ; ce que soulignent les derniers mots du mythe : « Coyote était son ami », dans une conclusion qui paraîtrait abrupte si on ne lui reconnaissait cette fonction.

Il convient toutefois de nuancer le parallélisme. La relation de l'enfant volé à Lynx est métaphorique : sur plusieurs points, leurs histoires se ressemblent. En revanche la relation à Coyote du garçon qui captura le vent est métonymique : physiquement présent, Coyote joue à deux reprises un rôle clé dans le déroulement de l'intrigue. Peu importe à cet égard que Coyote soit la même personne ou deux individus distincts.

Tout cela est si vrai que de courtes versions provenant des Cœur-d'Alêne attribuent à Coyote la capture du vent au moyen d'un lacet, et sa pacification. Limitrophes à la fois des Thompson et des Cœur-d'Alêne, les Sanpoil racontent comment Coyote lutta à mains nues contre Blizzard et le vainquit ; depuis lors, les tourmentes de neige ne durent que deux ou trois jours. On n'est pas sûr de la provenance, salish ou sahaptin, d'un court mythe où Coyote capture aussi le vent, mais avec le résultat inverse : il n'y aurait plus de vent du tout si Coyote ne l'avait libéré[E].

En franchissant la frontière linguistique qui sépare les Cœur-d'Alêne de leurs voisins méridionaux nez-percé, le système que j'ai esquissé ci-dessus (p. 1411-1412) bascule. On a vu en effet tout au début de ce livre (p. 1274) que c'est alors Coyote qui se déguise sous la peau sanieuse d'un vieillard, à la façon du garçon volé par le Hibou, doublet de Lynx — mais en ce cas *pour échapper* à l'Ours qui le poursuit, contrairement au héros de l'autre mythe qui se déguise sous une peau sanieuse *après* que le Hibou, *auquel il avait échappé*, a renoncé à le poursuivre. Une boucle que nous avions laissée ouverte se ferme donc dans la série mythique alterne de celle où la présence du motif posait un problème. Cette présence acquiert maintenant un sens différentiel qui confirme que les deux séries sont en rapport de symétrie inversée.

★

Revenons au mythe sur la capture du vent. La version thompson (*supra*, p. 1412 *sq.*) surprend par des détails incongrus. Gardes armés devant la maison du chef, chevaux de selle ont une saveur européenne. Et même si le concept de *stsûq* appartient à la tradition indigène, nous avons vu qu'il a été élargi pour inclure le papier et l'écriture des Blancs. Dans le présent mythe il fonctionne moins, pourrait-on dire, « à l'indienne » que comme un poncif abondamment représenté dans le folklore de l'Ancien Monde.

Cet arrière-goût de folklore européen ressort mieux encore dans la version shuswap, construite en deux actes parfois racontés comme des histoires séparées.

Un homme vivait avec ses quatre fils non loin d'un grand village qui comptait Coyote parmi ses habitants. Le plus jeune des frères, nommé Snánaz, était laid et avait de gros yeux ; on ne l'estimait guère. À cette époque le vent causait des ravages. L'un après l'autre les frères voulurent le prendre au piège, mais sans succès. Malgré les railleries, Snánaz s'y essaya en employant des lacets de plus en plus étroits. Le matin du quatrième jour il trouva le Vent prisonnier. C'était un tout petit homme au corps et au ventre fluets mais avec une tête énorme ; il avait une tignasse hirsute et des yeux protubérants.

Snánaz emprisonna le Vent dans sa tunique et ne consentit à le libérer que contre la promesse de souffler désormais avec modération. Toutefois Coyote, qui refusait de faire

confiance au Vent, fut emporté par lui jusqu'à un marécage où il s'enlisa. Snánaz le secourut et le ramena au village.

C'était le début du printemps. Les oiseaux d'eau commençaient à revenir sur les lacs gelés, mais on n'avait plus rien à manger. Snánaz réussit par magie à engourdir les cygnes sauvages ; il put ainsi les assommer et ravitailler la population. Quand la situation alimentaire redevint critique, Snánaz fut seul capable de casser à coups de pied la couche de glace d'où l'eau jaillit, répandant quantité de poissons à la surface. La belle saison arriva enfin ; on quitta le village d'hiver pour chasser.

Selon certains informateurs, la suite constituerait un mythe distinct. Nuit après nuit, le père des quatre garçons constatait que les pommes de terre disparaissaient de son jardin. Les frères montèrent la garde à tour de rôle ; seul Snánaz résista au sommeil. Il aperçut une forme sombre, tira un coup de fusil dans sa direction et prit l'intrus en chasse avec ses frères. Les traces disparaissaient au bord d'un gouffre. Non sans difficulté, Snánaz s'y fit descendre au moyen d'une corde. Il atterrit dans le monde inférieur, attacha l'extrémité de la corde à un rocher et partit en reconnaissance. Dans une hutte de branchages, pleine de suie, il découvrit son voleur : un vieil homme blessé, noir de suie, qui lui conseilla de rendre visite non loin de là à un chef, père ou oncle de deux jolies filles (à moins qu'elles ne soient ses captives, originaires du monde terrestre ; les versions divergent sur ce point). Bien accueilli par le chef, Snánaz accepta son hospitalité et acquit de lui un grand savoir.

Le chef, qui lui avait aussi donné ses filles (nièces, ou captives) en mariage, permit à Snánaz de les emmener dans son pays. Snánaz retrouva la corde, tira dessus pour alerter ses frères (qui, faut-il supposer, étaient restés près de là) et leur fit d'abord remonter les deux femmes. Les frères les trouvèrent à leur goût ; aussi, quand le moment vint de hisser Snánaz et qu'il était déjà à mi-hauteur, ils coupèrent la corde, comptant bien que la chute le tuerait.

Il ne fut que blessé, se traîna jusque chez son beau-père qui le soigna et lui donna un rouleau d'écorce (ou un morceau de papier, selon les informateurs) portant des signes magiques. Il lui apprit comment changer ce talisman en un cheval capable de galoper sur le tranchant d'une lame, même tenue verticale, et de passer à travers un anneau sans se blesser sur l'aiguille ou l'alêne qui en défendait l'accès. Sná-

naz galopa donc verticalement jusqu'au sommet du gouffre ; il changea alors sa monture en rouleau d'écorce et se changea lui-même en un personnage loqueteux, sale, famélique. Il revint à son village, s'y présenta comme un mendiant. On consentit à le nourrir moyennant quelques corvées.

Pour expliquer l'absence de Snánaz, les frères avaient inventé toute une histoire. Mais les femmes révélèrent la vérité au père, et elles lui racontèrent sur le monde inférieur tant de merveilles qu'il voulut les imiter. Il organisa des épreuves sportives que ni Coyote ni les autres hommes du villages ne purent remporter. En tentant de galoper sur la lame d'un couteau tenu vertical, Coyote fendit même son cheval en deux ; dans l'épreuve de la bague il s'embrocha sur l'aiguille. Invité par dérision à tenter sa chance, Snánaz triompha de toutes les épreuves si bien qu'on le prit pour un émissaire du monde d'en bas. Snánaz reprit alors son apparence normale, se fit reconnaître, confondit ses frères et récupéra ses épouses. Ils vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants, tous puissants magiciens[F] (mythe indexé M_{691} dans *L'Homme nu*, p. 366, seulement pour l'aspect saisonnier).

De l'autre côté de la frontière linguistique séparant les Salish des Chilcotin, à la différence de ce qu'on a observé pour la série alterne de l'enfant volé par le Hibou (*supra*, p. 1350) le mythe ne s'inverse pas, mais perd une partie de sa substance. Plus exactement, les inversions, d'importance mineure, n'affectent que quelques détails. Le héros est déjà marié ; son beau-père, dont il tient le talisman, habite donc comme lui le monde terrestre. La rivalité avec les frères disparaît : le mythe mentionne seulement leur existence. En conséquence personne n'aide le héros à descendre au fond d'un précipice : il pénètre seul dans le monde souterrain à la poursuite du voleur de pommes de terre qui se révèle être un poulet (*sic*). Le père du héros, qui le croyait mort, met ses brus au concours. Revenu au village dans un état méconnaissable, le héros remporte incognito les épreuves grâce à son talisman. Ses femmes, qui devinent la vérité, la révèlent au chef. On fouille partout, on découvre le talisman sous la couverture du mendiant. Le chef le reconnaît alors pour son fils et lui restitue ses épouses[G].

Discutant la série alterne — celle du garçon capturé par le Hibou —, je notais que les Shuswap appauvrissent le mythe et que les Chilcotin lui rendent sa richesse en l'inversant. Ici c'est le contraire puisque à la version chilcotin, très appau-

vrie, manque entièrement le complot des frères, et que l'inversion s'amorce déjà chez les Shuswap. Sans doute maintiennent-ils une trace de l'opposition entre les deux séries : dans l'une, le héros évolue parmi des femmes (mère, sœur, épouse ; que celle-ci soit une payse ou bien une étrangère) ; dans l'autre il évolue parmi des hommes (une famille composée d'un père et de frères au nombre de deux dans la version thompson, de trois dans la version shuswap ; « nombreux » dit la version chilcotin où ils ne jouent aucun rôle). Les inversions dues aux Shuswap se manifestent sur d'autres plans. D'allié avec le héros et rendu capable de courir comme le vent — relation métaphorique — Coyote devient son détracteur, emporté par le vent — relation métonymique. Coyote disparaîtra complètement de la version chilcotin (où un personnage nommé Corbeau apparaît un instant dans le même rôle). L'épisode de la version shuswap où le héros fait jaillir une eau nourricière (pleine de poissons) pour des affamés (*supra*, p. 1416) rejoint l'épisode du mythe du fils de la Racine où le héros, frappant du pied le sol, fait jaillir une eau désaltérante pour des assoiffés (*supra*, p. 1362-1363). Or j'avais montré que, sous ce rapport, le fils de la Racine inversait le fils de Coyote qui, en frappant du pied des souches, fait jaillir un feu réchauffant pour ses compagnons transis.

On notera aussi qu'en étroit parallélisme avec la version shuswap du mythe de l'enfant enlevé par le Hibou (où, à la différence des autres versions, le garçon se plaît chez son ravisseur qui l'éduque et lui impartit son savoir, *supra*, p. 1350), la version shuswap du mythe sur la capture du vent relate que le héros se rend volontairement chez un grand chef du monde souterrain, s'installe chez lui et devient son disciple. Un parallélisme plus net encore apparaît entre le vieillard vêtu d'une tunique et couvert de suie d'une part, et d'autre part le vieillard dont le héros revêt la peau sanieuse pour dissimuler son apparence — dissimulation que le vainqueur du vent pratique aussi en se faisant passer pour un miséreux. On peut donc dire que, si la version shuswap n'inverse pas complètement les autres versions relevant de la même série mythique, elle présente à tout le moins une courbure qui infléchit cette série jusqu'à la faire presque coïncider avec l'autre.

Plus encore que celle des Thompson, cette version shuswap offre une coloration folklorique évocatrice de

l'Ancien Monde. Les pommes de terre dont le vol met toute l'intrigue en branle ne sont pas une production indigène. Sans doute les Salish (dont les premiers contacts avec les Blancs — Espagnols et Anglais — remontent, sur la côte, à la fin du XVIIIe siècle) cultivaient-ils communément les pommes de terre cinquante ou soixante ans plus tard[H] ; ils restaient néanmoins conscients de leur provenance exotique. On peut en dire autant du « poulet » incarnant le voleur dans la version chilcotin. Le héros du mythe shuswap blesse ce voleur d'un coup de fusil, et le cheval magique galope sur la lame d'un couteau, autres articles reçus des Blancs*. Enfin, d'après plusieurs informateurs, le talisman se présentait comme un morceau de papier.

Faisons un pas de plus. Dans son grand ouvrage sur la mythologie des Thompson auquel j'ai constamment eu recours, James Teit consacre une section à des contes d'origine européenne. Il y inclut un récit — le seul, chez les Thompson, où il est expressément dit que le héros s'appelle Snánaz, comme dans la version shuswap. Dans ce récit, Snánaz obtient l'aide de divers animaux pour gagner un concours dont la fille d'un puissant chaman est le prix. Il épouse la fille et revient avec elle à son village. Suit l'épisode des frères qui convoitent la femme, abandonnent Snánaz au fond d'un gouffre (où ils l'ont fait descendre sous prétexte d'y chercher une pépite d'or). Secouru par les Coyotes, Snánaz remonte à la surface. Il dénonce la trahison de ses frères et reprend son épouse[I].

Pour l'essentiel, ce récit reproduit les mythes que nous avons précédemment examinés sans mettre en doute leur provenance indigène. Pourtant, chez les Thompson et chez les Shuswap, Snánaz apparaît aussi comme le tueur du monstre à sept (parfois huit) têtes qui s'apprêtait à dévorer une jeune fille. Un concurrent déçu parvint presque à frustrer le héros de sa victoire, mais Snánaz se fit rendre justice et épousa la demoiselle[J]. L'origine européenne du conte est d'autant plus certaine que cette région de l'Amérique du Nord abonde en récits du folklore français, connus des Indiens et adoptés par eux. Le télescopage de ces traditions disparates pose un problème qu'il n'est pas permis d'éluder.

* Toutefois dans la version chilcotin une lance remplace à la fois le fusil et le couteau.

CHAPITRE XVI

MYTHES INDIENS, CONTES FRANÇAIS

Dans un livre paru en 1942, Dumézil se livra à quelques réflexions qu'il reprit sous une forme un peu différente en 1969 puis en 1985. Elles le montrent troublé jusqu'à ses dernières années par une coïncidence. Aussi bien dans les traditions indo-iraniennes que sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, les rites d'initiation des jeunes hommes, au demeurant très semblables, faisaient intervenir un monstre tricéphale : « accord, écrivait Dumézil, dont l'explication nous échappe[A] ». La cause ne pourrait être en effet que l'invention indépendante, ou une diffusion remontant à des temps reculés.

Les ressemblances entre des récits de l'Ancien et du Nouveau Monde qui nous ont arrêté au chapitre précédent sont d'une autre nature. Elles datent d'une époque récente, leur origine est sans mystère. Au cours du XIXe siècle, les « voyageurs », comme on les appelait alors, Canadiens employés par la Compagnie de la baie d'Hudson, avaient avec les Indiens des rapports très étroits. Ils ne se contentaient pas de leur acheter des fourrures ; ils voyageaient, chassaient, campaient, vivaient avec eux.

Le soir, autour des feux, les « voyageurs » racontaient, probablement en jargon chinook*, nombre d'histoires tirées du folklore français[1]. On retrouve le nom Ti-Jean (Petit-

* Formé de mots empruntés à une vingtaine de langues indigènes, le jargon chinook servit aux communications intertribales bien avant que les Blancs n'étendissent son usage depuis les côtes de la Californie jusqu'en Alaska tout en l'enrichissant de vocables français et anglais. Le long de la côte du Pacifique vivaient de petits peuples qui, bien que parlant des langues mutuellement inintelligibles (au nombre de plusieurs dizaines), commerçaient activement entre eux. Comme je l'ai dit plus haut, les coquillages dentales, pêchés seulement à partir du Puget Sound et plus au nord, étaient très demandés en Californie. Dans l'autre sens, la nacre irisée des haliotides, qui provenait de la Californie du Sud, remontait jusqu'en Colombie britannique et en Alaska où elle entrait dans la fabrication de bijoux et d'autres précieux objets. J'ai cité dans *L'Homme nu* (p. 247-248) un long texte de Teit sur les foires intertribales du bas Columbia et de l'intérieur, qui trace un tableau saisissant des

Jean) d'un héros particulièrement populaire au Canada dans des versions recueillies plus tard de la bouche des conteurs indiens : *Butcetcã* en shuswap, *Laptissán* en nez-percé, *Ptciẓa* en kalapuya, *Kicon* en cree, *Ticon* en ojibwa...

Parmi tant d'autres idées fécondes, Boas eut celle d'inciter de jeunes chercheurs canadiens à recueillir dans leurs campagnes les restes d'un folklore français auquel, sur place, nul ne s'intéressait. La récolte fut fabuleuse[C]. Elle n'offre certainement pas une image figée de ce qu'était le folklore français au XVIIe siècle. Transplanté dans un nouveau sol, il a reçu des apports, subi des influences ; il a aussi évolué de son propre chef. Mais sa matière reste bien plus riche que celle qui subsistait dans la mémoire des conteurs français à la même époque. On conçoit que les Indiens aient été séduits par la verve, le merveilleux, les détails pittoresques ou fantastiques de contes qui, sous ces rapports, ne le cédaient en rien aux leurs, et où ils retrouvaient un personnage de héros laid et méprisé qui leur était familier. Rien d'étonnant donc s'ils attribuèrent à Snánaz, après sa victoire sur le Vent, celle sur la Bête à sept têtes. La version shuswap impute à Snánaz, encore obscur et moqué pour sa naïveté, les mêmes bévues que celles dont, chez les Thompson, se rend coupable un personnage prénommé Jack, preuve de son extraction européenne[D]. Entre les récits français et les leurs, les Indiens ont vite saisi les ressemblances, et ils ont incorporé maints incidents des premiers à leurs propres traditions.

Au personnage de Snánaz sont ainsi venus se superposer deux héros du folklore de l'Ancien Monde : l'un, garçon dont on méconnaît d'abord les dons et qui accomplira de hauts faits, appelé en français Petit-Jean ; l'autre, enfant volé ou trouvé qu'élève un animal sauvage comme Snánaz le fut par le Hibou ; en français Jean de l'Ours. Enfin l'épisode au cours duquel les frères de Snánaz le précipitent ou l'abandonnent dans un gouffre pour s'approprier son ou ses épouses est pratiquement identique au conte type 301 de Delarue, *Les Princesses délivrées du monde souterrain*, dont plusieurs versions existent au Canada[2]. Pour les retrouver

échanges commerciaux entre peuples parfois très éloignés. Une langue commune était donc indispensable, que les trafiquants en pelleteries, francophones et anglophones, s'empressèrent d'utiliser. Au milieu du XIXe siècle, le jargon chinook incluait plus de mots français qu'anglais[B].

derrière le mythe indien, il suffit de remplacer les pommes de terre de l'un par les pommes ou poires (parfois en or) des autres, le « poulet » par un plus gros volatile... Selon des leçons françaises, franco-canadiennes et aussi arabes du conte, un Aigle consent à remonter le héros du gouffre à condition de recevoir une ration de viande (ou de chair que le héros se coupe à même la cuisse) chaque fois que ses forces faiblissent. Le héros du mythe américain doit aussi nourrir Coyote pour que celui-ci, qui le porte sur son dos, courre de plus en plus vite (*supra*, p. 1412). L'épisode de l'Aigle figure tel quel dans la version thompson européanisée. Teit, qui l'a recueillie, n'hésite d'ailleurs pas à intituler une version de même provenance : *The Young Boy and the Wicked Brothers (John the Bear)* ; confirmant ainsi l'origine, à ses yeux française ou espagnole, de ce récit[E].

La version shuswap remplace le vieillard à peau sanieuse (dont ailleurs Snánaz assume l'identité) par un vieillard couvert de suie, voleur qui se montre ensuite de bon conseil (*supra*, p. 1416). Cette substitution s'expliquerait si l'on pouvait voir dans ce dernier personnage un reflet du charbonnier ou du ramoneur qui joue un rôle d'importance dans les contes français*. Selon une version franco-canadienne de la Bête à sept têtes, l'imposteur, qui prétend avoir tué le monstre et réclame la main de la princesse, est un charbonnier. Une version, aussi franco-canadienne, du conte des Princesses délivrées du monde souterrain, conduit le héros perdu dans la forêt jusqu'à la hutte d'un petit charbonnier. Le héros échange son manteau contre celui de son hôte « qu'il avait sur le dos depuis cinquante ans et qui était noir comme le poêle[G] ».

* En ce cas il y aurait lieu d'admirer l'exactitude avec laquelle les mythes amérindiens et les contes de l'Ancien Monde peuvent parfois s'ajuster. Dans les mythes et les rites américains la suie figure habituellement les nuages noirs porteurs de pluie ; ce pourrait être une des raisons du rôle de l'encensoir chez les Maya : le dieu lacandon de la pluie, Mensabak, est le « faiseur de la poudre noire ou suie ». Même symbolisme en Amérique du Sud, chez les Barasana et les Guayaki, ainsi qu'en Amérique du Nord[F]. Le Nouveau et l'Ancien Monde mettent en rapport étroit le brouillard et la nielle (latin *nebula*), ici du blé, là du maïs, qui a l'aspect d'une poudre noire (*Anthropologie structurale*, p. 249-250). Dans le corpus mythologique américain, la vêture de suie pourrait donc d'elle-même, et sans qu'il faille recourir à des comparaisons externes, constituer une variante combinatoire de la peau malade qui, ne l'oublions pas, est à l'origine du brouillard.

★

Mais faut-il toujours invoquer l'emprunt ? La vaste diffusion de l'histoire de Lynx attestée, on l'a vu, dès le XVI[e] siècle[3], prouve que, même sous la forme qu'elle revêt dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord, elle appartient au plus authentique patrimoine amérindien. Pourtant cette histoire ressemble de façon frappante à un conte répandu dans tout l'Ancien Monde, dit en français *Jean le Teigneux*, et que les Indiens entendirent certainement de la bouche des « voyageurs » canadiens. Le héros, dont la chevelure est devenue d'or à la suite d'événements compliqués (entre autres, le viol d'une interdiction comme dans *Barbe-Bleue*), change son apparence pour égarer des poursuivants. Il dissimule ses cheveux sous une calotte de poix ou une vessie, prétextant qu'il a la teigne, et il se fait engager par un puissant personnage, un roi le plus souvent, comme valet de basse-cour ou jardinier. Une des filles du roi entrevoit un jour les cheveux d'or, s'éprend du garçon, l'exige pour mari. Son père s'incline, mais furieux de cette mésalliance il chasse le jeune couple. Dans plusieurs versions le héros apprend que son beau-père est entré en guerre ; il vole à son secours, défait les ennemis. Le roi le reconnaît pour son gendre et son héritier. Version littéraire et édifiante de ce conte, le roman de *Robert le Diable* fut célèbre dans toute l'Europe depuis le XIII[e] jusqu'au XIX[e] siècle[H].

Nul besoin d'insister sur les analogies de ce conte avec l'histoire de Lynx. Tous deux mettent en scène un héros dont l'aspect sordide et maladif dissimule la grâce et la beauté ; rejeté, ainsi que sa jeune femme, par les parents de celle-ci ; et qui, devenu grand chasseur ou valeureux guerrier, sauve soit de la famine, soit de la déroute, son beau-père, chef de village ou roi, et le peuple indigné qu'il eût séduit (activement dans un cas, passivement dans l'autre) une demoiselle de haute naissance qui refusait tous les prétendants.

L'hypothèse de l'emprunt pur et simple serait cependant insoutenable, et pas seulement pour les raisons déjà dites. Plus proche encore de Jean le Teigneux apparaît une légende que les Aztèques faisaient remonter aux Toltèques, leurs prédécesseurs dans le centre du Mexique. Recueillie au lendemain de la conquête, cette légende ne peut être de provenance européenne. Les Aztèques racontaient que, plusieurs

siècles auparavant, le dieu Tezcatlipoca entreprit de détruire les Toltèques. Il persécuta et mit en fuite leur dieu national Quetzalcoatl. Entre autres ruses, Tezcatlipoca (sous le nom de Titlacanan) prit l'apparence d'un étranger misérable, à demi nu, qui vendait des piments sur les marchés. Un jour la fille de Huemac, roi des Toltèques, le vit et fut éblouie par la beauté de son membre viril mal dissimulé sous ses loques. Elle tomba malade d'amour. On chercha partout le responsable, on le trouva enfin, on le lui amena. Il coucha avec elle et la guérit ; elle le voulut pour mari. Honteux de cette mésalliance, le roi suivi de tout son peuple abandonna les coupables. Il espérait que l'étranger périrait au cours d'une guerre que les Toltèques s'apprêtaient à livrer. Mais les Toltèques eurent le dessous et subirent d'énormes pertes jusqu'à ce que l'étranger survînt à la tête de tous les nains, bossus et infirmes qu'on n'avait pas jugé bon d'enrôler. Il remporta la victoire, et les Toltèques le reconnurent pour chef[1]. Sans doute n'était-ce là qu'un piège tendu par Tezcatlipoca qui profita de la situation pour faire périr les Toltèques jusqu'au dernier. Mais si l'on s'en tient à la première partie de la légende et qu'on remplace la chevelure séductrice du faux valet par le pénis séducteur du faux indigent, tout y est, y compris les prouesses militaires du principal protagoniste.

Autre cas où l'on ne peut ramener les ressemblances à des emprunts. Le grand cycle mythologique dit en anglais *Lodge Boy and Thrown-away*, « l'enfant de la cabane et l'enfant jeté [au ruisseau] » auquel je me suis déjà référé (*supra*, p. 1321) pourrait être la copie conforme du roman français *Valentin et Orson* : deux jumeaux, l'un élevé par ses parents, l'autre perdu dans la nature, se retrouvent et accomplissent ensemble de hauts faits. La diffusion panaméricaine du mythe interdit d'y voir un emprunt au folklore de l'Ancien Monde, d'autant que le roman, édité au XVe siècle, est si encombré de poncifs tirés de la littérature de chevalerie que la matière mythique où il a vraisemblablement son origine échappe aux efforts pour l'atteindre et la cerner*.

* Le roman se développe pourtant selon un schéma qui offre un parfait exemple de transformation mythique. Valentin achève sa vie comme un saint homme et il est canonisé après sa mort. Orson, lui, devient empereur de Grèce. Ce qu'on peut écrire :

culture : *surnature* : : *nature* : *société*.

Le problème des rapports entre récits indigènes et contes français est, on le voit, moins simple qu'il ne semblait de prime abord. Dans certains cas — bête à sept têtes, princesses délivrées, fusil, couteau, cheval magique — l'emprunt ne fait pas de doute. Devant d'autres on hésite : les Indiens ont-ils emprunté toute l'intrigue ou seulement des détails ? Ou encore, le parallélisme entre nos récits et certains des leurs ne peut-il résulter d'une coïncidence, comme c'est indubitablement le cas pour la légende mexicaine et le conte de *Jean le Teigneux* ? De même le mythe de l'enfant de la cabane et de l'enfant jeté ne peut provenir du roman de *Valentin et Orson.*

N'oublions pas que les contes européens préservent des thèmes et des motifs très anciens qui ont eu tout le temps de se répandre par le monde. Beaucoup remontent au moins jusqu'à la Grèce et l'Inde antiques ; on les retrouve d'un bout à l'autre du Vieux Continent. Rien n'exclut donc qu'en des temps archaïques où des échanges se produisaient dans le Nord entre les rives du Pacifique, des mythes entiers ou des éléments de mythes aient passé d'Asie en Amérique. Ils survivraient çà et là coupés de leurs communes racines, comme les vestiges d'un passé que l'isolement apparent du Nouveau Monde pendant des millénaires avant la découverte (laquelle n'en fut certainement pas une, sauf vue sous l'angle transatlantique) ne nous permet plus de nous représenter aujourd'hui. Il est significatif à cet égard que le mythe américain de l'enfant de la cabane et de l'enfant jeté existe à l'état de trace chez un peuple mongol, les Bouriates, dans l'intérieur de la Sibérie[1].

On tiendra donc des faits de diffusion pour probables, même quand on n'est en mesure de reconstituer ni leurs itinéraires ni leur chronologie. Cela étant admis, une autre question se pose : ces rencontres de traditions orales très éloignées dans le temps et dans l'espace, ces ressemblances dont j'ai donné quelques exemples, ne sont-elles pas inévitables et même en un sens nécessaires ? Car il se pourrait qu'elles découlent des propriétés inhérentes à la pensée mythique, des contraintes qui limitent et orientent son pouvoir créateur.

★

La pensée mythique opère au moyen d'oppositions et de codes. Toutefois la notion d'opposition binaire, dont on m'a

reproché d'abuser, n'intervient dans l'analyse des mythes que comme le plus petit commun dénominateur des valeurs changeantes que prennent la comparaison et l'analogie[4]. L'opposition binaire apparaît donc sous des modalités très diverses : symétries, elles-mêmes de plusieurs types ; contradiction, contrariété, valeurs relatives, figures de mots et de pensées qui sont de l'ordre des tropes, etc. Ces différents modes de l'opposition relèvent de catégories hétérogènes. De plus ils ne se présentent jamais sous forme abstraite et, en quelque sorte, à l'état pur. Ils prennent un aspect concret au sein de codes qui servent à formuler des messages transposables dans les termes d'autres codes, et qui peuvent à leur tour transposer dans leur système propre des messages reçus par le canal de codes différents. Ces codes sont eux aussi hétérogènes : spatial, temporel, cosmologique, sexuel, social, économique, rhétorique, etc. Théoriquement au moins leur nombre n'a pas de limite, car les codes sont des outils forgés pour les besoins de l'analyse. Seulement après coup on pourra vérifier leur degré d'adéquation au réel. Mais il faut avouer qu'aux premiers stades de la recherche, le choix et la définition des axes sur lesquels se situent les oppositions, le choix et la définition des codes auxquels elles s'appliquent, doivent beaucoup à la subjectivité de l'analyste et offrent de ce fait un caractère impressionniste.

Dès le début des *Mythologiques* je soulignais que j'étais mieux que personne conscient des acceptions très lâches que je donnais à certains termes : symétrie, inversion, équivalence, homologie, isomorphisme (*Le Cru et le Cuit*, p. 39)... Pour éluder la difficulté j'aurais pu m'abriter derrière la notion de morphisme, « relation — quelle qu'elle soit — en vertu de laquelle deux objets sont comparables, opposables[K] ». Mais il aurait alors fallu traiter tous les mythes par l'algèbre des morphismes ; la difficulté eût été seulement déplacée. Dans un domaine si neuf (du moins sous l'angle où je l'abordais) j'ai procédé par essais et par erreurs. Des oppositions, même réelles, n'ont pas toujours la forme que je leur ai donnée ; d'autres n'existent peut-être pas. Si l'on m'accorde que j'ai vu juste dans un nombre appréciable de cas, je m'estimerai satisfait.

D'ailleurs, le fait de l'opposition compte bien plus que la forme particulière qu'elle revêt ici ou là. Au cours d'une transformation mythique il arrive constamment qu'une opposition dégénère. Une opposition entre des contradictoires

devient une opposition entre des contraires, laquelle fait place à une différence de degré. D'une opposition initiale entre humain et non humain on passera par transformation à celle entre humain et animal, puis à une autre, encore plus faible, entre des degrés inégaux d'humanité (ou d'animalité). Cette dernière opposition sera le cas échéant connotée par des termes hétérogènes aux précédents : peut-être ceux de gros et de petit mangeur, dans une société qui fait de la tempérance une vertu... Et pourtant c'est toujours de la même opposition qu'il s'agit.

Cette fluidité des formes mythiques entraîne une conséquence. Au fur et à mesure qu'on approfondit l'analyse, et surtout qu'on élargit son champ dans le temps et dans l'espace, un réseau de plus en plus compliqué se dessine, les codes et les oppositions s'entrecroisent, multipliant les intersections ; de sorte que le réseau approche dangereusement un état théorique où chaque nœud serait relié à tous les autres. Le mythologue se trouverait alors devant une alternative : soit reconnaître à tous les sentiers reliant un nœud à un autre une valeur significative, soit n'accorder cette valeur à aucun.

Dans la première hypothèse la mythologie deviendrait une langue sans redondance, au sens de la théorie de l'information qui appelle redondance les aspects du message prédéterminés par la structure du code, et soustraite de ce fait au libre choix de l'émetteur. Ce sont les aspects prédéterminés de la syntaxe que le style dit télégraphique élimine sans qu'une perte sérieuse d'information en résulte. Vue sous l'angle des contraintes phonologiques, une langue sans redondance serait celle où en inscrivant au hasard des lettres dans une grille on obtiendrait à coup sûr des mots croisés.

Mais n'est-ce pas sous cet aspect qu'apparaît la mythologie quand on la regarde de haut ? Un immense discours que les hommes se sont évertués à produire pendant des dizaines de millénaires, davantage sans doute, sur toute l'étendue de la terre habitée, qui ne conduit nulle part et ne parvient qu'à se refermer sur soi ? D'un bout du monde à l'autre, au cours des temps, ce discours a pris peu à peu la forme d'un réseau connexe, c'est-à-dire dont chaque sommet est relié à tout autre sommet par une chaîne de relations. Cette connexité n'invalide pas le travail du mythologue, mais elle lui en indique les limites. Elle condamne la mythologie générale à l'échec puisque, des considérations qui précèdent,

deux conclusions imparables découlent : de tout cheminement attesté ou simplement possible, la mythologie générale peut toujours avancer une théorie ; et plus le champ d'investigation s'étend, plus il devient probable qu'un cheminement pris au hasard reproduira un cheminement suivi. Plus on élargit, plus on découvre de ressemblances, mais qui signifient de moins en moins.

Ce qui est vrai de la mythologie générale cesse de l'être quand la comparaison s'exerce au sein de systèmes mythologiques circonscrits dans le temps et dans l'espace, et pour lesquels se vérifie la proposition inverse : plus on restreint le champ, plus on trouve de différences ; et c'est aux rapports entre ces différences que s'attachent des significations. Une étude comparative des mythes indo-européens, américains, africains, etc., est valide ; une mythologie à prétention universelle ne l'est pas.

Les philosophes donnent donc des verges pour les battre quand ils reprochent à l'analyse structurale de faire de la mythologie un discours qui ne dit rien. Car de l'observatoire qu'ils élisent — le plus haut perché, où les mythes ont perdu tout contact avec la réalité ethnographique — les mythes ne disent effectivement rien. L'analyse structurale le démontre *a contrario* en dégageant le niveau où les mythes disent quelque chose, mais sans s'aveugler sur les conséquences de la critique qu'elle fait par ailleurs de la raison mythologique, perceptibles déjà quand on travaille sur une échelle réduite (*cf. Du miel aux cendres*, p. 302-305 ; *L'Origine des manières de table*, p. 160 ; *L'Homme nu*, p. 571-572, 620). En somme, le problème à résoudre est celui des conditions auxquelles doivent répondre des formes capables de recevoir un nombre illimité de contenus. Que chacun trouve dans les mythes ce qu'il y cherche prouve que rien de tout cela n'y est.

En revanche un champ mythique resserré, de quelque façon qu'on s'y prenne pour le définir, déborde de significations, et on en comprend la raison. D'un réseau théoriquement concevable, dont toutes les arêtes se joignent et qui n'aurait plus de redondance, chaque culture ou groupe de cultures ne trace jamais qu'une portion : un sous-réseau, produit d'une stratégie inconsciente où s'affirme l'originalité de chacune et aussi ses limitations. Les significations ressortent des écarts entre ces sous-réseaux, même s'il leur arrive de se recouvrir partiellement.

L'analyse structurale des mythes instruit donc de deux

façons. D'abord chaque mythologie locale, confrontée à une histoire et à un milieu écologique donnés, nous apprend beaucoup sur la société d'où elle provient, expose ses ressorts, éclaire le fonctionnement, le sens et l'origine des croyances et de coutumes dont certaines posaient, parfois depuis des siècles, des problèmes sans solution. À une condition toutefois : ne jamais se couper des faits. Commentant mon étude sur la geste d'Asdiwal (*Anthropologie structurale deux*, chap. x), un mathématicien déjà cité, François Lorrain, remarquait que, si l'on se bornait à considérer dans l'abstrait les termes que je mettais en opposition (ciel et terre, terre et eau, terre et monde souterrain, etc.), on en viendrait très vite à les identifier les uns aux autres dans un système qui n'offrirait plus d'intérêt ; à moins, comme je le fais, de « revenir au mythe et définir avec précision les multiples relations qualitativement différentes liant "ciel" à "terre", "ciel" à "eau", et ainsi de suite[L] ». Revenir au mythe certes ; mais aussi et surtout aux pratiques et aux croyances d'une société déterminée qui peuvent seules nous renseigner sur ces relations qualitatives ; raison pour laquelle on renoncera à entreprendre l'analyse structurale des mythes d'une société si l'on ne dispose pas d'un contexte ethnographique, ou en tout cas indépendant des mythes eux-mêmes. L'analyse tournerait à vide, privée de moyens de contrôle concrets.

Tel est précisément le cas de la mythologie générale. Elle coupe les mythes de ces supports qui, en raison de sa généralité même, lui sont rendus inaccessibles. Vidés de leur contenu, réduits à des formes creuses, les mythes reçoivent en guise de substitut les contenus que le philosophe se croit permis ou obligé d'y introduire : ce faisant, il remplace seulement des contenus qui lui échappent par ses fantaisies ou ses désirs*.

Toutefois, quand la comparaison de mythes relevant d'un ensemble de cultures particulières, même circonscrites à une aire géographique et à une période de l'histoire, risque de devenir trop générale, rien n'est perdu, mais à la condition d'être conscient que ce mouvement réduit progressivement la pensée mythique à sa forme. Il n'est plus question de

* « Les vies des saints sont la littérature la plus équivoque qui soit : leur appliquer la méthode scientifique *alors qu'on ne dispose d'aucun autre document* [souligné dans le texte], voilà qui me semble d'emblée condamné — simple divertissement de savant désœuvré… » (Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 28).

savoir ce que les mythes disent, mais de comprendre comment ils disent, même si, saisis à ce niveau, ils disent de moins en moins. On attendra alors de l'analyse structurale qu'elle éclaire le fonctionnement — à l'état pur, pourrait-on dire — d'un esprit qui, en émettant un discours vide et parce qu'il n'a rien d'autre à offrir, dévoile et met à nu le mécanisme de ses opérations.

CHAPITRE XVII

DERNIER RETOUR DU DÉNICHEUR D'OISEAUX

Les considérations qui précèdent retentissent directement sur un problème que j'avais posé dans *L'Homme nu* (p. 329) mais en me contentant de prendre date. Même si l'on tient pour acquis que les Indiens ont adopté bon nombre de contes franco-canadiens, qu'ils en ont même intégré plusieurs à leur mythologie, comment comprendre que des récits d'inspiration si dissemblable, provenant de régions du monde éloignées, se soient spontanément ajustés ? Eussions-nous pris pour argent comptant le mythe thompson sur la capture du vent — je veux dire sans mettre en doute son origine indigène —, nous n'aurions pas hésité à y voir une inversion pure et simple du mythe panaméricain du dénicheur d'oiseaux : celui-là même que, tout au long des *Mythologiques*, j'ai choisi pour mythe de référence, parce qu'il paraissait le mieux propre à articuler le corpus mythologique des deux Amériques.

Cette interprétation eût semblé d'autant plus convaincante que, je l'avais montré dans *L'Homme nu* (p. 133-139), la région du nord-ouest de l'Amérique du Nord où se déroule la présente enquête est aussi celle où le mythe en question coïncide de la façon la plus nette avec les versions sud-américaines. Cette résurgence du même mythe en des points très distants du Nouveau Monde constituait un argument supplémentaire, étayant par le témoignage de la géographie et de l'histoire la position clé déjà reconnue à ce mythe sous ses aspects logique et sémantique.

Or au sein même de la mythologie thompson, le mythe

sur la capture du vent inverse celui du dénicheur d'oiseaux. Il commute d'abord le haut et le bas, car le héros est disjoint par une chute dans le monde souterrain au lieu que la croissance d'un arbre l'élève jusqu'au ciel. Cette disjonction a pour auteurs des proches parents — ici des frères, là un père — qui font disparaître le héros afin de s'approprier son ou ses épouses.

Dans toutes leurs versions du mythe du dénicheur, les Thompson assignent à Coyote, père du héros, un rôle hostile (*L'Homme nu*, p. 329-337). En revanche, dans leur version du mythe sur la capture du vent, ils font de Coyote non seulement un précieux auxiliaire (qui transporte sur son dos le héros jusqu'au pays où celui-ci se mariera) mais un sauveur : il sort le héros de l'abîme où on l'a jeté et lui permet ainsi de récupérer l'épouse dont ses frères voulaient s'emparer.

Enfin, si, dans les versions thompson du dénicheur, le père du héros convoite et s'approprie la ou les femmes de celui-ci, dans le mythe thompson sur la capture du vent, ce même père défend les femmes du héros contre les entreprises de ses autres fils. Grâce à lui, elles seront rendues intactes à leur mari. Cette attitude (qu'on ne retrouve dans aucune des quatre-vingt-seize versions du conte des Princesses délivrées du monde souterrain recensées par Delarue, *supra*, p. 1421-1422) appartient en propre au récit américain ; et elle apparaîtrait immotivée sauf à voir dans cet épisode une inversion de l'épisode correspondant du mythe du dénicheur d'oiseaux.

On peut même étendre le paradigme aux mythes par lesquels avait débuté notre enquête. Dans les versions de l'histoire de Lynx qui mettent Coyote en avant, celui-ci intervient comme l'allié de son fils : il l'aide là aussi à conquérir une épouse lointaine. De plus il lutte à côté de son fils contre le maître d'un feu destructeur, alors que ce fils — congru sous ce rapport au dénicheur — a, entre autres mérites, celui de procurer un feu bénéfique aux humains (*supra*, p. 1285).

Loin donc qu'un récit étranger soit passivement reçu, les auditeurs le modifient ou même le transforment pour l'adapter à leurs propres traditions. Parler d'emprunt serait trop simple. Chaque fois que le problème se pose, il faut démêler derrière les apparences ce qui fut véritablement emprunté ; et surtout ne pas se laisser duper par l'illusion qu'on emprunte sans motif ou mu par le seul attrait roma-

nesque. Car l'emprunt peut remplir une fonction, suppléer au manque de quelque chose dont le besoin se faisait obscurément sentir. Peut-être même faudrait-il rejeter la notion d'emprunt et plutôt dire que souvent, dans une matière allogène, l'esprit local reconnaît des éléments qui, sous des aspects différents, étaient déjà présents chez lui ou pouvaient l'être ; de sorte que l'emprunt permettrait d'expliciter des données latentes, de parfaire des schémas incomplets[1].

Considérons un cas parmi d'autres. On a vu dans *L'Homme nu* (p. 380-383) qu'un mythe cœur-d'alêne transforme de façon systématique les versions voisines du mythe du dénicheur d'oiseaux (Aigle ⇒ Grue ; haut ⇒ loin ; fils ⇒ filles ; convoitise du sexe des brus ⇒ appétit pour la cuisine du gendre, etc.). Cela une fois reconnu, peut-on, à la suite de Reichard[A], traiter comme un emprunt au folklore européen l'épisode où des femmes, épuisées après un long voyage, dévorent, sans réussir à apaiser leur faim, les bulbes comestibles accrochés à la portière d'une cabane[2] ? Ou bien, dans le droit fil des autres transformations, ne vaudra-t-il pas mieux juger que ce motif bizarre redresse à la verticale celui du monde céleste et plat où le dénicheur affamé arrache des bulbes comestibles dont il ne peut se rassasier, car ce sont en réalité des étoiles ? Selon la perspective où l'on se place, le même motif apparaîtra comme un emprunt, ou comme un état d'une transformation qu'on aurait presque pu déduire *a priori* tant il respecte la logique interne de celle-ci.

Une des différences les plus manifestes entre le mythe américain du dénicheur et le conte français des Princesses délivrées du monde souterrain est que, toujours sur l'axe vertical, la disjonction du héros se produit de bas en haut dans l'un, de haut en bas dans l'autre. Chaque fois le héros, habitant du monde moyen, change d'univers : il s'élève jusqu'au monde céleste, ou s'enfonce dans le monde souterrain. Ici et là des animaux plus ou moins empressés, mais en fin de compte secourables, l'aident à redescendre dans le monde terrestre ou bien à y remonter.

Faudra-t-il donc invoquer l'emprunt chaque fois qu'une version du mythe du dénicheur expédie le héros du haut vers le bas, et non le contraire ? Rien n'est moins sûr. On peut déjà hésiter sur des versions provenant de groupes salish de l'intérieur : Sanpoil, Okanagon, proches voisins des Thompson et des Shuswap (versions indexées M_{665}, M_{666} dans *L'Homme nu*, p. 329). La disjonction a bien lieu vers le

bas, mais le héros reste bloqué à mi-hauteur sur un replat où nichent les aigles dont il voulait prendre les plumes. Bien malgré eux (car il les capture et les attache de force à ses bras et à ses jambes), les oiseaux le transportent en volant jusqu'au bas de la paroi rocheuse d'où il regagne son village par un autre itinéraire qu'il faut supposer plus commode.

Non seulement ces versions ne font pas état d'une ou plusieurs princesses ramenées du monde souterrain, mais la topologie n'est plus la même. S'agit-il d'un écho affaibli et rendu presque méconnaissable du conte français, ou cette construction particulière existait-elle déjà en Amérique, avant que le conte importé et un mythe indigène ne parvinssent tant bien que mal à s'adapter ?

Plus troublantes encore apparaissent les versions du mythe du dénicheur qu'on rencontre au sud de l'aire jusqu'à présent considérée. Les Paiute et Ute qui parlent une langue shoshone, rameau de la grande famille uto-aztec, étaient voisins immédiats des Sahaptian, notamment des Nez-Percé dont les mythes nous ont déjà occupé ; et, à deux cents ou trois cents kilomètres dans l'intérieur, peu éloignés en somme des groupes salish côtiers les plus méridionaux.

J'ai discuté les versions ute du mythe du dénicheur (indexées M_{774} et M_{775} dans *L'Homme nu*, p. 469-475), et rappellerai ici les points essentiels. Les Paiute et les Ute, divisés en petites bandes nomades, vivaient principalement de cueillette et de ramassage. Un milieu semi-désertique dont ils savaient exploiter toutes les ressources n'empêcha pas, dès le XVIIIe siècle, la pénétration des Espagnols, puis des Mexicains ; influences dont les mythes et les contes portent les traces. Suffisent-elles à expliquer que, dans les très riches versions locales du mythe du dénicheur, Coyote précipite son neveu et gendre dans un gouffre et le disjoigne donc du haut vers le bas ? Il faudrait alors expliquer aussi pourquoi un épisode typique du conte européen se présente chez les Indiens sous forme inversée : au lieu que le héros doive réparer les forces de l'oiseau secourable en le nourrissant de viande (parfois même de sa propre chair) pendant la remontée, il exige, avant de se confier à lui, que l'oiseau fasse la démonstration de sa vigueur.

Deux remarques sur ce sujet. L'épisode du conte européen a son modèle conforme dans une version déjà résumée du mythe (*supra*, p. 1412-1413), transposé seulement de l'axe vertical à l'axe horizontal. Or l'épisode figure sous cette der-

nière forme dans d'autres mythes amérindiens. Il est typique du cycle du passeur susceptible où le héros, pour obtenir d'un serpent ou autre monstre aquatique qu'il le transporte, prend l'engagement de nourrir l'animal chaque fois que ses forces faiblissent (*L'Origine des manières de table*, p. 359-377). Loin qu'il puisse résulter d'un simple emprunt à des récits européens, cet épisode constitue un état d'une vaste transformation qui s'étend aux deux hémisphères. Dans un état présent aussi en Amérique (duper le monstre au lieu de le nourrir), on retrouve au Japon le motif du passeur susceptible illustré par l'histoire du Lièvre d'Inaba que relatent les plus anciens textes. On le repère aussi en Indonésie, en Malaisie, en Inde[B]. Il paraît donc concevable que des éléments de cette histoire, telle la variante où le monstre exige de la nourriture en échange de ses services, se soient diffusés depuis l'Asie du Sud jusqu'en Amérique d'une part; et d'autre part jusqu'en Europe, par l'intermédiaire des Arabes chez qui le motif est bien représenté. En fait, l'histoire d'un héros précipité dans un abîme dont un animal secourable l'aide à sortir appartient au folklore universel. De sorte qu'entendant les contes français, les Indiens auraient reconnu plutôt qu'emprunté une histoire devenue commune au Vieux et au Nouveau Continent depuis des temps reculés*.

Deuxième remarque: l'inversion qu'on vient de commenter n'est pas la seule. Ainsi, les Ute (Uintah)[3] inversent méthodiquement la forme que prend le mythe du dénicheur chez leurs voisins septentrionaux, Sahaptian et Salish : héros prénommé Canard au lieu d'Aigle, étranger et non proche parent, ravisseur d'une femme mariée et non mari dont on veut prendre la femme… Et au lieu que l'arbre ou le rocher où nichent les aigles s'élève jusqu'au ciel, c'est le sol qui se creuse en dessous : le rocher grandit bien, mais par en bas…

Enfin si les versions, que j'appellerai droites pour des raisons de commodité, font du héros un personnage humain portant un nom animal, que secourent des animaux, la version uintah, qui lui donne aussi un nom animal, remplace les

* À l'appui de cette hypothèse on fera valoir que, redressé à la verticale, le motif existe aussi en Amérique du Sud, en vérité sous forme faible : avant de secourir le dénicheur, le jaguar exige qu'il lui jette des oisillons pour les manger (*Le Cru et le Cuit*, p. 77-85). Selon une version récemment publiée, le Vautour charognard qui secourt le héros lui demande un rat mort[C]. Pour toutes sortes de raisons, il ne peut s'agir là d'influences européennes.

animaux secourables par des humains auxquels, avant de sauter du haut du rocher, le héros demande (comme à un animal dans des versions voisines) de faire la preuve qu'ils sont assez forts pour le recevoir dans leurs bras.

Les choses se compliquent encore si l'on tient compte que la mythologie des Ute a été influencée par celle des Navajo, leurs voisins méridionaux. La mythologie navajo se présente souvent comme une théologie. On y retrouve cependant les mêmes incidents que dans les récits ute, notamment la démonstration de vigueur imposée à l'animal secourable. Les Navajo sont des Athapaskan venus du Nord à une époque inconnue, probablement antérieure à la découverte du Nouveau Monde. Au cours d'une migration qui les a menés des régions les plus septentrionales de l'Amérique jusqu'au Nouveau Mexique, leur mythologie s'est enrichie et transformée au contact des cultures occupant les territoires traversés. Tous les mythes auxquels nous avons eu affaire proviennent de représentants récents ou actuels de ces cultures. Les emprunts au folklore européen ne constituent donc pas un phénomène d'un nouveau type. Ils prennent place dans une longue histoire d'échanges entre les tribus, au cours de laquelle les transformations qu'opère spontanément la pensée mythique avaient déjà produit beaucoup de leurs effets. Les Indiens ont adopté des contes d'origine européenne parce qu'ils complétaient ou renforçaient ces effets.

★

Une chose en tout cas est certaine : les emprunts n'ont rien de fortuit. Ils se concentrent dans certains domaines qu'ils semblent même complètement envahir, tandis que d'autres domaines restent mieux protégés. Considérons par exemple les façons différentes dont les Thompson comme les Shuswap traitent deux grands thèmes mythiques : l'origine du brouillard et la capture du vent.

L'épisode de la capture du vent par le héros Snánaz ne doit rien à l'influence européenne : transformation, peut-être, de mythes sur la capture au lacet du soleil (ou de la lune), où il est aussi beaucoup question d'une couverture ou d'un manteau (*L'Origine des manières de table*, p. 322-327). Le motif conduirait plutôt à s'interroger sur les rapports entre les mythologies américaine et polynésienne. On est de toute

façon frappé par la place réduite que les Thompson et les Shuswap font à cet événement d'importance majeure : la pacification du vent. Ils le mettent, si l'on peut dire, en hors-d'œuvre d'une longue histoire dont l'intrigue et les détails sont décalqués de contes français : Jean de l'Ours et Princesses délivrées du monde souterrain. On n'observe rien de tel à propos de l'origine du brouillard. Voyons cela de plus près.

Une version d'un mythe shuswap, recueillie entre 1971 et 1975, confirme que ce mythe se rapporte à l'origine du brouillard[D]. L'épisode correspondant des mythes thompson permettait seulement de l'inférer (*supra*, p. 1347). Dans *L'Homme nu* (p. 424-436), j'avais envisagé sous un autre angle ce mythe, indexé M_{738}, car il traite aussi de l'origine de la mésange, oiseau qui, dans les mythes de la région, joue un rôle décisif pour la conquête du feu au ciel. Une Dame Grizzly, raconte M_{738}, se fabriqua avec des matériaux divers quatre filles dont la dernière seule se révéla viable. Séduite par la beauté d'un Saumon (ou d'une Truite), la demoiselle souhaita l'avoir pour mari. Il parut sous forme humaine, l'épousa et l'emmena vivre au fond des eaux. Ils eurent deux enfants qui voulurent rendre visite à leur grand-mère. Ces enfants étaient mi-ours, mi-poisson. La vieille transforma le garçon, nommé Mésange, en humain mais elle s'y prit mal avec la fillette qui devint chienne. Son frère ignorait sa nature première et la battait. Elle s'enfuit, disparut pour toujours ; d'où le cri plaintif de la mésange qui semble appeler sa sœur perdue.

Plus tard, le garçon désobéit à sa grand-mère en voulant grimper à un arbre qui grandit et l'entraîna jusqu'au ciel. Il y rencontra son aïeul ou bisaïeul. Ce vieillard infirme et aveugle promit de l'aider à conquérir une belle fille, mais à la condition qu'il s'incorporât à lui (*sic*) et ne quittât cette enveloppe charnelle que pendant la nuit. Le héros acquit ainsi la sagesse et les pouvoirs magiques du vieillard, et c'est sous son apparence qu'il réussit à abattre un hibou dans un concours de tir dont la fille était le prix. À elle seule il fit connaître sa vraie nature. Tous les autres le prenaient pour le vieillard auquel, de jour, il se tenait incorporé. On devina enfin son secret, on tua le vieillard, on sortit le héros de son enveloppe et on coupa la peau en menus morceaux qui, dispersés, devinrent le brouillard tel qu'on le voit aujourd'hui[E].

Ce mythe offre ceci de remarquable que les épisodes successifs recoupent d'autres mythes, chaque fois à l'endroit où un même épisode ou un épisode analogue y figure. D'abord un mythe répandu depuis le sud de l'Oregon jusqu'au nord de la Colombie britannique sur une dame, mariée ou non à un Grizzly, qui se changea elle-même en Grizzly pour châtier ses enfants ou petits-enfants coupables d'inceste. J'ai longuement discuté dans *L'Homme nu* (p. 145-150, 232-244) les rapports de ce mythe avec celui du dénicheur d'oiseaux dont il constitue ce que j'appelais l'ouverture IV. L'épisode suivant renvoie au grand cycle mythique des épouses de l'astre (*L'Origine des manières de table*, p. 163-184), avec cette seule différence que la femme souhaite avoir pour mari un poisson au lieu d'une étoile. L'humanisation manquée de la fillette qui devient chienne appartient au cycle de la Femme au chien où, de tous les enfants, la fille seule conserve la nature animale même si ce n'est parfois qu'en partie (*supra*, p. 1400-1403). Dans l'épisode de l'arbre qui grandit et entraîne le héros jusqu'au ciel on reconnaît, bien sûr, le mythe du dénicheur d'oiseaux. Enfin le héros qui s'incorpore à un vieillard infirme ou se dissimule sous la peau (laquelle donne naissance au brouillard) renvoie à l'histoire de Lynx et à celle de l'enfant volé par le Hibou.

Le mythe shuswap effectue donc ce qu'on pourrait appeler un balayage du corpus indigène*. Et il fait plus : chaque épisode imite et inverse tout à la fois l'épisode correspondant des autres mythes. La Dame Grizzly, généralement qualifiée sous le rapport sexuel (tantôt indisposée, tantôt lubrique, parfois incestueuse), se confectionne — comme Coyote dans les versions locales du dénicheur d'oiseaux (*L'Homme nu*, p. 329 *sq.*) — un enfant artificiel qui ne doit rien à la nature : c'est un produit manufacturé. Le coup de foudre qu'éprouve sa fille pour un poisson au lieu d'un astre fait basculer l'axe *terre/ciel* sur l'axe *terre/eau* ; du point de vue de la femme la conjonction a lieu de haut en bas au lieu de bas en haut. La fausse manœuvre de la Dame Grizzly transformant son petit-fils en humain, mais sa petite-fille en chienne, exclut que les deux germains puissent com-

* Pour d'autres exemples de ce type de construction, illustré par des diagrammes, voir *Du miel aux cendres*, p. 303, 324-326 (dans les premiers tirages, p. 324, ligne 7 du bas, lire « paradigmatique » au lieu de « syntagmatique »). Voir aussi *L'Homme nu*, p. 71-72, 150-151, 209.

mettre l'inceste, d'autant que le garçon ignore que l'animal est sa sœur et la bat outrageusement. L'épisode suivant inverse celui du dénicheur en ce sens que le héros ne monte pas à l'arbre parce qu'on l'en a prié ou qu'on l'y force, mais quoiqu'on le lui ait défendu. Enfin le tir sur un hibou, dont la jeune fille est le prix, donne à l'oiseau un rôle conjoncteur et non disjoncteur comme dans le mythe de l'enfant volé ; et la flèche tirée d'en bas sur une cible — image métaphorique de la jeune fille — inverse la manœuvre de Lynx (lui aussi sous l'apparence d'un vieillard malade et infirme) fécondant au sens propre une jeune fille véritable avec un filet de salive ou d'urine qu'il dirige sur elle de haut.

Par conséquent, des séries mythiques relatives l'une au brouillard, l'autre au vent, entre lesquelles on aurait supposé qu'apparaîtrait un parallélisme puisqu'elles se rapportent toutes deux à des phénomènes météorologiques, révèlent, quand on les analyse, des constructions opposées. Une construction offre comme un décalque de la chaîne syntagmatique de contes franco-canadiens ; l'autre assemble sur un axe paradigmatique les principaux thèmes de la mythologie amérindienne. Tout se passe comme s'il avait fallu récupérer d'un côté ce qu'on avait évacué de l'autre : le mythe d'origine du brouillard recense avec d'autant plus d'application les motifs indigènes que le mythe sur la capture du vent les ignore et cherche ailleurs son inspiration. Dans ces constructions qui divergent jusqu'à devenir perpendiculaires l'une à l'autre, au lieu de parallèles comme on l'aurait attendu, on verrait volontiers le reflet, sur le plan formel, d'une disparité inhérente aux entités concrètes dont parlent les mythes : le vent et le brouillard, impossibles jumeaux comme tous les autres candidats à l'union que la pensée amérindienne renonce à accoupler.

★

Pourtant ces différences dans la structure des mythes n'empêchent pas que des matériaux hétéroclites, certains indigènes, d'autres empruntés, ne s'organisent au sein d'un système dont la cohérence s'est progressivement dévoilée. J'illustrerai d'abord ce système par un diagramme permettant d'en prendre une vue globale, et je l'analyserai ensuite dans le détail :

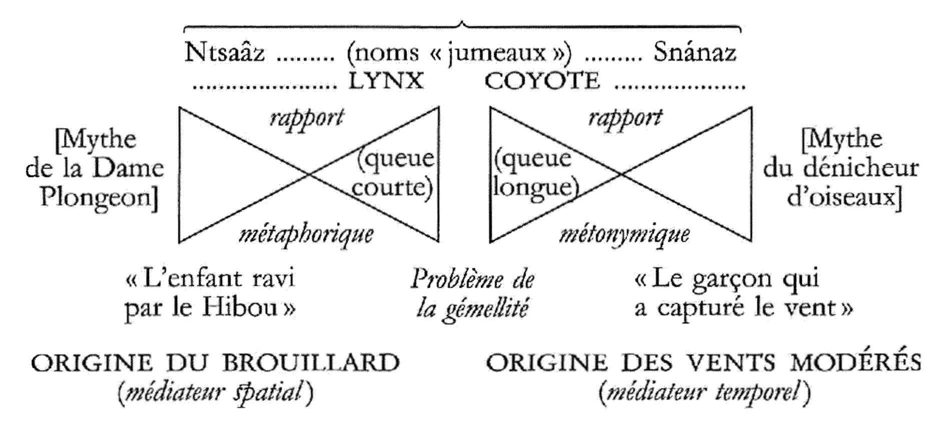


Fig. 17.

Sur la droite du diagramme le mythe de Snánaz, on l'a vu (*supra*, p. 1430), inverse celui du dénicheur. Le même Snánaz, maître du vent, entretient un rapport de contiguïté, métonymique donc, avec Coyote qui, quand on regarde au milieu du diagramme, forme avec Lynx, maître du brouillard, une paire de termes en corrélation et en opposition. Cette paire incarne le thème central de tout le système : je viens de le rappeler, celui de l'impossible gémellité.

Quant à Lynx, il entretient un rapport métaphorique avec Ntsaâz (nom du héros chez les Thompson de l'amont ; Tsa'au'z chez ceux de l'aval) : enfant ravi et élevé par un Hibou et qui, au lieu de se présenter ouvertement dans le village du chef dont il veut épouser la fille, s'arrête chez un vieillard dont il revêt la peau malsaine ou sale, prenant ainsi l'aspect d'un personnage misérable (ce qu'est effectivement Lynx dans les récits qui le concernent). Cette peau malade, couverture naturelle, est symétrique avec la couverture noire de suie — production culturelle — qu'à l'autre extrémité du diagramme porte un vieillard chez qui le héros ne reste pas, mais qui lui donne ses pouvoirs magiques et le dirige vers la demeure d'un chef dont il épousera la fille.

Selon les mythes placés à gauche dans le diagramme, la peau malade, brûlée, donne naissance au brouillard, médiateur spatial entre le ciel et la terre. Selon les mythes placés à droite, la tunique ou couverture du héros, objet manufacturé qui relève de la culture, lui sert à capturer le vent, désormais asservi aux rythmes saisonniers. La couverture joue donc le rôle de médiateur temporel.

Le fils de Lynx, ou son doublet Ntsaâz, est un enfant

que les mythes qualifient positivement ou négativement *sub specie culturae* : nanti d'un état civil lors d'une cérémonie publique (l'épreuve de la reconnaissance du père) ; ou affligé d'un tempérament asocial, car il se montre insupportable. De l'autre côté du diagramme, le héros Snánaz est lui aussi qualifié de façon positive ou négative, mais par des attributs soit surnaturels, soit, si l'on peut dire, sous-naturels : capable d'accomplir des prodiges selon la version thompson, physiquement disgracié selon celle des Shuswap, ou même idiot d'après le conte shuswap sur la Bête à sept têtes où il commet sottise sur sottise avant que se manifestent ses dons.

On a vu (*supra*, p. 1411) que les Salish de l'intérieur font parfois du hibou (plus précisément le grand duc) le signifié du nom propre Snánaz. C'est le nom du héros qui mit fin aux dommages jadis causés par le vent, surtout ceux provoquant la perte de nombreuses vies humaines. En réglant le régime des vents, le héros accrut donc l'espérance de vie des humains. Or une version du mythe de l'enfant volé par le Hibou (qui fait pendant, dans le diagramme, à celui sur la capture du vent) précise que de ravisseur d'enfants, le Hibou devint annonciateur de mort prochaine ; connotant donc à titre de signifiant le motif que dans les *Mythologiques* j'ai appelé la vie brève. Le lien ressort encore plus nettement chez les Okanagon, voisins orientaux des Thompson. Selon leur version du mythe, un frère et une sœur volés par une Dame Hibou se sauvèrent aussi vite qu'ils purent, car c'était une ogresse. Un vieillard secourable leur fit traverser la rivière dans sa pirogue. Quand ce fut le tour de l'ogresse il la noya ; en tombant à l'eau elle perdit toutes ses dents qui se changèrent en canards[F]. Citant ce mythe, indexé M_{744} dans *L'Homme nu* (p. 430), je rappelais que les Canards sont les maîtres du printemps et que les mythes font fréquemment de la perte des dents (qui transforme en vieillard la victime d'un tel accident) le symbole de la vie brève ; enfin, que les mythes nez-percé mettent en rapport la perte des dents et l'origine de la périodicité des vents : « Le code météorologique, concluais-je, réalise ainsi une sorte de compromis entre les codes astronomique et biologique. » Que, dans un autre contexte, une symétrie apparaisse entre des mythes sur la périodicité des vents et d'autres mythes renvoyant à la vie brève confirme d'autant mieux la correspondance des trois codes que, pour les besoins de l'analyse des

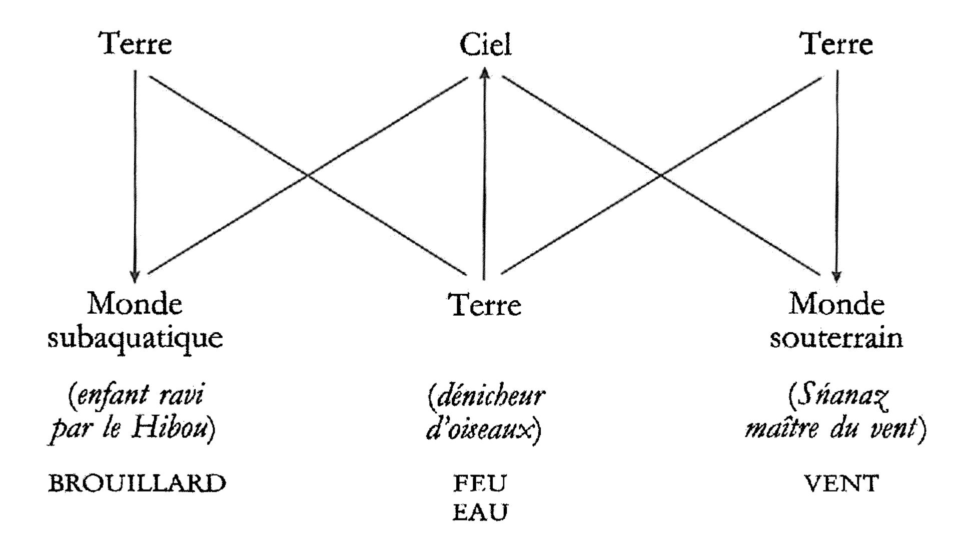
présents mythes, il nous avait fallu recourir au code astronomique (*supra*, chap. XII-XIV).

Pour la mention dans le diagramme de la gémellité, et pour la qualification des deux noms propres comme « jumeaux », on se reportera à *supra*, p. 1345, 1411. De part et d'autre du diagramme, le mythe sur la capture du vent s'accroche à celui du dénicheur, et le mythe de l'enfant volé (ainsi que celui des voleuses de dentales dont il est la suite) s'accroche de son côté au mythe de la Dame Plongeon (*cf. supra*, p. 1344, 1360 ; *infra*, p. 1443), lequel — voir *L'Homme nu*, p. 93-102 — inverse les formes que prend le mythe du dénicheur dans le nord de la Californie et l'Oregon. Ces inversions ne se situent pas toutes sur le même axe, sinon le mythe de Ntsaâz reconstituerait celui du dénicheur (comme inversion d'une inversion). Mais ce qui justifie néanmoins l'esquisse de reconstruction du système, c'est que le mythe de Ntsaâz laisse transparaître comme en filigrane celui du dénicheur, par l'effet d'inversions distinctes de celles qu'à l'autre extrémité du diagramme j'avais relevées entre ce dernier mythe et celui de Snánaz. Arrêtons-nous un instant sur ce point.

Dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord, les mythes relatent la naissance du dénicheur de façons diamétralement opposées. Selon les versions des confins de la Californie et de l'Oregon étudiées au début de *L'Homme nu*, le démiurge sauva un bébé du bûcher où sa mère allait l'entraîner. Ne sachant que faire de l'enfant, le démiurge se l'incorpora ; devenu homme enceint, il fallut qu'il accouchât de ce rejeton et l'élevât. Dans l'intérieur de la Colombie britannique, les Thompson racontent une tout autre histoire. Désireux d'avoir un fils, Coyote, le décepteur, entreprit d'en fabriquer un. Il essaya plusieurs matières premières avant d'en trouver une qui convînt (comparer dans *L'Homme nu* : M_{529}, p. 25-26 ; M_{667a}, p. 329 ; M_{670a}, p. 335). Or le mythe shuswap sur l'origine du brouillard recourt aux deux procédés, chacun dans un moment différent du récit, preuve supplémentaire qu'il recoupe transversalement d'autres mythes (*supra*, p. 1437) : la Dame Grizzly se fait d'abord une fille par des moyens artisanaux ; plus tard son petit-fils s'incorpore à un vieillard qui devient de ce fait homme enceint, à répétition si j'ose dire : il porte le héros de jour, accouche de lui chaque nuit. Ainsi le mythe shuswap associe dans une même intrigue deux modes de production d'un enfant, l'un technique, l'autre

organique, dont les versions du mythe du dénicheur choisissent soit l'un, soit l'autre, pour expliquer comment le héros naquit.

Aussi bien dans le mythe du dénicheur que dans celui de la Dame Plongeon qui l'inverse, on relève la présence de ce que j'ai appelé (*supra*, p. 1343-1344) une cellule : le héros réduit à une condition lamentable, près de mourir de froid, de faim, ou parce que ne subsiste de son corps qu'un débris, est sauvé par deux sœurs animales ou humaines qui le recueillent, lui rendent son intégrité physique et qu'il épouse (*cf.* par exemple *L'Homme nu* : M_{530}, M_{531}, M_{538}, M_{546}, M_{550}). On retrouve cette cellule en bonne place dans la version chilcotin du mythe de l'enfant volé (*supra*, p. 1350 *sq.*) où une peau de vase remplace la peau de brouillard des versions thompson et shuswap (sans exclure qu'il puisse s'agir ici aussi de l'origine du brouillard tant, à part ce détail, la version chilcotin suit fidèlement celle des Shuswap). Si l'on tient compte qu'au moment où les sœurs interviennent, le dénicheur se trouve malgré lui bloqué en haut d'un arbre ou d'un rocher tandis que l'autre héros a choisi de vivre au fond de eaux, une micro-structure se dégage, mettant en évidence les rapports de symétrie qu'entretiennent, de part et d'autre du mythe du dénicheur, le mythe sur l'origine du brouillard et celui sur la capture du vent :



Une version au moins du mythe du dénicheur illustre cette micro-structure, dont elle offre en quelque sorte la réalisation empirique ; celle des Yurok du nord de la Californie,

auxquels j'ai déjà eu recours à la suite de Kroeber pour éclairer les croyances et les mythes des Salish (*supra*, p. 1301, 1365-1366). Dans un de leurs mythes (indexé M_{557a}, *L'Homme nu*, p. 134) les Yurok racontent que, pour empêcher le dénicheur de descendre de l'arbre, son père suscita un vent destructeur qui brisa les grosses branches ; et qu'une fois libéré, le héros couvrit sa fuite au moyen d'un brouillard salvateur. Ajoutons qu'au cours de cette fuite il réussit à s'emparer de tous les coquillages dentales dont il devint le seul possesseur. Or les versions du mythe du dénicheur qui comportent le motif de l'homme enceint s'achèvent sur l'origine des parures (en ce cas faites avec des piquants de porc-épic). Le mythe des voleuses de dentales, et celui de l'enfant volé à sa suite, concernent aussi l'origine des parures, en coquillages dentales précisément (*cf. L'Homme nu*, p. 134-139, 178-180 ; et sur la transformation régissant les deux types de parures, *L'Origine des manières de table*, p. 22).

On observe donc une sorte de chassé-croisé des motifs au sein d'un champ sémantique où deux systèmes mythiques relatifs, l'un à l'eau et au feu, l'autre au vent et au brouillard, s'enchâssent ; et selon la perspective qu'on adopte, jouent alternativement, l'un par rapport à l'autre, les rôles de contenant et de contenu. Que le système relatif au vent et au brouillard est *dans* le macro-système formé par le mythe du dénicheur et celui de la Dame Plongeon, je l'ai amplement montré dans les pages qui précèdent en ce qui concerne le premier des deux mythes. En ce qui concerne le mythe de la Dame Plongeon, je rappellerai seulement que dans la plupart des versions (indexées M_{540}, M_{546}, M_{550}, M_{551}, M_{553} ; *L'Homme nu*, *cf.* p. 98) le héros, objet des désirs incestueux de sa sœur, se nomme Lynx ; et que si plusieurs versions du mythe prétendent expliquer pourquoi on ne pourra désormais ressusciter les morts (M_{554}, M_{555} ; *ibid.*, p. 115, 119-121), il a fallu faire une place, dans le présent livre, à un mythe thompson sur un inceste entre frère et sœur d'où résulta l'impossibilité de ressusciter les morts (*supra*, p. 1405-1406). Or le responsable de cet état de choses se nomme Plongeon, ce qui rend la connexion manifeste.

Mais, inversement, le macro-système que forment les grands mythes d'origine du feu et de l'eau (ceux étudiés dans *Le Cru et le Cuit*) se reflète à l'intérieur des mythes du vent et du brouillard sous la forme, pourrait-on dire, d'un modèle réduit. On se souvient que le fils ou gendre de Coyote a le

don de faire jaillir à coups de pied un feu non pas culinaire, mais destiné à réchauffer ses compagnons transis (*supra*, p. 1285, 1288 ; *cf. L'Homme nu*, p. 322) ; et que le fils de la Racine (dont la place, nous l'avons vu, est plutôt du côté de Lynx) possède le don symétrique de faire jaillir du sol une eau désaltérante (*supra*, p. 1362-1363) : soit deux fonctions relativement modestes dévolues à des éléments appelés à remplir ailleurs un plus grand rôle. La raison de ce jeu de miroirs alternativement grossissants et rapetissants, qui se renvoient les mêmes images, est en fin de compte qu'à l'échelle réduite de la météorologie, le vent et le brouillard entretiennent des rapports homologues à ceux qui règnent entre le feu et l'eau à l'échelle cosmique. Comme le feu soit céleste, soit domestique, le brouillard unit le ciel et la terre, ou bien il les sépare en s'interposant entre eux. Et si l'eau céleste éteint le feu, rendant la cuisine impossible, tandis que l'eau terrestre lui est propice (à cause des poissons qu'elle fournit), le vent déchaîné détruit toute vie sur terre (comme la conflagration générale allumée par la Dame Plongeon) ; mais, discipliné, il attise le foyer domestique. Depuis, disent les Thompson, que Coyote a volé le feu à ses premiers possesseurs, « il y a eu de la fumée et du feu dans le monde, les deux sont devenus inséparables. La fumée est toujours signe de feu, et le vent fait bien prendre le feu[G] ».

CHAPITRE XVIII

EN RELISANT MONTAIGNE

Il ne semble pas que, pendant les décennies qui suivirent, la découverte du Nouveau Monde ait beaucoup agité la conscience européenne. Comme d'autres historiens des idées, Lucien Febvre souligne l'indifférence de « ces cosmographes qui, quarante ans après la publication en français des voyages de Vespuce, continuaient dans leurs livres, consacrés à la description du globe, à passer sous silence, simplement, les deux Amériques — le continent nouveau dont nous croirions volontiers que la révélation détermina, dans toute l'Europe, une sorte de révolution intellectuelle et philosophique sans précédent »[1]. Et plus loin : « Il n'y avait

rien — et même pas au temps de Rabelais, cet argument qu'on s'attendait à voir exploité par les contemporains de Colomb, de Cortez, de Cabral et de Magellan — que le christianisme ne s'étendait point à l'écoumène, mais laissait en dehors de ses prises et de ses bienfaits, et du salut surtout [...] une masse d'hommes et de peuples brusquement révélée à l'Ancien Monde par les navigateurs [...] pendant plusieurs décennies, la découverte d'un nouveau Monde, d'une quatrième "Partie du Monde" ne provoqua qu'un médiocre étonnement. C'est un fait. Et qui en dit long sur un état d'esprit[A]. »

Mais Montaigne ? Outre que né en 1533, il commence *Les Essais* quand le siècle va entrer dans son dernier quart, donc avec un certain recul, son attitude devant les choses et les hommes du Nouveau Monde apparaît plus complexe que quelques pages célèbres ne le donneraient à penser[2]. Certes le Nouveau Monde est partout présent dans son œuvre, et il l'aborde de front dans au moins trois chapitres : *Des cannibales* (I, XXXI) ; *Des coches* (III, VI) ; plus un passage capital de l'*Apologie de Raimond Sebond* (II, XII). À quoi on peut ajouter, bien que les références à l'Amérique soient moins directes, *De la coustume*, etc. (I, XXIII)*. Or, dans chacun de ces chapitres, Montaigne ne dit pas la même chose, ou plutôt ses réflexions ne se situent pas sur le même plan.

Le chapitre *Des coches*, dernier en date (le livre III n'apparaît que dans l'édition de 1588), borne sa vision des Amériques à ce que nous appellerions aujourd'hui les hautes cultures : Mexique et Pérou. Et c'est en historien que Montaigne se penche sur les épisodes les plus tragiques de la conquête ; il les condamne en relevant tout ce qui rapprochait ces hautes cultures américaines de la nôtre, et qui eût justifié que s'instaurât entre les indigènes et les envahisseurs une collaboration fructueuse au lieu des massacres, pillages et destructions auxquels ceux-ci se livrèrent : « Quelle réparation eust ce esté, et quel amendement à toute cette machine que les premiers exemples et déportements nostres qui se sont présentez par delà eussent appelé ces peuples à

* Il faudrait ajouter l'importante page, généralement négligée, sur laquelle s'achève le chapitre XXX du livre I des *Essais*. Consacré à l'éloge de la modération et à la critique de la démesure, ce chapitre détaille, à titre d'exemples, les supplices et sacrifices humains en honneur chez les Aztèques. (Note de 2005-2006.)

l'admiration et imitation de la vertu, et eussent dressé, entre eulx et nous, une fraternelle société et intelligence[B] ! »

Eu égard aux basses cultures, qui font le sujet de *Des cannibales*, la conscience occidentale n'a pas les mêmes reproches à s'adresser. D'abord — et comme on aimerait que le cours de l'histoire eût confirmé cette prévision ! — parce que des peuples très primitifs sont mieux à l'abri des entreprises des conquérants qui n'y trouveraient pas « les marchandises qu'ils cherchaient [...] quelque aultre commodité qu'il y eust : tesmoings mes Cannibales » (*ibid.*). Sans doute ceux-ci sont aussi condamnés, mais non par suite de destructions et de massacres comme ceux qui réduisirent à néant « l'espovantable magnificence des villes de Mexico et de Cusco » ; ils vivront leur déclin de façon graduelle et toute passive, dans l'ignorance de « combien coustera un jour à leur repos et à leur bonheur la cognoissance des corruptions de deçà, et que de ce commerce naistra leur ruine ». Car si le Mexique et le Pérou possédaient pour le moins la civilisation en germe, aux Indiens du Brésil « les loix naturelles [...] commandent encore, fort peu abbastardies par les nôtres » ; restées même « en telle pureté » que Montaigne se prend à regretter que le contact ne se fût pas établi beaucoup plus tôt, du temps des Grecs*, plus proches peut-être que nous de ces lois naturelles, bien que même les Anciens eussent été déjà incapables d'« imaginer une naifveté si pure et si simple comme nous la voyons par expérience ; ny n'ont pu croire que notre société se peust maintenir avecques si peu d'artifice et de soudeure humaine[D] ». Et c'est bien parce qu'une culture demeurée proche de la loi naturelle et la nôtre, qui doit tout à l'artifice, sont incommensurables, que Montaigne offre au lecteur un précis très documenté d'ethnographie tupinamba en s'interdisant de juger des mœurs et des croyances pourtant propres à choquer des âmes chrétiennes ; sinon pour faire remarquer que des usages révoltants de prime abord ne le sont guère plus — et peut-être moins — que certains, qu'il se plaît à citer, des nôtres...

Dans l'argumentation de Montaigne, l'appel à la raison

* De même, dans le chapitre *Des coches*, Montaigne regrettera que la conquête du Nouveau Monde ne se fût pas produite du temps des Grecs et des Romains : les armements respectifs eussent été comparables ; de sorte qu'au lieu de « méchaniques victoires » d'où devait résulter l'écrasement et l'extermination des plus faibles, ceux-ci seraient tombés « soubs des mains qui eussent doulcement poly et desfriché de qu'il y avait de sauvage [...][C] ».

revient comme un refrain. Il faut « rapporter les choses à la vérité et à la raison » (*De la coustume*) ; « juger par la voie de raison » (*Des cannibales*). On peut certes qualifier tel ou tel peuple de « barbare au regard de la raison » (*ibid.*) pourvu qu'on n'oublie pas qu'en définitive « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (*ibid.*) ; et inversement : car, écrit Montaigne, « j'estime qu'il ne tumbe pas en l'imagination humaine aulcune fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage publique, et par conséquent que notre raison n'estaye et ne fonde » (*De la coustume**).

Le recours à la raison est une arme à double détente, la philosophie sociale l'apprendra plus tard à son détriment. Encore aujourd'hui, une ambiguïté déjà présente dans *Les Essais* embarrasse et parfois même paralyse la réflexion. Toute société apparaît sauvage ou barbare quand on juge ses coutumes au critère de la raison ; mais jugée au même critère, nulle société ne devrait apparaître sauvage ou barbare, puisque à toute coutume replacée dans son contexte un discours bien conduit pourra trouver un fondement. Une perspective ouvre sur la philosophie des lumières, c'est-à-dire sur l'utopie d'une société qui aurait enfin une assise rationnelle. L'autre perspective débouche sur le relativisme culturel et le rejet de tout critère absolu dont une culture pourrait s'autoriser pour en juger une autre. Montaigne navigue entre ces deux écueils en suivant les avis de la raison pratique sinon spéculative : puisque toutes les coutumes se valent, que ce soit en bien ou en mal, la sagesse conseille de se conformer à celles de la société où nous sommes nés et où nous continuons à vivre[3].

Cette morale imprègne aussi l'*Apologie de Raimond Sebond*, mais elle n'empêche pas que Montaigne y fasse des données ethnographiques un usage bien plus radical que dans les autres chapitres. Il ne cite pas à comparaître devant le tribunal de la raison des coutumes ou des croyances diverses, pour les légitimer toutes ou ne leur reconnaître qu'une valeur relative : il s'en sert pour instruire le procès de la raison elle-même.

* Phrase que je n'avais pas présente à l'esprit en écrivant le début du chapitre XX de *Tristes tropiques*, mais dont je ne me prévaudrai pas pour faire de Montaigne un précurseur du structuralisme... — Montaigne avait d'abord écrit *raison*. Il a plus tard rayé le mot et l'a remplacé par *discours*, c'est-à-dire une chaîne de raisons.

★

De loin le plus long chapitre des *Essais*, l'*Apologie* occupe près d'un tiers du livre III qui compte trente-sept chapitres. La discussion des données ethnographiques tient en quelques pages, mais elle survient à un moment d'importance stratégique : peu après l'avertissement solennel sur lequel s'ouvre le dernier tiers du chapitre. Pour venir à bout de ceux qui prétendent prouver la religion par des raisons spéculatives, Montaigne se résoudra à porter, explique-t-il à la destinataire inconnue de son ouvrage, ce « coup désespéré auquel il fault abandonner vos armes pour faire perdre à vostre adversaire les siennes[E] » : c'est-à-dire refuser à la raison tout pouvoir. Non pas à la façon de ses contemporains qui, plutôt que de réfléchir, s'en remettent aux autorités ; car déjà du temps que « la liberté donc et vivacité de ces esprits anciens produisoit en la philosophie et sciences humaines plusieurs sectes et pars d'opinions différentes », quel crédit pouvait-on faire à une réflexion qui, même alors, s'avouait incapable d'atteindre les causes premières et les principes, et bornait toute son ambition à dire le vraisemblable ? Même la philosophie des Anciens, bien supérieure à la nôtre, ne nous offre pas une position de repli. La notion du vraisemblable enveloppe celle du vrai, l'un ne va pas sans l'autre : « Ou nous pouvons juger tout à faict, ou tout à faict nous ne le pouvons pas. » Comment pourrions-nous même nous appuyer sur nos facultés naturelles quand notre perception des choses varie chez chaque sujet en fonction de ses états, et varie d'un sujet à l'autre ? Il n'est pas de perception, pas de doctrine, pas de vérité qu'une autre perception, une autre doctrine, une autre vérité ne démentira un jour. On le constate en physique, en médecine, en astronomie, et même en géométrie « qui pense avoir gaigné le plus haut point de certitude parmy les sciences ». Ptolémée croyait avoir déterminé les limites de notre monde : « C'eust été pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la cosmographie. » Et pourtant, « voilà de nostre siècle une grandeur infinie de terre ferme, non pas une isle ou une contrée particulière, mais une partie esgale à peu près en grandeur à celle que nous cognoissions, qui vient d'estre descouverte ».

Pour opposer à la raison une fin de non-recevoir,

Montaigne appelle successivement à la rescousse la philosophie, la psychologie, les sciences. Mais quand il en vient à la dernière révolution scientifique : la découverte du Nouveau Monde, qui dément elle aussi des certitudes antérieures, il change d'échelle en même temps qu'il retourne cet objet de pensée. Ce qui va compter pour lui n'eſt plus tant le fait de la découverte vu du dehors, que, grossis et vus du dedans, les enseignements particuliers qu'il y trouve. Or que nous révèlent-ils sinon « les similitudes et convenances de ce nouveau monde des Indes occidentales avecques le noſtre présent et passé, en si eſtranges exemples [...]. Je me suis souvent émerveillé, poursuit Montaigne, de voir, en une tresgrande diſtance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires, monſtrueuses, et des mœurs et créances sauvages, et qui par aulcun biais ne semblent tenir à noſtre naturel discours. C'eſt un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain[F] ».

Suit, sur plusieurs pages, une liſte qualifiée par Montaigne lui-même d'hétéroclite, ramassis de coutumes et de croyances communes à l'Ancien et au Nouveau Monde, ou qui s'opposent de l'un à l'autre ; et où l'on serait tenté de reconnaître un premier inventaire de ce que les anthropologues appellent les « universaux de la culture », si ce n'eſt que Montaigne s'attache autant à souligner les différences que les ressemblances, mettant sur le même plan l'identité et la contradiction, comme s'il était également significatif que les coutumes et croyances des peuples exotiques fussent toutes pareilles aux nôtres, ou qu'elles en prissent le contre-pied. L'une et l'autre éventualité démontrent en effet que, toujours et partout, ces coutumes et ces croyances sont arbitraires. Quand elles se ressemblent, l'ignorance où les deux mondes étaient reſtés l'un de l'autre exclut l'hypothèse de l'emprunt qui serait une explication rationnelle ; et quand elles diffèrent et même se contredisent, elles fournissent la preuve que leur manque un fondement naturel.

Nous voilà loin des *Cannibales* et de la conception d'une société dont la « soudure » devrait très peu aux hommes et presque tout aux lois naturelles*. Car dans l'*Apologie*, Montaigne pousse le relativisme culturel jusqu'à sa pointe extrême

* « Ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premières loix de nature » (*Au lecteur*). Mais déjà, dans II, VIII, p. 386 : « S'il y a quelque loy vrayment naturelle [...] (ce qui n'eſt pas sans controverse). »

en niant que puissent exister certaines lois « fermes, perpétuelles et immuables [...] empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence » ; au nombre de trois selon les uns, de quatre selon d'autres, « qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi doubteuse que le reste », car « de ces trois ou quatre lois choisies il n'en y a une seule qui ne soit contredicte et desadvouée, non par une nation, mais par plusieurs[G] ». Et puisque les sens aussi sont trompeurs, force est de reconnaître que, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la culture, « nous n'avons aulcune communication à l'estre[H] ». Cette formule, la plus forte peut-être qu'on puisse lire dans toute la philosophie, vient en tête d'un long passage recopié de Plutarque d'après la traduction d'Amyot ; et il est remarquable que, par ces quelques mots seulement, Montaigne s'écarte de son modèle[4]. Amyot avait écrit : « Nous n'avons aucune participation du vrai estre » (car l'être appartient à la seule divinité), pour traduire *Hèmîn mèn gàr óntōs toû eînai méteStin oudén.* En modifiant l'énoncé, Montaigne semble déplacer le problème qui, dans cette nouvelle formulation, relèverait moins de l'ontologie que de la théorie de la connaissance. Plus exactement, cette infirmité proclamée de la nature humaine au regard de l'être intervient comme un argument supplémentaire, et probablement pas indispensable, à l'appui de la thèse que nous sommes impuissants à rien connaître — sauf, concède Montaigne, au travers de la divinité : « Les choses qui nous viennent du ciel ont seules droict et auctorité de persuasion ; seules, marque de vérité[I]. » Mais s'agit-il encore là d'un acte de connaissance à proprement parler ?

Le seul ancrage où l'on puisse s'abriter d'un scepticisme que l'*Apologie* pousse jusqu'au nihilisme philosophique, c'est celui procuré par la foi chrétienne et la grâce divine. Encore Montaigne amène-t-il cette conclusion de façon paradoxale : passant pendant deux pages la parole à Plutarque, balayant Sénèque au passage, et se bornant lui-même à récapituler en six lignes les amples considérations du début de l'*Apologie* ; de sorte qu'on peut douter si cette adhésion, réitérée comme du bout des lèvres, n'a pas perdu beaucoup de sa ferveur au terme d'une critique ravageuse qui, renvoyant dos à dos par anticipation l'universalisme des lumières et les prétentions transcendantales de la phénoménologie, réduit tout mode de connaissance rationnelle à néant.

On s'est beaucoup interrogé sur Montaigne croyant. Fut-

il un catholique sincère ou afficha-t-il des sentiments religieux par prudence, peut-être aussi pour le service de la société ? Poser la question en ces termes trop simples serait faire bon marché d'une pensée dont la philosophie occidentale méconnaît souvent l'intention radicale (elle eût été mieux comprise par l'Extrême-Orient). Des successeurs de Montaigne comme Descartes et Pascal, en tout cas, furent assez alarmés par l'audace de cette pensée pour s'assigner, comme tâche principale peut-être, la recherche de voies permettant de la contourner.

Que Montaigne soit un sceptique intégral, voilà qui semble incontestable quand on a suivi dans tous ses méandres la formidable entreprise de récusation du savoir menée — avec une rigueur et une minutie dont témoignent les corrections apportées aux éditions successives — par *Les Essais* et, surtout, par les quelque deux cents pages de l'*Apologie* où l'ouvrage entier se reflète comme dans un microcosme. « Nous n'avons aucune communication à l'être » : tout se résume dans ces paroles décisives qu'on ne se lasse pas de citer. Et convaincus de ce manque, nous ne savons même plus si ce savoir qui se nie lui-même en est un*.

Mais, d'un autre côté, s'il fallait régler sur ce scepticisme radical toutes nos pensées et tous nos actes, il deviendrait impossible de vivre. Un scepticisme conséquent ne pourrait mener qu'au suicide ou au plus farouche ascétisme, s'il ne se heurtait à une constatation empirique : sans avoir besoin de les justifier d'autre façon, l'homme trouve des satisfactions sensibles à vivre comme si la vie avait un sens, bien que la sincérité intellectuelle assure qu'il n'en est rien**.

* À ce constat désabusé se ramène selon moi le prétendu abandon du pyrrhonisme en fin du chapitre *Des boyteux* (III, XI, p. 1035).

** Dans ses profondes méditations sur Montaigne et dans l'ensemble de son œuvre, M. Marcel Conche mène une lutte sans concession contre toutes les idoles métaphysiques. On admire la grandeur et la salubrité de son entreprise, non sans remarquer qu'il ne la pousse pas au point où il lui faudrait dénier à la morale un fondement philosophique : comme si cela au moins devait être sauvé. Pour M. Conche, les droits de la conscience morale resteraient intacts chez Montaigne ; ils s'exerceraient dans et par l'usage de la raison[5]. — J'ai moi-même cité des textes qui pourraient aller dans ce sens (*supra*, p. 1446-1447), mais pour souligner combien, dans l'*Apologie*, Montaigne se montre plus radical et refuse à la raison tout pouvoir, y compris celui-là. Aussi M. Conche croit devoir restreindre la portée de l'*Apologie* où, écrit-il, « Montaigne, visant à abattre un adversaire et faisant flèche de tout bois, avance bien des arguments qu'il ne prend pas nécessairement à son compte » (*Montaigne et la philosophie*, p. 112). — Il me semble plutôt que Montaigne recourt à un

Toutes les philosophies reconnaissent l'existence de contradictions, mais elles croient pouvoir les surmonter pour atteindre des certitudes, qu'elles ne taillent d'ailleurs pas sur le même patron. La philosophie de Montaigne pose que toute certitude a la forme *a priori* d'une contradiction, et qu'il n'y a rien à chercher par-dessous. La connaissance, l'action sont à jamais placées dans une situation fausse : prises entre deux systèmes de référence mutuellement exclusifs et qui s'imposent à elles, bien que la confiance même temporaire faite à l'un détruise la validité de l'autre. Il nous faut pourtant les apprivoiser pour qu'ils cohabitent en chacun de nous sans trop de drames. La vie est courte : c'est l'affaire d'un peu de patience. Le sage trouve son hygiène intellectuelle et morale dans la gestion lucide de cette schizophrénie.

Le scepticisme réduit la profession de foi religieuse à une convenance. En retour, le respect de cette convenance (parmi d'autres), eu égard à tous les actes de la vie pratique, permet de faire aux yeux du monde comme si la profession de scepticisme n'était qu'affaire de tempérament*. Les deux se neutralisent : de les savoir inévitables bien que mutuellement incompatibles préserve de se laisser asservir par aucune, ce qui n'est pas trop difficile ; mais, ce qui l'est davantage, oblige jour après jour à se régler sur les deux.

Subversif en profondeur, ce relativisme qui se manifeste par un repli prend superficiellement couleur de conservatisme. L'équivoque continue d'empoisonner nos débats ; et il est de fait que Montaigne ne propose au lecteur d'autre

artifice rhétorique. Alléguant pour excuse une outrance à quoi il se prétend contraint par les besoins de la polémique, il livrera, sous ce couvert, l'essence même de sa pensée. Cette ruse cadrerait bien avec celle qu'il emploie en intitulant *Apologie* ce qui est en fait une démolition. — Par-delà la morale de convenance, il y a certes chez Montaigne une morale pour l'usage intime : de même qu'il est sage de vivre en accord avec la société où l'on est né, il est sage aussi de vivre en accord avec soi. Mais sans chercher à cette conduite d'autre fondement qu'une satisfaction sensible comme celles dont j'ai parlé ci-dessus. Même les plaisirs corporels ne sont-ils pas « doubles [...] intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels » ? (*De l'expérience*, III, XIII, p. 1107). « Esjouyssance naturelle » donc, ressentie sans que la raison intervienne, du seul fait de se conduire, dit encore Montaigne, « par le consentement de toutes mes parties, sans division, sans séditions intestines » (*Du repentir*, III, II, p. 807, 812).

* « Je ne serois pas si hardy à parler s'il m'appartenoit d'en estre creu ; et fut ce que je respondis à un grand, qui se plaingnoit de l'aspreté et contention de mes enhortemens [...] Certes, j'ay non seulement des complexions en grand nombre, mais aussi des opinions assez, desquelles je desgouterois volontiers mon fils, si j'en avois » (*Des boyteux*, III, XI, p. 1033).

refuge que la religion — plus précisément, la religion catholique — contre les dangers d'une critique dont une réflexion sur les mœurs des Indiens d'Amérique marque un moment décisif : « Ainsi me suis-je, par la grâce de Dieu, conservé pur et entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes créances de nostre religion » ; et aussi : « C'est pourquoy le chrestien, plus humble et plus sage, et mieux recognoissant que c'est que de luy, se rapporte à son Créateur de choisir et ordonner ce qu'il luy faut. » Enfin — ce sont les derniers mots de l'*Apologie* : « L'homme [...] s'eslevera si Dieu lui adeste la main ; il s'eslevera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soubslever par la grâce divine, mais non autrement[J]. »

Prise au pied de la lettre, la réponse de Montaigne ne s'écarte donc pas de celles qu'au XVIe et au XVIIe siècle, du P. Joseph de Acosta au P. Gabriel Sagard, les contemporains des explorateurs et les missionnaires ont faites aux interrogations posées par la découverte de l'Amérique[6] : avant tout elle nous porte à « une recognoissance envers ce Dieu de tout le monde qui [nous] a fait naistre dans un pays Chrestien, et de parens Catholiques[K] ». Sur le plan pratique et dans l'ordre spéculatif, seule « nostre ancienne créance », comme dit Montaigne, peut contrebalancer les effets de la répulsion éprouvée au contact de coutumes étrangères, et du doute philosophique dont elles risqueraient de semer et faire croître le germe.

N'oublions pas cependant qu'aux hommes du XVIe siècle, la découverte de l'Amérique confirmait plus qu'elle ne révélait la diversité des mœurs. Cette découverte s'offrait noyée dans d'autres à leurs yeux plus importantes : celles des mœurs égyptiennes, grecques et romaines que l'étude des grands auteurs de l'Antiquité leur faisait connaître. Trop de nouveautés à la fois tournaient la tête des érudits et des penseurs. Ce qu'ils attendaient des cultures exotiques, c'était surtout d'avérer par le témoignage des contemporains ce dont les lettres anciennes avaient commencé à les instruire : non seulement la réalité du diable et de ses œuvres*, mais

* Conviction tenace. En plein XIXe siècle, le P. de Smet s'exclame, au spectacle des sacrifices humains des Pawnee et des vengeances raffinées des Sioux : « À la vue de tant d'horreurs, qui pourrait ne pas reconnaître l'influence invisible de l'ennemi du genre humain ? » Un ethnologue spécialiste des Salish de la côte, en Colombie britannique, rapportait en 1902 que

aussi celle de races étranges, dites pliniennes parce que Pline en dressa la liste ; et de rencontres singulières en quoi, fût-ce seulement par analogie, ils n'hésitaient pas à reconnaître l'Éden de la Bible, l'Âge d'or des anciens, le jardin des Hespérides, l'Atlantide, la Fontaine de Jouvence et les îles Fortunées[7]...

Ces antiques traditions, les peuples récemment découverts ne faisaient que les corroborer. L'existence des Indiens allait de soi puisque, grâce à eux, les choses rentraient dans l'ordre : leur connaissance n'apportait rien qui ne fût bien connu. Il fallut attendre la publication des premiers ouvrages dus à des voyageurs qui vécurent sur place pour que l'on commençât à se poser des questions. Mais pendant longtemps et conformément d'ailleurs à l'étymologie, on ne perçut qu'une légère différence de degré entre les sauvages (*silvaticus*, « de la forêt ») et les païens (*paganus*, « paysan »).

De fait, Las Casas se plaît à cataloguer tous les points de comparaison entre les mœurs des Indiens et celles des sociétés antiques[8]. À ceux qu'étonneraient les coutumes et les rites des Indiens, Acosta conseille de se reporter à des auteurs tels que Eusèbe de Césarée, Clément d'Alexandrie, Théodoret de Cyrène, Pline, Denys d'Halicarnasse, Plutarque, pour en trouver de semblables et même de pires[M]. Les mœurs des habitants du Nouveau Monde n'offraient rien dont on dût particulièrement s'émouvoir. Tout cela était sinon du déjà-vu, au moins du déjà-su. Ce repli sur soi, cette frilosité, cette cécité volontaire furent la première réplique d'une humanité qui se croyait pleine et entière, mise du jour au lendemain devant cette évidence : du genre humain, elle ne formait qu'une moitié.

l'évêque du lieu était persuadé que les chamans tenaient leurs pouvoirs du diable : « La longue expérience que l'évêque avait des chamans indigènes et ses observations sur leurs pouvoirs, dont il ne mettait pas en doute l'origine surnaturelle, l'avaient convaincu que, comme la sorcière d'Endor, ils étaient assistés par des esprits familiers. » — Pour être juste, il convient d'ajouter qu'avec toutefois plus de mesure les Indiens rendaient la pareille aux prêtres catholiques. Les Shuswap disaient que « bien qu'ils possédassent de grands pouvoirs magiques et fissent parfois du bien, chez eux la malfaisance l'emportait. C'étaient les descendants de Coyote et, malgré toute leur puissance, ils commettaient comme lui toutes sortes d'actes absurdes et mentaient abondamment. Ils n'étaient rien d'autre que Coyote revenu sur terre avec un aspect différent[I] ». Deux cultures confrontées ne contestaient pas les pouvoirs que chacune s'attribuait : sans mettre en doute leur caractère surnaturel, chacun se faisait des pouvoirs de l'autre une image qui lui permettait de les intégrer à son propre système.

★

À la fin du précédent chapitre je posais un problème : pour une large part la mythologie des Indiens de l'Oregon et de la Colombie britannique est faite d'emprunts au folklore franco-canadien. Pourtant cette mythologie se montre solidement organisée, comme si, dans son état initial, elle avait présenté des vides, des lacunes : en attente, si l'on peut dire, d'apports extérieurs qui viendraient les combler, et grâce auxquels seulement se parachèverait sa structure.

Sous une forme confuse et à l'état rudimentaire, ne peut-on voir là un effet de la réaction — bien différente de celle des Européens telle que je viens de la décrire — qu'eurent les Indiens des deux Amériques, en présence des émissaires d'un autre monde ? Au chapitre v, je soulignais déjà l'aisance avec laquelle des tribus éloignées, sans relations entre elles, intégrèrent les Blancs dans leur mythologie, et cela presque dans les mêmes termes. Phénomène incompréhensible, disais-je, sauf à admettre que la place des Blancs était marquée en creux dans des systèmes de pensée fondés sur un principe dichotomique qui, étape après étape, oblige à dédoubler les termes ; de sorte que la création des Indiens par le démiurge rendait du même coup nécessaire qu'il eût créé aussi des non-Indiens.

En somme, le phénomène modeste sur lequel nous nous penchons — que la mythologie d'une région parmi d'autres de l'Amérique ne prît son caractère de totalité structurée qu'au moyen d'emprunts à un folklore étranger — apparaît comme l'écho, ou le reflet, d'une disposition d'esprit commune à tous les peuples du Nouveau Monde, et qui fut observée avec toutes ses conséquences, du temps de la conquête, au Mexique ou au Pérou.

Il est bien connu que l'effondrement des Aztèques et des Inca, incapables d'opposer aux conquérants une résistance efficace, s'explique en majeure partie par le fait qu'ils crurent reconnaître en ceux-ci les divinités disparues dont des traditions sacrées leur laissaient prévoir et même espérer le retour. Quand Quetzalcoatl, le dieu civilisateur des Toltèques (de qui les Aztèques, arrivés au XIIIe siècle dans la région de Mexico, acquirent leur culture) persécuté par une divinité rivale, dut quitter son peuple (*supra*, p. 1424), il annonça que viendraient un jour par mer, de là où surgit le soleil, des êtres

semblables à lui que les Indiens imaginaient sous l'aspect d'un homme grand, blanc de peau, portant une barbe longue et arrondie. Aussi, disent les chroniques, quand les Indiens virent les chrétiens, ils les prirent pour des dieux frères et fils de Quetzalcoatl. Les Maya connaissaient la même prophétie : « Recevez vos hôtes, lit-on dans un de leurs livres sacrés, qui ont de la barbe et viennent du pays de l'Orient[N]. »

De même au Pérou, le huitième Inca, qui vécut au tournant des XIV[e]-XV[e] siècles, reçut du dieu Viracocha (dont il prit le nom) la révélation que des hommes barbus et inconnus mettraient fin à son empire et à sa religion. Prédiction renouvelée par le onzième (dans la chronologie conventionnelle) et dernier Inca, Huayna Capac, et où l'on peut voir une des causes de la paralysie qui saisit vingt mille hommes d'armes devant cent soixante Espagnols. Au lendemain de sa vision, l'Inca Viracocha avait voulu élever une statue au dieu, le montrant tel qu'il lui était apparu : « Un grand homme avec une barbe longue d'un pied et une robe en forme de soutane qui traînait jusqu'à terre. Il menait en laisse au bout d'une chaîne un animal tout à fait étrange, d'une figure inconnue et qui avait les griffes d'un lion. » Garcilasso raconte que les sculpteurs indigènes « ne pouvaient attraper l'air de cette figure » qui représentait un genre d'être qu'ils n'avaient jamais vu. Pour leur part, les Espagnols n'éprouvèrent aucun embarras : ils reconnurent saint Barthélemi et conclurent que ce saint avait dû prêcher l'Évangile au Pérou* ; ce qui ne les gêna pas, imaginant que des trésors étaient cachés dessous, pour démolir le temple qui abritait la statue[O].

Ces prophéties ne sont connues que par des textes postérieurs à la découverte. Il se peut donc que les chroniqueurs ou leurs informateurs aient arrangé les choses pour donner plus de cohérence aux événements inouïs dont ils avaient été directement ou indirectement témoins. Il paraît pourtant difficile de mettre en doute l'accueil que les Aztèques réservèrent à Cortez et à ses compagnons, tel qu'on le raconta à Sahagun une trentaine d'années après que les faits se déroulèrent. Convaincu que le dieu Quetzalcoatl était de retour, Moctezuma envoya des ambassadeurs chargés de tous les *regalia* des divinités : masques incrustés de turquoises, pen-

* Comme ils reconnurent saint Thomas dans le Quetzalcoatl des Aztèques et le Sumé des Tupinamba (*supra*, p. 1307).

dants d'oreilles, armure de parade ornée de plumes précieuses, colliers d'or et de jade, coiffures somptueuses, etc. Ils couvrirent Cortez de ces vêtements sacrés et lui prodiguèrent des marques de vénération[p].

À ceux qui s'étonneraient qu'on aille chercher dans des conceptions mieux illustrées par les hautes civilisations du Mexique et du Pérou la raison dernière d'un syncrétisme que quelques mythes du nord-ouest de l'Amérique septentrionale ont d'abord signalé à notre attention, je rappellerai que toutes les représentations mythiques auxquelles nous avons eu affaire, y compris celles-ci, appartiennent à la roche mère de la mythologie américaine. Même quand nous portons notre regard au loin, nous gardons les pieds solidement plantés sur ce socle. Déjà au chapitre IV, nous devions reconnaître que la structure des mythes salish ne devenait transparente qu'à la lumière de ceux recueillis au Brésil chez les anciens Tupinamba. On peut leur joindre les Aztèques pour ce qui concerne la notion de gémellité, clé, on l'a vu, de tout le système. Car si les peuples du nord-ouest de l'Amérique septentrionale assimilaient les jumeaux à des animaux : ours ou saumons, en aztèque le mot *coatl* a le double sens de « serpent » et de « jumeau ». Le nom du dieu Quetzalcoatl peut donc s'interpréter à la fois comme « Serpent à plumes » ou « Jumeau magnifique » — cette dernière acception provenant peut-être du fait que, dans le registre astronomique, Quetzalcoatl figurait la planète Vénus, jumelle sous ses deux aspects d'étoile du soir et d'étoile du matin.

Entre ces deux acceptions, on pourrait aussi concevoir une relation dialectique. Chacune réunit deux termes : serpent et oiseau pour l'une, jumeaux pour l'autre. Or ces termes évoquent une opposition maximale (entre ciel et monde chthonien) dans un cas, minimale (entre jumeaux) dans l'autre cas. Dans ses deux sens, le nom Quetzalcoatl connoterait ainsi la limite supérieure et la limite inférieure de la catégorie d'opposition. Comme la paire de noms Ntsaâz-Snánaz (*supra*, p. 1439), mais à lui tout seul, Quetzalcoatl serait un « nom jumeau ». C'est d'ailleurs le cas pour beaucoup de divinités de l'Amérique centrale et du Mexique : les dieux maya portent souvent des noms géminés. Les noms des dieux aztèques offrent des cas de redoublement interne : Deux-Roseau, Deux-Seigneur, Deux-Femme, etc. Si, comme il semble, une relation d'identité, tout au moins de filiation — ou peut-être de gémellité — existait entre Quetzalcoatl et

un autre dieu, Xolotl, on ne saurait manquer d'être frappé de ce que ce dernier apparût sous des avatars tels qu'un épi de maïs double ou un plant de maguey dédoublé, et qu'il fût préposé à la naissance des jumeaux. Enfin, la mythologie des Mixtèques, peuple voisin des Aztèques, corrobore ces interprétations en donnant un rôle important à deux frères divins capables de se transformer l'un en aigle, l'autre en serpent, soit deux types d'êtres que le nom Quetzalcoatl rassemble en un[Q]. Le dieu figurerait à lui seul un jumeau entrant, si l'on peut dire, en divergence, comme font les jumeaux de tous les mythes amérindiens que leurs origines respectives, leurs natures différentes, écartent l'un de l'autre progressivement.

Le nord-ouest de l'Amérique du Nord et le Mexique ont aussi en commun le mythe de création du soleil et de la lune, selon lequel les dieux ou les ancêtres mirent à l'épreuve deux d'entre eux : les fils jumeaux de Lynx dans la version des Kutenai, les deux fils de Coyote dans celle des Okanagon, Coyote et Lynx ailleurs, etc. Le personnage qui échoua à tenir le rôle de Soleil reçut celui de Lune, ou bien ce fut l'inverse… On reconnaît là un célèbre mythe mexicain dont Sahagun relate deux versions (il y en a d'autres). Dans des temps très anciens où les deux astres n'existaient pas encore, les dieux se concertèrent pour choisir celui d'entre eux qui éclairerait la terre après s'être immolé sur un bûcher. Un dieu s'offrit, mais il fallait un deuxième volontaire et personne ne se portait candidat. On désigna le plus petit et le plus humble, dont le corps était couvert d'ulcères. Au moment de se jeter dans les flammes le premier dieu recula ; l'autre n'hésita pas, incitant son compagnon à le suivre. Les dieux ne savaient où se lèveraient les astres et ils guettaient dans toutes les directions. Le soleil apparut enfin à l'est, puis la lune. Pour rendre leurs lumières inégales on lança un lapin au visage du dieu qui s'était sacrifié en dernier. Il eût été le soleil s'il avait montré plus de courage[R]. Selon d'autres traditions il n'existait à l'origine qu'un demi-soleil qui éclairait mal. Quetzalcoatl jeta au feu son fils qui devint le soleil ; Tlako, un autre dieu, jeta aussi le sien, et il devint la lune.

CHAPITRE XIX

L'IDÉOLOGIE BIPARTITE DES AMÉRINDIENS[1]

La mythologie des deux Amériques n'est certainement pas la seule où la gémellité tient une grande place. On peut en dire autant des mythes du monde entier. L'Inde védique met en scène des générations successives de jumeaux ; la religion de Zoroastre repose sur la paire antithétique formée par Ohrmazd et Ahriman ; et il est à peine besoin d'évoquer la riche mythologie de la gémellité mise au jour par Griaule et Dieterlen chez les Dogon du Mali, bien en accord avec les croyances relatives aux jumeaux qu'on observe dans toute l'Afrique[2].

Encore faut-il distinguer deux formules. Parfois de sexes opposés, les jumeaux sont voués à l'inceste que préfigurait déjà leur promiscuité dans le sein maternel. Ce couple procrée en général des enfants, garçons et filles : de leur union, pareillement incestueuse, naîtra la première humanité. Bien qu'on le rencontre aussi en Amérique, j'ai laissé ce schème mythique de côté parce qu'il répond à une question spécifique : comment produire la dualité (celle des sexes et celle, subséquente, qu'implique l'alliance matrimoniale) à partir de l'unité, ou plus exactement à partir d'une image assez ambiguë de l'unité pour qu'on puisse concevoir que la diversité en émerge ? Le Rig Veda offre un premier exemple avec l'hymne (X, 10) où dialoguent Yama et Yamī, c'est-à-dire « Jumeau » et « Jumelle », lui disant les strophes paires, elle les strophes impaires ; tous deux nés d'une jumelle, épouse du Soleil qu'elle cherche vainement à fuir, ne pouvant supporter sa chaleur (comparer *supra*, p. 1394 n.). Des œuvres du Soleil lui naîtront pourtant des jumeaux, les Aśvin, eux-mêmes progéniteurs d'autres jumeaux. Le texte ne dit pas clairement que Yamī réussit à convaincre Yama de s'unir à elle ; mais, dans l'ancienne mythologie japonaise, la jumelle primordiale, elle aussi trop entreprenante (d'où un premier enfant manqué), compte dans sa descendance plusieurs paires de jumeaux*.

* Izanagi et Izanami s'unirent après avoir tourné, lui par la gauche, elle par

L'autre formule, qui fait les jumeaux de même sexe — masculin ou féminin —, répond à la question inverse de la précédente. La dualité peut-elle se résorber dans l'image approchée de l'unité par quoi on la représente, ou offre-t-elle un caractère irréversible, à tel point que l'écart minimal entre ses termes doive fatalement s'élargir ? Entre ces solutions extrêmes les mythes conçoivent toute une série d'intermédiaires. Irréductible, la dualité prendra la forme de l'antithèse : un jumeau bon, l'autre mauvais ; associés l'un à la vie, l'autre à la mort ; l'un au ciel, l'autre à la terre ou au monde chthonien. Viennent ensuite des systèmes où l'opposition entre les jumeaux perd son caractère absolu au profit d'une inégalité relative : avisé ou sot, adroit ou maladroit, fort ou faible, etc. Les mythes américains offrent un bon échantillonnage de ces solutions graduées : depuis la paire antithétique que forment le bon et le mauvais démiurge dans les mythes de la Californie du Sud[A] jusqu'aux jumeaux respectivement bienfaisant et maléfique des Iroquois, en passant par ceux qu'illustre un mythe des Cœur-d'Alêne. Ce mythe raconte qu'une femme surprit ses fils jumeaux pendant qu'ils discutaient en cachette. L'un disait : « Mieux vaut être vivant » et l'autre : « Mieux vaut être mort. » Apercevant leur mère ils se turent, et depuis lors, de temps en temps, des gens meurent. Il y en a toujours quelques-uns qui naissent, d'autres qui décèdent au même instant. Si, sans se montrer, la femme avait laissé ses enfants finir leur discussion, un des jumeaux l'aurait emporté sur l'autre et il n'y aurait pas eu de vie, ou pas de mort. Un autre mythe salish, mais de la côte, traite le thème des jumeaux dans une veine pittoresque : deux frères siamois étaient collés dos à dos de sorte que l'un devait aller à reculons quand l'autre marchait en avant ; armés d'arcs et de flèches, ils tiraient toujours dans des directions opposées[B].

En Amérique du Sud, des compagnons, jumeaux ou non, inégalement doués au physique ou au moral, courent les

la droite, autour du pilier céleste et s'être rencontrés de l'autre côté ; mais la femme commit la faute de parler la première au lieu de laisser l'initiative à son partenaire masculin. — Joli parallèle dans un mythe chilcotin : « Ils voyagèrent et arrivèrent au pied d'une haute montagne. Le frère dit à sa sœur qu'ils devaient se séparer et tourner autour de la montagne, lui par un côté, elle par l'autre ; et que s'ils se retrouvaient face à face ils se marieraient, sinon ils ne le pourraient pas » (Farrand *2*, p. 22).

mêmes aventures et coopèrent. Le plus intelligent ou le plus fort répare les bourdes ou les maladresses de l'autre ; il le ressuscite même, s'il meurt victime de son incapacité : ainsi Pud et Pudléré des Kraho, Kéri et Kamé des Bakairi, Méri et Ari des Bororo, Dyoi et Epi des Tukuna, Makunaima et Pia des Carib, etc.[C]. Mais en général les mythes américains s'arrêtent là, comme s'ils renonçaient à rendre les jumeaux homogènes à la manière de Castor et Pollux, célèbres pour leur amitié fraternelle et même, dit Plutarque, « l'union indivisible qui était entre eux[3] » ; « couple hautement égalitaire », souligne Marcel Detienne[D], bien qu'engendré par des pères différents, l'un humain, l'autre divin. Les Dioscures annulèrent cette disparité initiale en se partageant la mortalité de l'un et l'immortalité de l'autre. Au départ leur situation ressemblait donc à celle des « jumeaux » amérindiens, nés de parents, ou à tout le moins de pères, distincts (*supra*, p. 1311). En Amérique, toutefois, l'inégalité se maintient et gagne progressivement tous les domaines : la cosmologie et la sociologie indigènes lui doivent leur ressort interne.

En réponse au problème de la gémellité, l'Ancien Monde a favorisé les solutions extrêmes : ses jumeaux sont soit antithétiques, soit identiques. Le Nouveau Monde préfère des formes intermédiaires, que les anciens n'ont certes pas ignorées : dans les termes où Platon le raconte (*Protagoras*, 321) le mythe de Prométhée et d'Épiméthée pourrait être brésilien ! Il semble pourtant que, dans la mythologie de l'Ancien Monde, le « rendement », si l'on peut dire, de cette formule soit resté faible, tandis qu'elle constitue une sorte de cellule germinale dans la mythologie du Nouveau*.

Dumézil a longuement insisté sur l'égalité sinon même l'indistinction des jumeaux dans la tradition indo-européenne :

* Selon C. Voisenat (*L'Homme*, XXVIII, 1), la mythologie grecque assimilerait la gémellité à la souillure et à la démesure ; elle lui conférerait donc une acception négative. Mais il ressort de son article que ces connotations se dégagent surtout à partir d'une lecture de l'histoire « chaude » : actions en retour de la politique sur la mythologie, et non l'inverse. Le cas de Sparte semble significatif. Car il est clair que la pratique d'une royauté duelle y a donné rétroactivement naissance au mythe d'origine (« Lathria et Anaxandra [...] étaient jumelles, et par conséquent les fils d'Aristodemus [Proclès et Eurysthènes, tiges des deux dynasties de Sparte], jumeaux eux aussi, les épousèrent », Pausanias, III, I, 7 ; III, XVI, 6). Ce n'est certainement pas le mythe qui, à Sparte en particulier, se prolongerait dans une forme d'organisation politique dont on connaît de nombreux exemples en Grèce même (Michell, p. 101-104) et dans d'autres régions du monde.

les hymnes védiques traitent les Aśvin ou Nāsatya comme une entité ; le Mahābhārata fait de leurs fils jumeaux Nakula et Sahadeva des personnages modestes et qui jouent un rôle effacé. Les auteurs des hymnes, remarque Dumézil, s'intéressaient peu à la théologie différentielle ; tout se passe par la suite comme si une tendance constante avait poussé la pensée indo-européenne à gommer la différence entre les jumeaux, car divers indices suggèrent qu'elle était plus marquée à l'origine. Le cas de Romulus et de Remus attesterait la persistance de conceptions anciennes dont, sous une forme très affaiblie, témoigneraient aussi les talents différents prêtés à Castor et à Pollux (spécialistes l'un de l'équitation, l'autre de la lutte) et, dans un autre registre, les attributs — sagesse et beauté respectivement — des deux fils des Aśvin[E].

Traitant d'une conjoncture identique — un jumeau mortel reçoit sa sépulture ; l'autre, immortel, réside au ciel sous la forme d'un corps lumineux[F] —, le mythe grec rejette cette disparité et rend les deux conditions égales, tandis que le mythe américain s'en accommode et n'y trouve rien à changer. Dans toute l'Europe, les idées populaires relatives aux jumeaux brodent sur le thème de leur complète identité : physiquement indistinguables l'un de l'autre sauf recours à des artifices vestimentaires ou cosmétiques ; ayant mêmes goûts, mêmes pensées, même caractère ; épris de la même femme, ou si pareils que la femme de l'un le confond avec son frère ; malades en même temps, incapables de se survivre, etc. De ces croyances, *La Petite Fadette* offre une sorte d'épitomé[4].

Pour son compte, la pensée amérindienne récuse cette notion de jumeaux entre lesquels régnerait une parfaite identité. Pères des mêmes jumeaux (comme Zeus et Tyndare des Dioscures*), Lynx et Coyote furent à l'origine ou temporairement identiques selon un mythe déjà cité (*supra*, p. 1311). Il convient d'ajouter que des peuples aussi différents par la langue et la culture que les Kutenai, les Wichita, les Sia, racontent ce mythe dans les mêmes termes, nonobstant la distance qui sépare le Montana tant du Nouveau Mexique que de l'Oklahoma et du Texas[G] ; mais on rencontre dans l'intervalle bon nombre de versions apparentées. Lynx, qui

* Sans oublier que d'autres traditions les font fils de Zeus seul, ou bien d'un père ayant une double nature, à la fois divine et humaine.

avait des griefs contre Coyote, allongea la gueule, les oreilles, les pattes de son ennemi. Par représailles, Coyote renfonça la gueule, les oreilles et la queue de Lynx, raison pour laquelle ce canidé et ce félin se ressemblent si peu aujourd'hui*. Peut-être étaient-ils pareils jadis, ou le furent-ils pendant ce court moment où, subissant des transformations en sens inverse, leurs physiques respectifs coïncidèrent : dans les deux hypothèses l'identité constitue un état révocable ou provisoire ; elle ne peut pas durer.

La pensée amérindienne donne ainsi à la symétrie une valeur négative, maléfique même. J'ai discuté dans *L'Homme nu* la connotation sinistre des parhélies que les mythes mettent en rapport avec des histoires de jumeaux, souvent issus d'un personnage coupé en deux dans le sens vertical, et qui deviennent incestueux**. Quand on décapite un être surnaturel, disent les Haida, la tête et le corps se ressoudent ; mais si on le fend verticalement et qu'on place une meule entre les moitiés, l'être surnaturel se moud lui-même et se réduit en poudre. Ce procédé est le seul permettant de détruire un être surnaturel[1].

Il est enfin digne de remarque qu'en Amérique un des jumeaux tienne presque toujours l'emploi de décepteur : le principe du déséquilibre se situe à l'intérieur de la paire. Dans la Grèce ancienne, qui fait régner l'harmonie entre les Dioscures, le principe du déséquilibre ne peut se trouver qu'au-dehors. Le rôle de décepteur incombe à un troisième personnage, Eurymas ou Eurymnos, qualifié par Phérécyde de *diábolos* (que traduit assez bien décepteur), sur le compte

* Dans une veine un peu différente, les Kaska, petit peuple athapaskan du nord de la Colombie britannique, racontent que Lynx s'écrasa le nez contre un mur de glace (Teit *8*, p. 455). Habitants d'un vaste territoire autour du lac Supérieur, à mi-chemin entre Atlantique et Pacifique (très à l'est, donc, de la zone où ce livre s'est cantonné) les Ojibwa expliquent par une brûlure dont souffrit Lynx qu'il ait le visage laid, aplati et ridé ; et pourquoi ses testicules, qu'il rentra lui-même au-dedans de son corps, sont aujourd'hui peu visibles comme ceux du chat (W. Jones, vol. II, p. 125, 705 ; Radin, p. 37 ; Speck, p. 67, 68). Par ce physique introverti Lynx s'oppose à Coyote qui, lui, a un physique extraverti. — Pour en terminer avec la morphologie du Lynx, notons que, si l'Ancien Monde lui prête une vue perçante, en Amérique du Nord les Ojibwa l'affectent de strabisme depuis qu'il chercha à embrasser du regard un panorama trop étendu (W. Jones, vol. II, p. 131).

** Un mythe chinois suit la démarche inverse. Il parle de germains incestueux qui moururent et ressuscitèrent sous l'aspect d'un personnage unique doté de deux têtes, quatre mains et quatre pieds[H].

duquel on ne sait malheureusement pas grand-chose, si ce n'est que Pollux le tua d'un coup de poing parce qu'il cherchait à le brouiller avec son frère[J].

Par conséquent, même si les Indo-Européens se firent de la gémellité une conception archaïque, proche de celle des Amérindiens, ils l'ont progressivement écartée. À la différence des Indiens et comme eût dit Dumézil, ils n'en ont « pas tiré une explication du monde[K] ». Pour les Indo-Européens, l'idéal d'une gémellité parfaite pouvait se réaliser en dépit de conditions initiales contraires*. À la pensée des Amérindiens, une sorte de clinamen philosophique paraît indispensable pour qu'en n'importe quel secteur du cosmos ou de la société les choses ne restent pas dans leur état initial, et que, d'un dualisme instable à quelque niveau qu'on l'appréhende, résulte toujours un autre dualisme instable. Cette philosophie nous a accompagné tout au long des deux voies parallèles que nous avons suivies dans ce livre, et qui ont débouché sur le thème de l'impossible gémellité : celle des Indiens et des Blancs d'une part, celle du brouillard et du vent d'autre part ; convergence de deux itinéraires dont la preuve allait être fournie par les constructions formellement hétérogènes d'un mythe sur l'origine du brouillard, qui reflète comme un microcosme l'univers de la mythologie amérindienne, et de mythes sur le régime des vents condensant tout ce que les Indiens connaissaient du folklore européen (*supra*, p. 1438).



Sans doute l'importance que les peuples de cette région de l'Amérique accordent au brouillard et au vent s'explique par des raisons objectives. Dans la zone maritime creusée de détroits, de golfes et de fjords qui pénètrent au cœur des montagnes, dotée d'un climat doux et de pluies abondantes, le brouillard s'impose comme une donnée d'expérience. Cela reste vrai, bien qu'à un moindre degré, du plateau inté-

* Les Dioscures grecs eurent à la fois pour doublets et pour adversaires une paire de frères, leurs cousins patrilatéraux, nommés Idas et Lyncée... Qu'en Amérique, un personnage nommé Lynx nous ait conduit à des jumeaux, et qu'en Grèce les jumeaux ramènent à un personnage dont le nom dérive du mot lynx, voilà un de ces hasards dont la mythologie comparée offre d'autres exemples sans que, le plus souvent, on puisse en tirer rien d'autre qu'une satisfaction poétique.

rieur où la barrière formée par la chaîne côtière empêche l'air maritime de pénétrer. Il y règne un climat semi-désertique (la moyenne annuelle des précipitations est de 25 cm dans la vallée de la rivière Thompson contre 275 cm sur la côte occidentale de l'île Vancouver) avec de grands écarts de température entre l'été et l'hiver. En allant de l'intérieur vers la côte, la moyenne annuelle des jours de brouillard dense s'élève d'une vingtaine à plus de quarante-cinq, dont deux périodes maximales en mars et en octobre[L]. Ces brouillards ne sont pas tous du même type. Les météorologues en distinguent plusieurs : de rayonnement, d'advection ; froids, réchauffants, etc. Si Lynx suscite un brouillard hivernal qui interdit la chasse et cause la famine (*supra*, p. 1273), d'après d'autres mythes, seuls les frères Chiens, entre tous les animaux, eurent le pouvoir magique de mettre un terme aux rigueurs de l'hiver et au manque de nourriture : « Si nous réussissons, disent-ils, quand viendra l'aube des nappes de brume remonteront sur les crêtes ; la neige et la glace fondront, la terre se réchauffera, la pluie tombera et les cervidés descendront dans les vallées. Nous aurons beaucoup à manger ; personne n'aura plus faim : ce sera le printemps[M]. » Le changement de saison, du temps doux à la froidure ou de la froidure au temps doux, relève donc de personnages : Lynx d'un côté, Chiens de l'autre, protagonistes de mythes dont on a vu que les structures respectives sont elles aussi corrélatives et opposées (*supra*, chap. XIV).

Quant aux vents, leur importance dans la pensée indigène se mesure au fait que les Twana du Puget Sound, par exemple, définissent les directions de l'espace en termes de rose des vents : « Dans un usage extensif ces termes désignent les points cardinaux ; mais il est clair qu'ils se rapportent d'abord aux vents[N]. » Les peuples de cette région racontent de nombreux mythes sur la guerre des vents, principalement entre celui du nord-est et celui du sud-ouest, l'un froid et l'autre chaud (*cf. L'Homme nu*, M_{754}, M_{756}, M_{780}, M_{783}, M_{785}). Les Indiens du cap Flattery, « admirables météorologistes qui prévoient la tempête ou le calme avec l'exactitude d'un baromètre ou presque », distinguent six vents : du nord, du sud, de l'est, du sud-est, de l'ouest, du nord-ouest[O]. Dans les récits mythiques les vents forment une famille. La dame Vent-d'ouest et le sire Vent-d'est ont deux fils, Vent-du-nord et Vent-du-sud (*supra*, p. 1380) ; ou bien encore, Vent-de-pluie (celui du sud-ouest) a pour épouse la fille de

Vent-froid (nord), qui tue son gendre. Vent-de-tempête, fils du mort, le vengera[P].

Le vent du sud-ouest, dit chinook (d'après un peuple de l'estuaire du fleuve Columbia), provient, comme son nom le suggère, de l'océan. Tempétueux et chargé de pluie quand il arrive en janvier-février sur la côte, il perd son humidité en franchissant les barrières montagneuses formées par la chaîne côtière et les Cascades, puis les Rocheuses. Devenu un fœhn chaud et sec, il déferle alors sur les Plaines et y provoque des hausses de température spectaculaires. Elles sont déjà notables entre Cascades et Rocheuses ; un observateur du début du siècle les a décrites en termes lyriques pour ce qu'on appelait autrefois le territoire de l'Oregon (comprenant les États actuels de l'Oregon, de Washington, de l'Idaho et une partie du Montana) d'où proviennent beaucoup des mythes que nous avons utilisés : « Il est difficile d'imaginer dans toute la nature un spectacle d'un pittoresque plus saisissant que celui dû au chinook. Le thermomètre peut être tombé à presque zéro [Fahrenheit], la terre peut être ensevelie sous un pied de neige, étouffée par un brouillard épais dans une étreinte mortelle : tout à coup, comme sous l'effet d'une puissante aspiration, le brouillard se désagrège, laissant apercevoir les sommets déjà à demi débarrassés de neige. Alors, grondant et sifflant, le chaud vent du sud dévale comme une armée. La neige commence à dégoutter de la façon d'une éponge qu'on serre, le thermomètre bondit à soixante, et en deux heures à peine c'est le climat de la Californie du Sud. Rien d'étonnant si les Indiens personnifient ce vent. Nous le personnifions nous-mêmes[Q]. »

Pour les peuples pêcheurs de la côte, le vent du sud était néanmoins redoutable. Ils racontent que les animaux lui firent la guerre et le vainquirent. Mais ils ne le tuèrent pas ; aussi ne souffle-t-il que pendant quelques jours d'affilée, puis il se calme[R]. Selon un autre mythe, le démiurge dut intervenir pour que cessât la guerre entre les frères Vents-du-nord-est et les frères Chinook. Il les modéra les uns et les autres tout en laissant l'avantage aux Chinook. « Et ainsi, aujourd'hui, dans le perpétuel flux et reflux des océans célestes, quand le vent du nord se déchaîne, balayant tout sur son passage depuis le Canada septentrional jusqu'au bassin du Columbia, sa domination n'est que transitoire. Car après quelques heures ou quelques jours au plus, une ligne

bleu-noir apparaît à l'horizon vers le sud. Très vite les crêtes se dépouillent de la neige qui les recouvrait, et c'est la délivrance : le lendemain matin, fonçant et rugissant, le chinook béni arrive du sud et la prise glacée du nord fond comme sous le souffle d'une fournaise. La lutte est brève, et la victoire du chinook certaine[S]. »

La guerre du vent chaud contre le vent froid correspond étroitement, dans un autre registre, à celle des terriens contre le peuple céleste pour la conquête du feu (*cf. L'Homme nu*, VII[e] partie, II) : en effet si le vent chaud du sud-ouest vient de la mer, c'est-à-dire du bas, le vent froid du nord-est habite le ciel[T]. Le parallélisme ressort nettement d'une version shuswap. Jadis les animaux souffraient du froid [au lieu du manque de feu]. Lièvre et Renard partirent en expédition vers le sud où vivaient les maîtres du vent chinook et du temps chaud. Ils arrivèrent chez eux et crevèrent le sac qui contenait le vent. Le peuple du Sud tenta de les arrêter dans leur fuite en causant une chaleur brûlante qui embrasa tout le pays, mais les deux héros coururent plus vite : « Désormais les vents chauds souffleront jusqu'au nord, faisant fondre la neige et asséchant la terre. Le peuple du froid ne commandera plus seul au temps, et ses rigueurs atténuées ne feront pas trop souffrir les humains[U]. »

Toutefois, à la différence de l'autre cycle d'où résulte une conséquence irréversible : la rupture de la communication entre les deux mondes, ici le combat s'achève par un compromis. Aucun camp ne remporte une victoire décisive, le vent froid et le vent chaud alterneront. Les Cœur-d'Alêne peuvent décrire l'arrivée de la belle saison en termes catégoriques : « Nous assistons au meurtre du Froid par son frère... » ; ils restreignent aussitôt la formule en précisant « ... chaque printemps[V] ».

★

Cette notion fondamentale d'un dualisme en perpétuel déséquilibre ne transparaît pas seulement dans l'idéologie. Que ce soit en Amérique du Nord (où je l'ai mise en évidence chez les Winnebago[W]) ou en Amérique du Sud, elle se reflète aussi dans l'organisation sociale de vastes groupes de populations. Les tribus de la famille linguistique gê, d'autres qui les avoisinent dans le Brésil central et oriental en fournissent l'illustration[5].

Un ouvrage collectif récent que ses auteurs ont eu la généreuse pensée de me dédier (en même temps qu'à la mémoire de W. H. R. Rivers, ce qui est un honneur plus écrasant encore[6]) apporte sur le dualisme beaucoup de faits nouveaux et d'analyses pénétrantes. L'un des responsables du volume avec M. Uri Almagor, M. David Maybury Lewis, y développe sur l'organisation sociale des Gê des vues que j'ai toutes raisons de trouver judicieuses[7] : « Les organisations dualistes du Brésil central [...] constituent des théories sociales globales (*comprehensive social theories*) unissant le cosmos et la société [...] qui ne sont dans la dépendance particulière d'aucune institution. Elles sont capables d'engendrer de nouvelles formes institutionnelles (*new institutional arrangements*) quand et où cela se révèle nécessaire[X]. » L'étrange est que l'auteur de ces lignes croit s'éloigner de moi alors que depuis plus de quarante ans, sur les organisations dualistes en général et sur celles du Brésil central en particulier, je n'ai cessé de dire et d'écrire exactement cela.

Déjà dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, je réfutais la thèse (celle même qu'on m'attribue) selon laquelle les sociétés dualistes seraient réductibles aux systèmes à moitiés, et ceux-ci à un moyen d'assurer l'équilibre des échanges matrimoniaux : « L'organisation dualiste n'est pas d'abord une institution [...]. C'est, avant tout, un principe d'organisation, susceptible de recevoir des applications très diverses, et surtout plus ou moins poussées. Dans certains cas, le principe s'applique seulement aux compétitions sportives ; dans d'autres il s'étend à la vie politique [...] ; dans d'autres encore à la vie religieuse et cérémonielle. On peut enfin l'étendre aux systèmes du mariage » (p. 95-96 ; nouv. éd., p. 87). Tous les faits rassemblés au cours de ce chapitre, concluais-je, « concordent pour présenter l'organisation dualiste moins comme une institution identifiable par des traits précis que comme une méthode applicable à la solution de problèmes multiples » (p. 105, nouv. éd., p. 95).

De même, quand M. Maybury Lewis écrit que « la hiérarchie n'est incompatible ni logiquement, ni sociologiquement, avec une organisation dualiste solide et durable (*thoroughgoing and persistent*)[Y] », je suis d'autant plus d'accord avec lui que dans un texte (absent de sa bibliographie ainsi, d'ailleurs, que celui de J. Christopher Crocker, écrit, précisait cet auteur, dans le prolongement du mien[8]), j'avais posé le problème du rapport entre réciprocité et hiérarchie[Z]. J'y

montrais que si, chez les Bororo, les moitiés sont liées par tout un réseau de droits et d'obligations réciproques, elles se trouvent néanmoins en déséquilibre dynamique l'une par rapport à l'autre*. Je soulignais aussi que les moitiés sud-américaines ne sont « en rien comparables aux systèmes australiens puisque dans le premier cas jamais plus d'une paire de moitiés ne joue le rôle de classes matrimoniales » (p. 268). J'allais enfin au-devant des réflexions de Maybury Lewis quand j'écrivais, toujours dans le même texte : « Une analyse peut-être unilatérale de l'organisation dualiste a trop souvent mis en avant le principe de réciprocité comme sa cause et son résultat principal [...] Pourtant il ne faut pas oublier qu'un système de moitiés peut exprimer non seulement des mécanismes de réciprocité mais aussi des rapports du subordination**. Même dans ces rapports de subordination toutefois, le principe de réciprocité est à l'œuvre ; car la

* On me reproche (Maybury Lewis, p. 110-113) d'avoir dit que le dualisme diamétral était par essence statique. Mais c'est précisément parce que je l'avais démontré en m'appuyant sur des arguments d'ordre formel (*Anthropologie structurale*, p. 168 ; *Anthropologie structurale deux*, p. 91) que je pouvais conclure, contrairement aux vues de mes prédécesseurs, que le dualisme diamétral ne constituait pas à lui seul un modèle adéquat pour comprendre le fonctionnement des organisations dualistes dont le dynamisme requiert qu'on fasse appel à d'autres principes. Tout mon texte de 1944 montrait déjà que, dans ma pensée, une société comme celle des Bororo tire son dynamisme du jeu entre la réciprocité et la hiérarchie.

** Il serait toutefois naïf de restreindre au Brésil central la portée de telles considérations. Me trouvant en 1983 dans des petites îles de l'archipel des Ryûkyû, j'observais les mêmes déséquilibres alternés entre les moitiés associées l'une à l'Est, aux hommes, au monde profane, l'autre à l'Ouest, aux femmes, au sacré[9]. Dans l'ordre politique et social la supériorité appartient au principe masculin ; elle appartient au principe féminin dans l'ordre religieux. Dans les villages que j'ai visités, le rite de lutte à la corde, au cours duquel s'opposent les moitiés, inspirait des sentiments ambigus. On reconnaissait la supériorité du camp de l'Est ; mais la victoire du camp de l'Ouest était jugée bénéfique à la fécondité humaine et à la prospérité des champs (*L.-S.* 15, p. 25-26 ; *cf.* Yoshida, p. 65-66). — Dans l'île la plus méridionale des Ryûkyû, C. Ouwehand (p. 26, 34, 197) a noté des contradictions analogues, inhérentes au système[10]. On aurait même renoncé à lutter à la corde parce qu'on ne pouvait s'entendre sur la priorité de l'un ou de l'autre camp, peut-être parce que le camp de l'Est avait pour symbole le soleil, et le camp de l'Ouest la lune, et que le premier astre était tenu pour supérieur au second. — Un article de T. Yoshida et A. Duff-Cooper (*Cosmos*, 5, 1989) met bien en lumière, tant à Okinawa qu'à Bali, les rapports dialectiques entre des systèmes d'oppositions : nord/sud, ouest/est, féminin/masculin, mer/montagne, externe/interne, etc., où les valeurs relatives attribuées aux termes de chaque couple s'inversent quand on passe de la sphère du sacré à celle du profane, du monde des vivants au monde des morts, etc. Là comme ailleurs, le dualisme se traduit par un jeu de bascule entre la réciprocité et la hiérarchie.

subordination elle-même est réciproque : la moitié qui gagne la primauté sur un plan la concède à la moitié opposée sur un autre. » Je concluais : « Il se pourrait que les systèmes à multiples paires de moitiés qui se recoupent entre elles, typiques de l'organisation dualiste en Amérique du Sud [...], s'expliquent comme une tentative pour surmonter ces contradictions » (p. 268).

Par conséquent, dans un vaste ensemble de peuples sud-américains, une organisation sociale « en étroite correspondance avec les idées métaphysiques » (*ibid.*) semble elle aussi conçue sur le modèle d'un déséquilibre dynamique entre des termes : êtres, éléments, groupes sociaux, qu'il eût été tentant de répartir en paires parce que, de prime abord, et considérés deux à deux, ils paraissaient équivalents, égaux, sinon même parfois identiques. Nous rejoignons par là le thème développé tout au long de ce livre.

Il est vrai que, parmi les cultures dites « basses » de l'Amérique du Sud, ce type d'organisation sociale semble propre aux seuls Gê. Seeger l'a remarqué avec humour[11] : « La première réaction de beaucoup d'ethnographes qui travaillent dans les basses terres de l'Amérique du Sud est que le dualisme tel qu'on l'a décrit chez les Gê ne s'applique pas au groupe étudié par l'ethnographe lui-même : "Cela n'est pas tupi", objecte-t-il. Dès que quelqu'un propose un cadre général pour analyser un groupe de sociétés, un autre anthropologue bondit et proclame que rien de tel n'existe quelque part ailleurs (au Brésil, cet ailleurs inclut les Tupi, les Arawak et les Carib). » Sans doute, poursuit Seeger, « l'argument "cela n'est pas tupi" est parfaitement exact. Au lieu d'appuyer sur les distinctions, les Tupi tendent à les nier et à unir les contraires. On ne trouve pas, chez les Tupi de la forêt, des formations sociales complexes et qui se recoupent, comme on en observe chez les Gê ; mais, à la place, des esprits (par centaines) qui ne sont pas nécessairement ordonnés sur le mode binaire[AA] ».

Tout cela est vrai ; mais si les Tupi n'ont fait une place au dualisme ni dans leur organisation sociale, ni dans leur panthéon, le dualisme ordonne cependant leur mythologie*. Je l'ai montré dans le chapitre IV et à la fin du chapitre V (*supra*, p. 1322-1324). Sous ce rapport les Arawak et les Carib, qui

* Analyse déjà esquissée en 1958-1959 (voir *Paroles données*, p. 26). (Note de 2005-2006.)

possèdent aussi le cycle des jumeaux, ne diffèrent guère des Tupi ; et nous avons vu (chap. v) qu'on peut passer par transformation de la mythologie des Tupi à celle des Gê. Enfin, l'organisation sociale des civilisations andines offrait, au temps de la découverte, de frappantes analogies avec celle qui n'a pas encore disparu chez les Bororo et les Gê[AB].

Contrairement à ce qu'imagine Seeger[AC], je ne vois pas dans l'organisation dualiste un phénomène universel résultant de la nature binaire de la pensée humaine. Je constate seulement que des peuples qui occupent une aire géographique immense, certes, mais circonscrite, ont choisi d'expliquer le monde sur le modèle d'un dualisme en perpétuel déséquilibre dont les états successifs s'emboîtent les uns dans les autres : dualisme qui s'exprime de façon cohérente tantôt dans la mythologie, tantôt dans l'organisation sociale, tantôt dans les deux ensemble.

Une illustration schématique de cette forme particulière de dualisme m'était fournie par le contraste entre les Dioscures de la tradition gréco-romaine et les jumeaux amérindiens. Inégaux du fait de leur naissance dans les deux cas, les premiers obtinrent de devenir et de rester pareils ; les seconds, pendant toute la durée de leur vie terrestre et au-delà, s'appliquent à élargir l'écart qui existait entre eux. En inférera-t-on qu'au regard de la gémellité, des sociétés chaudes peuvent s'accommoder d'une philosophie froide, et que des sociétés froides — peut-être parce qu'elles le sont — ressentent le besoin d'une philosophie chaude ? Je n'irai pas si loin, d'autant qu'il y a fort à parier que, par d'autres aspects, les mythes contrediraient l'hypothèse[12]. Dans ce domaine d'un seul tenant que constitue idéalement la mythologie générale, formant un réseau trop connexe pour que des significations s'en dégagent, il arrive parfois qu'un carrefour brille d'une phosphorescence fugitive. Elle étonne, on s'arrête, on jette un regard curieux, tout s'éteint, et on passe. La mythologie des jumeaux offre un terrain propice à ce genre d'illusion.

Au nombre de leurs attributs sacrés, les Dioscures grecs comptaient une plante, le silphion[AD], à laquelle les Anciens prêtaient des vertus extraordinaires. De la Libye où elle poussait à l'état sauvage, on en importait des cargaisons tant pour la consommation alimentaire que pour maints usages médicinaux. Elle était jugée si précieuse que quand César s'empara du Trésor public de Rome, on y trouva d'énormes

quantités de silphion en conserve. Depuis au moins le VIe siècle avant notre ère la récolte du Silphion, dans le territoire où il croissait spontanément (on ne put jamais le cultiver), fut soumise à des règles sévères. Quand, vers la fin du Ier siècle avant J.-C., les administrateurs locaux relâchèrent leur contrôle par négligence ou par intérêt, l'espèce, surexploitée, disparut en une cinquantaine d'années[AE]. Au début de l'ère chrétienne les Romains ne la connaissaient plus que de nom et de réputation*[AF].

Le silphion n'était pas le peucédan officinal, connu et utilisé en Europe depuis l'Antiquité (*supra*, p. 1363 n.) mais, selon L. Hahn, probablement une peucédanée[AG] ; en tout cas une ombellifère d'un genre voisin, produisant un suc résineux.

Derrière la croyance associant le silphion aux Dioscures, il n'y a peut-être rien d'autre qu'une allusion au passage des deux héros par Cyrène, ville d'où l'on exportait le silphion (à moins que cette visite n'eût été inventée pour donner plus de corps à la croyance elle-même). Et l'on accordera un intérêt surtout anecdotique au remploi du terme *Silphium* devenu disponible (puisqu'on ne sait quelle plante il désignait jadis) pour nommer dans la langue scientifique une composacée américaine sécrétant une gomme (noms populaires : *Rosinweed*, *Compass Plant*[AH]). Sans le savoir, Linné reproduisait par ce choix restreint à la nomenclature** celui que faisaient les Indiens d'une composacée d'un genre

* D. Roques a établi depuis que le silphion est resté connu et employé en Cyrénaïque au moins jusqu'au Ve siècle après J.-C. (« Médecine et botanique : le silphion dans l'œuvre d'Oribase », *Revue des études grecques*, vol. CVI, 1993, p. 380-399. Voir aussi du même, « Synesios de Cyrène et le silphion de Cyrénaïque », *ibid.*, vol. XCVII, 1984, p. 212-231). (Note de 2005-2006.)

** « […] le vrai *silphium*, dont Linnaeus a peut-être eu tort d'assigner le nom à un genre de la famille des corymbifères, originaire de la Louisiane, parce qu'il avait de même ses feuilles rapprochées et même réunies par le bas » (*Dictionnaire des sciences naturelles* […] *par plusieurs professeurs des jardins du roi*, etc., t. XLIX, art. « Silphium », Paris et Strasbourg, Levrault, 1827). Mais une certaine ambiguïté terminologique n'existait-elle pas dans l'esprit des Indiens entre des ombellifères du genre *Peucedanum* = *Lomatium* et une composacée, voisine du genre *Silphium* (*cf. supra*, p. 1365 n.) ? Une espèce (*Silphium lacinatum*, L.) était tenue en révérence par les Omaha et les Ponca, Indiens de langue siouan établis dans la région du Missouri. Ils évitaient de camper là où poussait la plante car, selon eux, la foudre y tombait fréquemment. En revanche ils croyaient pouvoir éloigner celle-ci par la fumée d'un feu fait avec les racines séchées. Les Winnebago de la région des Grands Lacs employaient *Silphium perfoliatum* comme émétique à des fins de purification rituelle (Gilmore, p. 80).

voisin, dotée de la même propriété, pour remplacer dans le rituel une peucédanée absente de leur territoire (*supra*, p. 1364). Rencontre piquante où l'on pourrait voir un signe que le spectre du silphion rôde dans les parages…

Enfin, si l'on garde présents à l'esprit la valeur tant alimentaire que magique et religieuse prêtée dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord à des peucédanées (différentes elles aussi de *Peucedanum officinale*, L.) ; l'usage obligé d'une telle ombellifère, ou de la composacée précitée, pour la préparation rituelle du premier saumon ; et surtout, l'assimilation par la pensée indigène des jumeaux à des saumons : on se défendra mal d'un certain trouble. D'autant que, selon les Kwakiutl, les graines de *Peucedanum* mâchées et crachées éloignaient les monstres marins, et, selon les Thompson, dissipaient le vent et la tempête : soit les mêmes vertus que les anciens attribuaient aux Dioscures. En Amérique du Nord, l'emploi de plantes résineuses pour la cuisine rituelle s'explique probablement par référence implicite au feu primordial (*supra*, p. 1367). Les Anciens mettaient les Dioscures en relation aussi avec le feu[AI] et, cela est bien connu, avec des météores lumineux.

La cohérence apparente de tous ces faits donnerait à croire que, pour des raisons qui nous échappent, dans l'Ancien et le Nouveau Monde on associait pareillement certaines ombellifères et les jumeaux. Sans doute n'est-ce là qu'une illusion d'optique. Mais les illusions ont leur charme, et on est pardonnable de ne pas s'y montrer insensible pourvu qu'on sache couper court.

Se pourrait-il qu'en de rares occasions ce puissant instrument qu'est l'analyse structurale parvienne à percer les limites de notre monde rapproché, et discerne au plus lointain du ciel de la mythologie ce que, par un emprunt au vocabulaire des astrophysiciens, on appellerait des singularités ? Celles-ci n'auraient pas plus de rapport avec les ressemblances superficielles dont se satisfaisait l'ancienne mythologie comparée, que les objets mystérieux révélés par les radio-télescopes n'en ont avec les corps célestes qu'observaient à l'œil nu les premiers astronomes.

Devant des faits du genre de ceux que j'ai évoqués, les catégories habituelles de la pensée vacillent. On ne sait plus ce que l'on cherche : une communauté d'origine, indémontrable tant sont ténues les traces qui pourraient l'attester ? Ou une structure, réduite par des généralisations successives

à des contours si évanescents qu'on désespère de la saisir ? À moins que le changement d'échelle ne permette d'entrevoir un aspect du monde moral où, comme les physiciens le disent de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, l'espace, le temps et la structure se confondent : monde dont nous devrions nous borner à concevoir de très loin l'existence en abandonnant l'ambition d'y entrer.

1989-1990.

NOTES

Chapitre I.

A. Boas *4* : 195-196. B. Phinney : 465-488. C. Spinden *3* : 207 ; Haines : 14. D. Boas *4* : 196-197. E. Jacobs *1* : 161. F. Haines : 14. G. Phinney : 483. H. Haines : 14. I. Boas *28* : 16-17 ; Krause : 178. J. Boas *20* : 206, 230. K. L.-S. *8* : 356. L. L.-S. *5* : 299. M. Hill-Tout *10* : 556 (*cf. L'Homme nu* : 337). N. Teit *10* : 337. O. Boas *21* : 569. P. Teit *6* : 176. Q. Chamberlain : 575. R. Teit *8* : 466-467 ; McKennan : 203-204. S. Cline : 236 ; Jacobs *6* : 140 ; Teit *5* : 309 ; Farrand *1* : 114 ; Andrade : 177-181 ; Marx : 275. T. Jacobs *1* : 27-30 ; Adamson : 193-195. U. Reichard *3* : 109-119. V. Adamson : 188. W. Hill-Tout *7* : 534-535. X. Teit *6* : 177. Y. Ray *2* : 138-142. Z. Hoffman *2* : 28-29. AA. Ray *1* : 177 ; Teit *6* : 291 ; Cline : 167. AB. Boas *4* : 10 ; Teit *10* : 344. AC. Teit *1* : 643. AD. Teit *11* : 282. AE. Barnett *3* : 38 ; Swan *1* : 180. AF. Elmendorf *1* : 252. AG. Smith *2* : 127. AH. Teit *6* : 267. AI. Sproat : 24. AJ. Haeberlin *1* : 414-416. AK. Boas *9* : 119. AL. Turney-High *1* : 41 ; Barnett *3* : 63 ; Teit *6* : 225, 227 ; Hill-Tout *6* : 79 ; Sapir *3* : 36 n. 55. Sur les espèces américaines du genre Lynx, *cf.* Bailey ; Hall et Kelson : II, 966-972.

Chapitre II.

A. Teit *4* : 36-40 ; *5* : 209-210 ; Hill-Tout *10* : 534-540. B. L.-S. *9* : chap. XIV. C. Boas *4* : 11. D. *Cf.* L.-S. *8* : 322-323, 338, 381 ; Hill-Tout *10* : 581. E. Teit *4* : 53-55 ; *2* : 296-297, 352-356. F. Boas *13* : 9-10 ; Hill-Tout *6* : 228-242 ; Teit *1* : 684. G. Hill-Tout *10* : 534-540. H. L.-S. *8* : 329 *sq.* I. *Ibid.* : 382, 394-397, 413-414. J. Boas *4* : 12 ; Teit *10* : 255. K. L.-S. *14* : 126-129. L. Boas *9* : 49, 69, 121, 286.

Chapitre III.

A. Teit *5* : 213-217. B. *Ibid.* : 373. C. Teit *4* : 77-78. D. *Ibid.* : 78-79. E. Hill-Tout *8* : 154-158. F. Boas *9* : 119, 287. G. Reichard *3* : 165-170. Sur l'identification du Grèbe, *cf.* Pearson : *5*, 8 ; Bent : 44 ; Brashers. Sur

le Merle, L.-S. *8* : 438-440. H. L.-S. *11* : 149-154. I. Catalogue de l'exposition *Le Premier Or de l'humanité en Bulgarie, Ve millénaire*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1989, nos 218, 230, 279, 300. J. Kroeber *1* : 41. K. Kroeber *14* : 391 n. 7, 392 et *passim*.

Chapitre IV.

A. Thevet ; Métraux *1*. B. Métraux *1* : 15. C. L.-S. *14* : 130. D. L.-S. *13* : 118. E. Avila : 25. F. Métraux *1* : 235-239. G. Nimuendaju *1* : Cadogan *4* ; Wagley et Galvão : 137-140 ; Huxley : 217-222. H. Teit *5* : 217, 243. I. Métraux *3* : 55-56. J. Cadogan *4* : 83 ; Ihering, art. « Inambu chintau ». K. Cardim : 44-45. L. Boas *9* : 165, 296 et n. 4, *cf.* L.-S. *11* : 279-280. M. Métraux *2*, *6*. N. Avila : 23, 29. O. Métraux *1* : 11, 44. P. *Ibid.* : 9, 11.

Chapitre V.

A. Wilbert et Simoneau : 126-154. B. Da Matta : 93-141 ; Carneiro da Cunha *1*, *2*. C. L.-S. *4*, *5*, *6*, *7*, *8* ; *9* : 212-229 ; *11* : chap. XII-XV ; *12* : 78-84, 141-149, 265-267. D. Teit *5* : 215. E. Nimuendaju *8* : 246. F. Teit *5* : 215, 301. G. Hill-Tout *8* : 156. H. Golder : 290-291 ; Swanton *2* : 80-81 ; Boas *2* : 306-307 ; *7* : 158 ; *9* : 158, 161, 187 ; Jacobs *1* : 123 ; Lowie *4* : 190-191 ; etc. I. L.-S. *11* : chap. XII. J. Boas *9* : 89-127. K. Adamson : 83 ; Gayton et Newman : 48-50 ; L.-S. *11* : 283. L. Cadogan *4* : 70-71. M. Wagley et Galvão : 70 ; L.-S. *11* : 277-284. N. Cadogan *4* : 74. O. Nimuendaju *8* : 317-322. P. Métraux *5* : 95.

Chapitre VI.

A. Turney-High *1* : 40. B. Teit *10* : 230 ; Barnett *3* : 106. C. Bouchard et Kennedy *1* : 44-53. D. Hall et Kelson : II, 1027. E. Teit *1* : 513. F. *Ibid.* : 748 ; Boas *13* : 12-13. G. Hall et Kelson : II, 1027. H. Teit *5* : 258-260. I. *Ibid.* : 262. J. *Ibid.* : 263. K. Cline : 240-241. L. Teit *2* : 358-359. M. Boas *4* : 40-43. N. Hill-Tout *3* : 191-197. O. Hill-Tout *7* : 539-541 (*cf.* L.-S. *10* : 951-952). P. Haeberlin *1* : 384-385, 418-420. Q. Boas *13* : 12-13. R. Teit *1* : 748. S. L.-S. *9* : chap. IX. T. Boas et Hunt *1* : 1, 7-25. U. Swanton *2* : 58-60. V. Boas *4* : 42 ; Hill-Tout *3* : 196. W. L.-S. *5* : 93. X. Wagley et Galvão : 70, 102. Y. Hill-Tout *9* : 368-369 ; Duff : 21, 43-44. Z. Teit *1* : 656-657. AA. Boas *4* : 40. AB. Teit *5* : 262. AC. Hill-Tout *3* : 194. AD. Boas *4* : 41. AE. Teit *1* : 579 n. 1. AF. Hill-Tout *3* : 195-196.

Chapitre VII.

A. Merriam : 433 ; Farrand *1* : 122 ; Boas *3* : 324. B. Boas *4* : 26-30 ; Teit *4* : 63-64. C. Boas *4* : 26-30. D. Teit *5* : 241. E. *Ibid.* : 265-268. F. Hill-Tout *2* : 347-350. G. *Ibid.* : 350.

Chapitre VIII.

A. L.-S. *7* : 215-224 ; *8* : 481-501 ; *9* : 223, 305 ; *10* : *passim* ; *11* : 154-

160 ; *13* : *passim* ; etc. B. Farrand *2* : 36-37. C. Cline : 228 (indexé M_{744a}, *L'Homme nu* : 430). D. Teit *5* : 336. E. Hill-Tout *2* : 350.

Chapitre IX.

A. Hill-Tout *10* : 566-574 ; Teit *2* : 340 ; Boas *13* : 37, 124. B. Teit *4* : 83 ; *1* : 725 ; Boas *13* : 247. C. Teit *2* : 335 (indexé M_{579a}, *L'Homme nu*). D. Teit *9* : 481 ; Turner, L. C. et M. T. Thompson, A. Z. York : 122-123 ; Abrams : I, 426-430 ; Turner : 82 ; Bouchard et Kennedy *2* : 268. E. Boas et Hunt *2* : 544-549. F. Spinden *3* : 203-204 ; Turney-High *1* : 31, 34. G. Merriam : 115. H. Spinden *3* : 203-204 ; Turner, Bouchard et Kennedy : 115, 116. I. Boas *4* : 15 ; Teit *4* : 95 ; *5* : 224, 319 ; *2* : 350-352 ; Hill-Tout *10* : 564 ; Reichard *3* : 57 *sq.* ; Dawson : 31 ; Teit *1* : 644-652. J. Teit *2* : 351-352 ; *5* : 320, 225-226 ; Reichard *3* : 57-63 ; Boas *9* : 119. K. Pline l'Ancien *1* : XXV, IX. L. McCutcheon *et al.* : 148 *bis.* M. Hill-Tout *10* : 540. N. Teit *9* : 508. O. Boas *16* : 569, 577, 580. P. Boas *27* : 242-243 ; Boas et Hunt *2* : 175, 608. Q. Turner, Bouchard et Kennedy : 65, 80. R. Teit *10* : 349. S. Eells *4* : 51. T. Dawson : 20. U. Elmendorf *1* : *passim.* V. Kroeber *1* : 66 ; *14* : 292. W. Kroeber *14* : 454-456. X. *Ibid.* : 388, 402, 221-222, 231. Y. Kroeber et Gifford : 60. Z. Spott et Kroeber : 177. AA. *Relations des jésuites* : 40. AB. Jacobs *1* : 159-162 ; Hill-Tout *2* : 343 ; *3* : 188 ; Adamson : 211-213 (*cf.* $M_{740-742}$, *L'Homme nu*). AC. Boas *2* : 87-88 ; Frachtenberg *3* : 14-19, 28-29 ; *1* : 91 *sq.* ; *2* : 214-216 ; *4* : 65 *sq.* ; Teit *2* : 306. AD. Delaby : 397 ; Krejnovič *1* : 68 ; *2* : 197-205. AE. Packard : 327-329. AF. Swanton *1* : 122. AG. Gunther *5* : 166.

Chapitre X.

A. Boas *20* : 206. B. Hill-Tout *7* : 841 ; Barnett *3* : 136. C. Boas *28* : 17 ; Krause : 178. D. Boas *20* : 206 ; Boas et Hunt *2* : 631-635. E. Jones, L. F. : 33, 121, 162-163. F. *Ibid.* : 162-163. G. MacCormick Collins : 277-278. H. Barnett *1* : 179 ; *2* : *passim.* I. *Ibid.* : 179 ; Curtis : IX, 82. J. Ballard *2* : 131 (*cf. L'Homme nu* : 484-485). K. Stern : 14-15. L. Cline : 121 ; Teit *6* : 166, 279, 381. M. Eells *4* : 194-195. N. Barnett *2* ; *3* : 136. O. Boas *20* : 203. P. Boas et Hunt *2* : 673-694. Q. *Ibid.* : 685-686. R. *Ibid.* : 689-691. S. Boas et Hunt *1* : 322-349, 375. T. Gunther *5* : 154-155. U. Teit *10* : 310-311. V. Teit *11* : 263. W. Boas *16* : 644. X. Teit *1* : 586-587. Y. Elmendorf *1* : 420-422. Z. Olson *2* : 101. AA. Boas *20* : 237 ; *16* : 613. AB. Sproat : 156-157 ; Boas *16* : 591-592 ; Drucker : *passim.* AC. Stern : 36. AD. Boas *13* : 111. AE. Cline : 226 ; Ray *2* : 145 ; Hill-Tout *6* : 228. AF. Adamson : 112. AG. Delaby : 400. AH. Krejnovič *1* : 71-73. AI. Carlson : *1*, *5*. AJ. Borden *1* : 2.

Chapitre XI.

A. Swan *2* : 92. B. Elliot : 166. Pour d'autres variantes, Boas *2* : 732-733. C. Andrade : 177-181 ; Farrand et Mayer : 269-271. D. Gunther *2* : 120-121. E. Teit *2* : 310-311 ; *4* : 55-56 ; Hill-Tout *3* : 204-205. F. Teit *2* : 310. G. *Ibid.* : 311 ; *4* : 56. H. Teit *1* : 652. I. Teit *2* : 309. J. Ballard *1* : 103.

Chapitre XII.

A. Teit *5* : 267. B. Hill-Tout *8* : 144-145. C. Boas *4* : 173-175, 186-187. D. Teit *1* : 701-702 n 1. E. Boas *9* : 127-141, 298-299. F. Reichard *3* : 75. G. Sapir *5* : 131. H. Jacobs *1* : 139-142 ; Adamson : 158-177 ; Hill-Tout *7* : 541-542. Seize versions de ce mythe indexées $M_{375a\text{-}p}$, *L'Origine des manières de table*, *L'Homme nu*. I. Jacobs *1* : 159-163. J. Boas *9* : 132-133. K. Adamson : 248-249. *Cf.* Reichard *3* : 17. L. Boas *5* : 172 *sq.* ; Adamson : 378.

Chapitre XIII.

A. Teit *5* : 91-92, 229. B. Teit *4* : 53-55 ; Boas *4* : 43. C. Boas *13* : 15 ; Teit *4* : 110 n. 169. D. Elmendorf *1* : 367-369. E. Jacobs *1* : 125. F. *Ibid.* : 33-39. G. Boas *7* : 9-19. H. Teit *4* : 54-55. I. Teit *5* : 341 ; *4* : 50, 109. J. Haeberlin *1* : 430-432. K. Boas *9* : V. L. Uhlenbeck : 68 ; Grinnell : 258. M. Grinnell : 167-168. N. Uhlenbeck : 91. O. Wissler et Duvall : 31-32 ; Josselin de Jong *2* : 7-9.

Chapitre XIV.

A. Teit *5* : 277 ; *10* : 296-297 ; *11* : 259. B. Waterman *1* : 27-30. C. Teit *2* : 316. D. Boas *4* : 30, 130 ; Teit *4* : 62-63 ; Haeberlin *1* : 418-420 ; Teit *5* : 354 ; Adamson : 96-109 ; Hill-Tout *7* : 536-539 ; Farrand *1* : 127-128. E. Teit *10* : 303. F. Adamson : 103-109. G. Boas *4* : 130. H. Teit *8* : 464 ; Petitot : 311-316. I. Kroeber *11* : 168-169 ; Boas *8* : 165-167. J. Teit *4* : 62-63. K. Teit *2* : 316-317 ; Haeberlin *1* : 418-420. L. Teit *2* : 316-317. M. Teit *5* : 313-314. N. Jenness *2* : 139 ; Teit *4* : 113 n. 208 ; *11* : 267, 279, 291. O. Boas *9* : 287. P. Barnett *3* : 22 ; Hill-Tout *5* : 336-338 ; Teit *2* : 340-341 ; *5* : 287-288. Q. Hill-Tout *10* : 566-574. R. *Ibid.* : 570 n. 1. S. Boas *13* : 37-40. T. Mythe indexé $M_{587a, b}$; résumé dans *L'Homme nu* : 185-186. *Cf.* Cline : 212-214. U. Cline : 214 ; Ray *2* : 133, 135. V. Hill-Tout *2* : 364 ; *10* : 574 ; Boas *4* : 48. W. Boas *13* : 92-94. X. Hill-Tout *7* : 534. Y. Teit *4* : 113 n. 204. Z. Sapir *1* : 141, 261. AA. Teit *2* : 298, 353-354. AB. Boas *13* : 19-20. AC. Teit *2* : 354-356. AD. Teit *4* : 51-52 ; *5* : 230. AE. Boas *13* : 241-242. AF. Haeberlin *1* : 392-393. AG. Adamson : 71, 233, 346, 370 ; Teit *1* : 642 ; *4* : 33.

Chapitre XV.

A. Teit *1* : 702 n. 3 ; Boas *4* : 26 n. 3 ; Teit *5* : 393. B. Teit *4* : 87-88. C. *Ibid.* : 118 n. 283. D. *Ibid.* : 118 n. 280 ; Boas *4* : 20. E. Boas *4* : 124 ; Reichard *3* : 146 ; Ray *2* : 163 ; Jacobs *1* : 147-148. F. Teit *1* : 702-707. G. Farrand *2* : 42-43. H. Suttles *3*. I. Teit *5* : 393-394. J. Teit *1* : 753-755 ; 12 : 307.

Chapitre XVI.

A. Dumézil *1* : 42-44, 128-130 ; *3* : 136-138 ; *5* : 219-221. B. Swan *1* ; Eells *4* : *passim* ; *5* ; Gibbs *3* ; Jacobs *7*. C. Barbeau *3* ; *4*. D. Teit *1* : 753 ; *12* : 315-316. E. Teit *4* : 88 ; *5* : 358-360 ; *14* : 189-190. *Cf.* Boas *29* ;

Hallowell. F. Tozzer : 71 ; L.-S. *6* : 380-381 ; *8* : 440-441 ; Hugh-Jones : 174-175, 177, 183, 191. G. Barbeau *3* (1917) : 21, 61, 82, 86. H. Delarue : I, 39-40, 242-263 ; Fabre ; Barbeau *3* (1917) : 93-98 ; *5* : 96-97. I. Sahagun : III, V, VI. J. Hamayon : 615-616. *Cf.* Reichard *2*. K. Lorrain : 26. L. *Ibid.* : 58.

Chapitre XVII.

A. Reichard *3* : 4 n. 2. B. Kojiki : 93-95, 406-407 ; Antoni. C. Schulz et Chiara : 111-119. D. Bouchard et Kennedy : 47-57. E. *Ibid.* : 47-56 ; Teit *1* : 691-696 ; *cf.* Teit *4* : 72 ; Farrand *2* : 19. F. Cline : 228-229. G. Boas *4* : 2 ; 9 : 299.

Chapitre XVIII.

A. Febvre : 386, 422-423 ; *cf.* Ryan : 519-538. B. Montaigne : III, 910. C. *Ibid.* : III, 910. D. *Ibid.* : I, 206. E. *Ibid.* : II, 558. F. *Ibid.* : II, 573. G. *Ibid.* : II, 580. H. *Ibid.* : II, 601. I. *Ibid.* : II, 563. J. *Ibid.* : II, 569, 576 n. 3, 604. K. Sagard : I, XLI. L. Smet : 124 ; Hill-Tout *9* : 412 ; Teit *1* : 621-622. M. Las Casas : I, 17 ; Acosta : 346. N. Chilam Balam : 186. O. La Vega : V, XXII, XXVIII ; IX, XV. P. Sahagun : XII, III-VII. Q. Garcia : 327-328 ; Dahlgren de Jordan : 294-298 ; Codice Chimalpopoca. R. Sahagun : VII, II ; *cf.* Popol Vuh : II, chap. XIV.

Chapitre XIX.

A. *Cf.* L.-S. *13* : 1174-1175. B. Boas *4* : 125 (indexé M_{755}, *L'Homme nu*, p. 443 n. 2) ; Adamson : 83-87 (indexé M_{716b}, *ibid.*). C. Métraux *6*. D. Detienne : 87. E. Dumézil *2* : I, 78 *sq.*, 87-89. F. L.-S. *13* : 1173-1174. G. Boas *9* : 296 ; Stevenson : 148-149 ; Dorsey *3* : 282-283. H. Mathieu : 158-159. I. Swanton *9* : 376-378. J. Phérécyde : X, § 92 ; Plutarque *1* : I, 267 ; *2* : 160. Roscher, art. « Eurymos ». K. Dumézil *6* : 188. L. Sproat : 13 ; Elmendorf : 21 ; Myers ; Farley. M. Jacobs *1* : 30-33 (*cf. L'Homme nu* : 468). N. Elmendorf : 21-22. O. Swan *2* : 92. P. Ballard *1* : 55-63 (indexés M_{754a-g}, *L'Homme nu* : 443). Q. Lyman : 237-238. R. Ballard *1* : 69. S. Lyman : 240. *Cf.* Kerr T. Adamson : 75. U. Teit *1* : 624-625. V. Boas *4* : 124. W. L.-S. *3* : chap. VIII. X. Maybury Lewis et Almagor : 114-115. Y. *Ibid.* : 113 ; *cf.* 10. Z. L.-S. *1* ; *3* : 155-170, 179 ; Crocker. AA. Maybury Lewis et Almagor : 199-200. AB. *Ibid.* : 255-273. AC. *Ibid.* : 200. AD. Pausanias : III, XVI ; Daremberg et Saglio : art. « Silphium » ; Pauly et Wissowa : art. « Silphion » ; Roscher : 1171. AE. Andrews : 236. AF. Pline l'Ancien *2* : XIX, chap. III et p. 111-114 ; XXII, chap. XXIII et p. 108. AG. *Grande Encyclopédie* : art. « Silphium ». AH. Rydberg : 924 ; Abrams : IV, 105 ; Gleason : III, 367-369. AI. Dumézil *4* : 265-266.

BIBLIOGRAPHIE

Pour faciliter les collationnements éventuels, on a autant que possible conservé le même numéro d'ordre aux titres déjà cités dans les bibliographies des *Mythologiques*.

Abréviations

AA	*American Anthropologist.*
ARBAE	Annual Reports of the Bureau of American Ethnology, Washington D. C.
BAMNH	Bulletins of the American Museum of Natural History, New York.
BBAE	Bulletins of the Bureau of American Ethnology, Washington D. C.
CUCA	Columbia University Contributions to Anthropology, New York.
JAFL	*Journal of American Folklore.*
JRAI	*Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.*
MAAA	Memoirs of the American Anthropological Association.
MAFLS	Memoirs of the American Folk-Lore Society.
MAMNH	Memoirs of the American Museum of Natural History, New York.
RBAAS	*Reports of the British Association for the Advancement of Science.*
UCPAAE	University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley.
UWPA	University of Washington Publications in Anthropology, Seattle.
L.-S.	Claude Lévi-Strauss.

Abrams, L. :
Illustrated Flora of the Pacific States, Stanford University Press, 2e éd., 1950, 4 vol.
Acosta, J. P. :
Historia Natural y Moral de las Indias [1590], Mexico, Fundo de Cultura Economica, 1940.
Adamson, T. :
Folk-Tales of the Coast Salish (MAFLS, 28), 1934.
Andrade, M. J. :
Quileute Texts (CUCA, 12), New York, 1931.
Andrews, A. C. :
« The Silphium of the Ancients : a Lesson in Crop Control », *Isis*, t. XXXIII, 1941, p. 232-236.
Antoni, K. J. :
Der weisse Hase von Inaba. Vom Mythos zum Märchen (Münchener Ostasiatische Studien, Band 28), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982.
Avila, F. de :
Dioses y Hombres de Huarochiri, éd. bilingue, Lima, Museo Nacional de Historia y Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
Bailey, T.-N. :
« The Elusive Bobcat », *Natural History*, octobre 1972.
Ballard, A. C. :
(*1*) *Mythology of Southern Puget Sound* (UWPA, 3-2), 1929.
(*2*) *Some Tales of the Southern Puget Sound Salish* (UWPA, 2-3), 1927.
Barbeau, C. M. :
(*3*) « Contes populaires canadiens », *JAFL*, 30, 1917 ; 32, 1919.
(*5*) « Contes populaires canadiens », *JAFL*, 53, 1940.
Barnett, H. G. :
(*1*) *Culture Elements Distribution : VII, Oregon Coast* (Anthropological Records, 1), Berkeley, 1937-1939.
(*2*) *Culture Elements Distribution : IX, Gulf of Georgia Salish, ibid.*
(*3*) *The Coast Salish of British Columbia* (University of Oregon Monographs, Studies in Anthropology, 4), 1955.
Bent, A. C. :
Life Histories of North American Diving Birds, New York, Dover Publications [1919], 1963.
Boas, F. :
(*2*) *Tsimshian Mythology* (31st ARBAE, 1909-1910), Washington D. C., 1916.
(*3*) *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (Report of the United States National Museum), Washington D. C., 1897.
(*4*) éd., *Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes* (MAFLS, 11), 1917.
(*5*) « Zur Mythologie der Indianer von Washington und Oregon », *Globus*, 65, 1893.
(*7*) *Kathlamet Texts* (BBAE, 26), Washington D. C., 1901.
(*8*) *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* (BAMNH, 15), New York, 1901-1907.
(*9*) *Kutenai Tales* (BBAE, 59), Washington D. C., 1918.
(*13*) *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas* (Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 23-27), Berlin, 1891-1895.
(*16*) « Second General Report on the Indians of British Columbia », *RBAAS*, 60, 1890.
(*20*) « Current Beliefs of the Kwakiutl Indians », *JAFL*, 45, 1932.
(*27*) *The Religion of the Kwakiutl Indians* (CUCA, 10), 1930.
(*28*) *Tsimshian Texts* (BBAE, 27), Washington D. C. 1902.
(*29*) « Notes on Mexican Folklore », *JAFL*, 25, 1912.

Boas, F. et G. Hunt :
(*1*) *Kwakiutl Texts* (MAMNH, 5, 1902-1905 ; 14, 1906).
(*2*) *Ethnology of the Kwakiutl* (35th ARBAE, 2 vol.), Washington D. C., 1921.

Borden, C. E. :
(*1*) *Origins and Development of Early Northwest Coast Culture to about 3000 B. C.*, (Archaeological Survey of Canada, Paper nº 45), Ottawa, National Museum of Man, 1975.
(*2*) « Peopling and Early Cultures of the Pacific Northwest », *Science*, vol. CCIII, nº 4384, 1979.

Bouchard, R. et D. I. D. Kennedy :
(*1*) *Knowledge and Usage of Land Mammals, Birds, Insects, Reptiles and Amphibians by the Squamish Indian People of British Columbia* (mimeo.), Victoria, British Columbia Indian Language Project, 1976.
(*2*) éd., *Shuswap Stories*, Vancouver, CommCept Publishing Ltd, 1979.
(*3*) « Shuswap Indian Use of the Squilax Area », Appendix I, dans *Archaeological Excavation Sites [...] near Squilax, B. C.* (miméo.), Areas Consulting Archaeologists Ltd., Coquitlam, B. C., mars 1990.

Brasher, R. :
Birds and Trees of North America, New York, Rowman and Littlefield, 1961, 4 vol.

Cadogan, L. :
(*4*) *Ayvu Rapita. Textos miticos de los Mbya-Guarani del Guairá* (Antropologia, 5 ; Boletim 227), Universidade de São Paulo, 1959.

Cardim, F. :
Tratados da terra e gente do Brasil, nouv. éd., São Paulo, Bibliotheca pedagogica brasileira, 1939.

Carlson, R. L. éd. :
Indian Art Traditions of the Northwest Coast, Burnaby, B. C., Archaeology Press, Simon Fraser University, 1983.

Carneiro da Cunha, M. :
(*1*) « Logique du mythe et de l'action. Le mouvement messianique Canela de 1963 », *L'Homme*, XIII, 1973/4, p. 5-37.
(*2*) *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*, São Paulo, Editora da Universidade, 1986.

Chamberlain, A. F. :
« Report on the Kootenay Indians of South-Eastern British Columbia », *RBAAS*, 62, 1892.

Chilam Balam :
Libro de Chilam Balam de Chumayel [...] por Antonio Mediz Bolio, Mexico, Ediciones de la Universidad Nacional Autonoma, 1941.

Cline, W. *et al.* :
The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington (General Series in Anthropology, 6), Menasha, 1938.

CODICE CHIMALPOPOCA :
Anales de Cuaubtitlan y Leyendas de los Soles, trad. par P. F. Velasquez, Mexico, 1945.
CONCHE, M. :
Montaigne et la philosophie, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1987.
CROCKER, J. C. :
« Reciprocity and Hierarchy among the Eastern Bororo », *Man*, 4 (1), 1969.
CURTIS, E. S. :
The North American Indian, vol. IX, Norwood, Mass., 1903.
DAHLGREN DE JORDAN, B. :
La Mixteca. Su cultura e historia prehispanica, Mexico, Imprenta Universitaria, 1954.
DA MATTA, R. :
« Mito e autoridade doméstica : una tentativa de análise de un mito timbira em suas relações com a estructura social », *Revista do Instituto de Ciências sociais*, IV, I, Rio de Janeiro, 1967, p. 93-141.
DAREMBERG, C. et E. SAGLIO :
Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Paris, Hachette, 1877-1912, 9 vol.
DAWSON, G. M. :
« Notes on the Shuswap People of British Columbia », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, 9 (1891), Montréal, 1892.
DELABY, L. :
« À propos d'un plat sibérien du musée de l'Homme », *Objets et mondes*, XV, 4, 1975.
DELARUE, P. :
Le Conte populaire français, Paris, Éditions Érasme, 1957.
DETIENNE, M. :
L'Écriture d'Orphée, Paris, Gallimard, 1989.
Dictionnaire des sciences naturelles [...] par plusieurs professeurs du jardin du roi, Strasbourg et Paris, Levrault, 1816-1830, 72 vol.
DORSEY, G. A. :
(*3*) *The Mythology of the Wichita* (Carnegie Institution of Washington, publ. n° 21), 1904.
DRUCKER, P. :
The Northern and Central Nootkan Tribes (BBAE, 144), Washington D. C., 1951.
DUFF, W. :
The Upper Stalo Indians of the Fraser Valley, British Columbia (Anthropology in British Columbia, Provincial Museum, Victoria), réimp. par Indian Education Resources Centre, Vancouver, University of British Columbia, 1972.
DUMÉZIL, G. :
(*1*) *Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard, 1942.
(*2*) *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1968-1973, 3 vol.
(*3*) *Heur et malheur du guerrier*, Paris, PUF, 1969.
(*4*) *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974.
(*5*) *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985.
(*6*) *Entretiens avec Didier Éribon*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1987.

Eells, M. :
(*4*) *The Indians of Puget Sound. The Notebooks of Myron Eells*, éd. G. P. Castile, Seattle et Londres, University of Washington Press, 1985.
(*5*) « The Chinook Jargon », *AA*, VII, 3, 1894, p. 300-312.
Ehrenreich, P. :
Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt (Zeitschrift für Ethnologie, XXXVII, Suppl.), 1905.
Elliot, W. C. :
« Lake Lilloet Tales », *JAFL*, 44, 1931, p. 166-181.
Elmendorf, W. W. :
The Structure of Twana Culture [with] Comparative Notes on the Structure of Yurok Culture [by] A. L. Kroeber (Research Studies, Monographic Supplement 2), Pullman, 1960.
Fabre, D. :
« Recherches sur Jean de l'Ours », *Folklore. Revue d'ethnographie méridionale*, 21, n°s 131-132, 1968, et 22, n° 134, 1969.
Farley, A. L. :
Atlas of British Columbia, Vancouver, The University of British Columbia Press, 1979.
Farrand, L. :
(*1*) (avec la collab. de W. S. Kahnweiler), *Traditions of the Quinault Indians* (MAMNH, 4), New York, 1902.
(*2*) *Traditions of the Chilcotin Indians* (MAMNH, 4), New York, 1900.
Farrand, L. et T. Mayer :
« Quileute Tales », *JAFL*, 32, 1919.
Febvre, L. :
Le Problème de l'incroyance au XVIe *siècle. La religion de Rabelais* [1942], nouv. éd., Paris, Albin Michel, 1988.
Frachtenberg, L. :
(*1*) *Coos Texts* (CUCA, 1), New York et Leyde, 1913.
(*2*) « Shasta and Athapascan Myths from Oregon. Collected by Livingston Farrand », *JAFL*, 28, 1915.
(*3*) *Lower Umpqua Texts* (CUCA, 4), New York, 1914.
(*4*) *Alsea Texts and Myths* (BBAE, 67), Washington D. C., 1920.
Garcia, G. :
Origen de los Indios del Nuevo Mundo y Indias Occidentales... [Valence, 1607], Madrid, 1729.
Gayton, A. H. et S. S. Newman :
Yokuts and Western Mono Myths (Anthropological Record, 5, 1), Berkeley, 1940.
Gibbs, G. :
Alphabetical Vocabulary of the Chinook Language, New York, Cramoisy Press, 1863.
Gilmore, M. R. :
Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region [1919], Lincoln et Londres, University of Nebraska Press, 1977.
Gleason, M. A. :
Illustrated Flora of the Northeastern United States and Adjacent Canada, The New York Botanical Garden, 2e éd., 1958, 3 vol.
Goddard, P. E. :
Life and Culture of the Hupa (UCPAAE, 1), Berkeley, 1903.

GODFREY, W. E. :
Les Oiseaux du Canada (Musée national du Canada, bulletin 203, Série biologique, 73), Ottawa, 1967.
GOLDER, F. A. :
« Tlingit Myths », *JAFL*, 20, 1907.
Grande Encyclopédie (La) :
Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts [...] sous la direction de MM. Berthelot..., Paris, Société anonyme de La Grande Encyclopédie, s.d. [1885-1903].
GRINNELL, G. B. :
(3) Blackfoot Lodge Tales, New York, C. Scribner's Sons, 1892.
GUNTHER, E. :
(2) Klallam Folktales (UWPA, 10, 1), 1945.
(5) A Further Analysis of the First Salmon Ceremony (UWPA, 2), 1928.
HAEBERLIN, H. K. :
(1) « Mythology of Puget Sound », *JAFL*, 37, 1924.
HAINES, F. :
The Nez Percés. Tribesmen of the Columbia Plateau, Norman, University of Oklahoma Press, 1955.
HALL, E. R. et K. R. KELSON :
The Mammals of North America, New York, Ronald Press Company, 1959, 2 vol.
HALLOWELL, A. I. :
« "John the Bear" in the New World », *JAFL*, 65, 1952, p. 418.
HAMAYON, R. :
La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.
HILL-TOUT, C. :
(2) « Ethnological Report on the Stseélis and Sk.aúlits tribes of the Halōkmēlem Division of the Salish of British Columbia », *JRAI*, 34, 1904.
(3) « Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia », *JRAI*, 35, 1905.
(5) « Report on the Ethnology of the Southeastern Tribes of Vancouver Island », *JRAI*, 37, 1907.
(6) The Natives of British North America, Londres, 1907.
(7) « Notes on the Sk.qómic of British Columbia », *RBAAS*, 70, 1900.
(8) « Report on the Ethnology of the Okanak.ēn of British Columbia », *JRAI*, 41, 1911.
(9) « Ethnological Studies of the Mainland Halōkm'ēlem, a Division of the Salish of British Columbia », *RBAAS*, 72, 1902.
(10) « Notes on the N'tlakápamuQ of British Columbia, a Branch of the Great Salish Stock of North America », *RBAAS*, 69, 1899.
HOFFMAN, W. J. :
(2) « Selish Myths », *Bulletin of the Essex Institute*, 15 (1883), Salem, Mass., 1884.
HUGH-JONES, S. :
The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in North-West Amazonia, Cambridge University Press, 1979.
HUNN, E. S. avec J. SELAM :
Nch'i-Wána « The Big River ». Mid-Columbia Indians and Their Land, Seattle et Londres, University of Washington Press, 1991.

HUXLEY, F. :
Affable Savages, Londres, Rupert-Hart-Davis, 1956.
IHERING, R. von :
Dicionário dos Animais do Brasil, São Paulo, 1940.
JACOBS, M. :
(*1*) *Northwest Sahaptin Texts* (CUCA, 19, 1-2), New York, 1934.
(*4*) *Kalapuya Texts* (UWPA, 11), 1945.
(*6*) *Coos Myths Texts* (UWPA, 8, 2), 1940.
(*7*) « Notes on the Structure of Chinook Jargon », *Language*, 8, 1932.
JENNESS, D. :
(*2*) « Myths of the Carrier Indians », *JAFL*, 47, 1934.
JONES, L. F. :
A Study of the Thlingets of Alaska, New York, 1914.
JONES, W. :
Ojibwa Texts (Publications of the American Ethnological Society, VII), vol. II, New York, Steichert, 1919, 2 vol.
JOSSELIN DE JONG, J. P. B. de :
(*2*) *Blackfoot Texts* (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde Niewe Reeks, Deel 14, 4), 1914.
KERR, A. :
« Chinook Winds Resemble Water Flowing over a Rock », *Science*, vol. CCXXXI, 1986, p. 1244-1245.
KOJIKI :
Translated with an Introduction and Notes by Donald L. Philippi, University of Tokyo Press, 1968.
KRAUSE, A. :
The Tlingit Indians, trad. par E. Gunther, Seattle, University of Washington Press, 1956.
KREJNOVIČ, E. A. :
(*1*) « La Fête de l'ours chez les Ket », *L'Homme*, XI, 4, 1971.
(*2*) « La Fête de l'ours chez les Nivx », *L'Ethnographie*, n.s., 74-75, 2, 1977.
KROEBER, A. L. :
(*1*) *Handbook of the Indians of California* (BBAE, 78), Washington D. C., 1925.
(*14*) *Yurok Myths*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1976.
KROEBER, A. L. et E. W. GIFFORD :
World Renewal. A Cult System of Native Northwest California (Anthropological Records, 13), Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1949.
LAS CASAS, B. de :
Historia general de las Indias [1552], Mexico City, 1951.
LÉVI-STRAUSS, C. :
(*1*) « Reciprocity and Hierarchy », *AA*, 46, 1944, p. 266-268.
(*2*) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949 ; nouv. éd. Paris et La Haye, Mouton, 1967.
(*3*) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
(*4*) *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962. [Ici p. 553-872.]
(*5*) *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.
(*6*) *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1967.

(*7*) *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.
(*8*) *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971.
(*9*) *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
(*10*) *La Voie des masques*, nouv. éd., Paris, Plon, 1979. [Ici p. 873-1050.]
(*11*) *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
(*12*) *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.
(*13*) *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985. [Ici p. 1051-1231.]
(*14*) « De la Fidélité au texte », *L'Homme*, XXVII (1), 1987, p. 117-140.
(*15*) « Hérodote en mer de Chine », dans *Poikilia*, études offertes à J.-P. Vernant, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1987, p. 25-32.

LORRAIN, F. :
Réseaux sociaux et classifications sociales. Essai sur l'algèbre et la géométrie des structures sociales, Paris, Hermann, 1975.

LOWIE, R. H. :
(*4*) « Shoshonean Tales », *JAFL*, 37, 1924.

LYMAN, W. D. :
« Myths and Superstitions of the Oregon Indians », *Proceedings of the American Antiquarian Society*, XVI, 1904, p. 221-251.

MARX, J. :
La Légende arthurienne et le Graal, Paris, PUF, 1952.

MATHIEU, R. :
Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne, Paris, Gallimard, 1989.

MAYBURY LEWIS, D. et U. ALMAGOR éd. :
The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989.

MCCORMICK COLLINS, J. :
Valley of the Spirits. The Upper Skagit Indians of Western Washington, Seattle et Londres, University of Washington Press, 1974.

MCCUTCHEON, A. R. *et al.* :
« Antibiotic Screening of Medicinal Plants of the British Columbian Native Peoples », *Journal of Ethnopharmacology*, 37/3, octobre 1992.

MCKENNAN, R. A. :
The Upper Tanana Indians (Yale University Publications in Anthropology, 55), New Haven, 1959.

MERRIAM, C. Hart :
« Transmigration in California », *JAFL*, 22, 1909.

MÉTRAUX, A. :
(*1*) *La Religion des Tupinamba*, Paris, Ernest Leroux, 1928.
(*2*) « Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano », *Revista del Museo de La Plata*, 23, Buenos Aires, 1932.
(*3*) *Myths and Tales of the Matako Indians* (Ethnological Studies, 9), Göteborg, 1939.
(*5*) *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* (MAFLS, 40), Philadelphie, 1946.
(*6*) « Twin Heroes in South American Mythology », *JAFL*, 59, 1946, p. 114-123.

MICHELL, H. :
Sparta, Cambridge University Press, 1952.

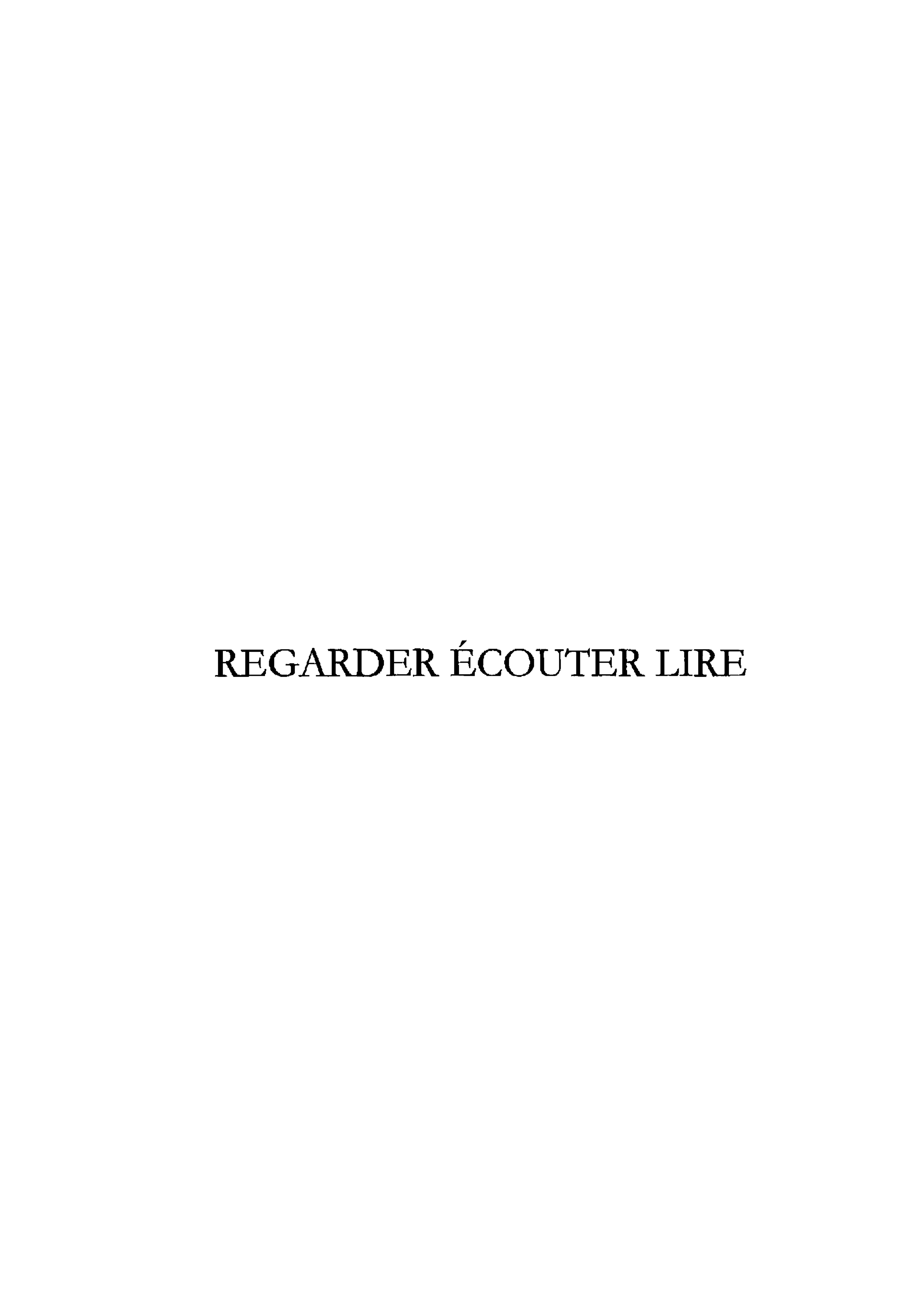
MONTAIGNE, M. de :
Les Essais, éd. Pierre Villey (1930), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1988, 3 vol.

MORICE, A. G. :
« The Great Déné Race », *Anthropos*, 1-5, 1906-1910.
MYERS, J. N. :
« Fog », *Scientific American*, 219, nº 6, 1968, p. 74-82.
NIETZSCHE, F. :
L'Antéchrist, suivi de *Ecce Homo*, trad. par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1990.
NIMUENDAJU, C. :
(*1*) « Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani », *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, 1914.
(*8*) *The Eastern Timbira* (UCPAAE, 41), Berkeley et Los Angeles, 1946.
OLSON, R. L. :
(*2*) *The Quinault Indians*, Seattle et Londres, University of Washington Press, 1967.
OUWEHAND, C. :
Hateruma. Socio-religious Aspects of a South-Ryukyuan Island Culture, Leyde, E. J. Brill, 1985.
PACKARD, R. L. :
« Notes on the Mythology and Religion of the Nez Percé », *JAFL*, 4, 1891.
PAULY, A. et G. WISSOWA :
Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1927, Zweite Reihe [R-Z], p. 103-114.
PAUSANIAS :
Description of Greece, trad. et commenté par J. G. Frazer, Londres, Macmillan [1897], 1913, 6 vol.
PEARSON, T. G. :
Birds of America, Garden City, New York, G. C. Publishing Co., 1936.
PETITOT, É. :
Traditions indiennes du Canada nord-ouest, Paris, Maisonneuve Frères et C. Leclerc, 1886.
PHERECYDE :
« Pherecydis Fragmenta », dans *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Theod. Muller éd., vol. I, Paris, Didot, 1841.
PHINNEY, A. :
Nez Percé Texts (CUCA, 25), New York, 1934.
PLINE L'ANCIEN :
(*1*) *L'Histoire du monde [...] mis en françois par Antoine du Pinet...*, 3ᵉ éd., Lyon, Antoine Tardif, 1584, 2 vol.
(*2*) *Histoire naturelle*, livres XIX et XXII, trad. et commenté par J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1964 et 1970.
PLUTARQUE :
(*1*) *Les Œuvres meslées, translatées* [...] *par J. Amyot*, Paris, G. de la Nouë, 1584, 2 vol.
(*2*) *Plutarchi Scripta Moralia*, éd. F. Dübner, vol. II, Paris, Firmin Didot, 1890.
(*3*) *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, trad. par Frank Cole Babbitt, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press et W. Heinemann Ltd, vol. V, 1962.
POPOL VUH :
The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya, version anglaise par Delia

Goetz et Sylvanus G. Morley d'après la trad. d'Adrián Recinos, Norman, University of Oklahoma Press, 1950.
RADIN, P. :
Some Myths and Tales of the Ojibwa of Southeastern Ontario (Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 48, n° 2, Anthropological Series), Ottawa, Government Printing Bureau, 1914.
RAY, V. F. :
(*1*) *The Sanpoil and Nespelem* (réimpr. par Human Relations Area Files), New Haven, 1954.
(*2*) « Sanpoil Folk Tales », *JAFL*, 46, 1933.
REICHARD, G. A. :
(*2*) « Literary Types and the Dissemination of Myths », *JAFL*, 34, 1921.
(*3*) *An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths* (MAFLS, 41), 1947.
Relations des jésuites :
Montréal, Éditions du Jour, 1972, 6 vol.
ROHRLICH, F. :
« Facing Quantum Mechanical Reality », *Science*, vol. CCXXI, n° 4617, 1983, p. 1251-1255.
ROSCHER, W. H. :
Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig, Teubner, 1884-1924, 7 vol.
RYAN, M. T. :
« Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Comparative Studies in Society and History*, 23, 4, 1981, p. 519-538.
RYDBERG, P. A. :
Flora of the Rocky Mountains and adjacent Plains [1922], New York, Hafner, 1954.
SAGARD, G. :
Histoire du Canada [1636], Paris, Tross, 1865-1866, 4 vol.
SAHAGUN, B. de :
Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, en 13 parties, trad. par A. J. O. Anderson et C. E. Dibble, Santa Fe, N. M., The School of American Research and the University of Utah, 1950-1963.
SAPIR, E. :
(*1*) *Wishram Texts* (Publications of the American Ethnological Society, 2), Leyde, 1909.
(*3*) *Yana Texts* (UCPAAE, 9, 1), Berkeley, 1910.
(*5*) *Takelma Texts* (University of Pennsylvania, The Museum Anthropological Publication, 2, 1), Philadelphie, 1909.
SCHULTZ, H. et V. CHIARA :
« Mais lendas Waura », *Journal de la Société des américanistes*, LX, 1971, p. 105-136.
SMET, R. P. de :
Voyages dans les montagnes Rocheuses et séjour chez les tribus indiennes de l'Oregon, nouv. éd., Bruxelles, Devaux et Paris, Repos, 1873.
SMITH, M. W. :
(*2*) *The Puyallup Nisqually* (CUCA, 32), New York, 1940.
SPECK, F. G. :
Myths and Folk-lore of the Timiskaming Algonkin and Timagami Ojibwa (Canada Department of Mines. Geological Survey, Memoir 71, n° 9, Anthropological Series), Ottawa, Government Printing Bureau, 1915.

SPINDEN, H. J. :
(*3*) *The Nez Percé Indians* (MAAA, 2), 1908.
SPOTT, R. et A. L. KROEBER :
Yurok Narratives (UCPAAE, 35, 9), Berkeley, 1942.
SPROAT, G. M. :
Scenes and Studies of Savage Life, Londres, 1868.
STERN, B. J. :
The Lummi Indians of Western Washington (CUCA, 17), New York, 1934.
STEVENSON, M. C. :
The Sia (11th ARBAE), Washington D. C., 1894.
SUTTLES, W. :
(*3*) « The Early Diffusion of the Potato among the Coast Salish », *Southwestern Journal of Anthropology*, 7, 3, 1951, p. 272-288.
SWAN, J. G. :
(*1*) *The Northwest Coast. On Three Years Residence in Washington Territory*, New York, 1857.
(*2*) *The Indians of Cape Flattery* [1868], fac-similé, 1964.
SWANTON, J. R. :
(*1*) *Myths and Tales of the Southeastern Indians* (BBAE, 88), Washington D. C., 1929.
(*2*) *Tlingit Myths and Texts* (BBAE, 39), Washington D. C., 1909.
(*9*) *Haida Texts and Myths* (BBAE, 29), Washington D. C., 1905.
TEIT, J. A. :
(*1*) *The Shuswap* (MAMNH, 4), Leyde et New York, 1909.
(*2*) « Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia », *JAFL*, 25, 1912.
(*4*) *Traditions of the Thompson Indians* (MAFLS, 6), 1898.
(*5*) *Mythology of the Thompson Indians* (MAMNH, 12), Leyde et New York, 1912.
(*6*) *The Salishan Tribes of the Western Plateaus* (45th ARBAE, 1927-1928), Washington D. C., 1930.
(*8*) « Kaska Tales », *JAFL*, 30, 1917.
(*9*) *Ethnobotany of the Thompson Indians of British Columbia*, E. V. Steedman éd. (45th ARBAE, 1927-1928), Washington D. C., 1930.
(*10*) *The Thompson Indians of British Columbia* (MAMNH, 2), 1900.
(*11*) *The Lilloet Indians* (MAMNH, 4), 1906.
(*12*) « European Tales from the Upper Thompson Indians », *JAFL*, 29, 1916.
(*14*) « More Thompson Indian Tales », *JAFL*, 50, 1937.
THEVET, A. :
Cosmographie universelle..., Paris, L'Huilier, 1575, 2 vol.
THOMPSON, S. :
(*2*) « European Tales among the North American Indians », *Colorado College Collection* II, Colorado Springs, 1919.
(*3*) *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1929.
TOZZER, A. M. :
A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones (Archaeological Institute of America, Report of the Fellow in American Archaeology, 1902-1905), New York, 1907.

TURNER, N. J. :
Food Plants of British Columbia Indians. Part II : Interior Peoples, British Columbia Provincial Museum, Handbook n° 36, Victoria, 1978.
TURNER, N. J., R. BOUCHARD, J. van EIJK et I. D. KENNEDY :
Ethnobotany of the Lilloet Indians of British Columbia, manuscrit inédit, 1987.
TURNER, N. J., R. BOUCHARD et D. I. D. KENNEDY :
Ethnobotany of the Okanagan-Colville Indians of British Columbia and Washington, British Columbia Provincial Museum, n° 21, Occasional Paper Series, Victoria, 1980.
TURNER, N. J., L. C. THOMPSON, M. T. THOMPSON et A. Z. YORK :
Thompson Ethnobotany. Knowledge and Usage of Plants by the Thompson Indians of British Columbia, Royal British Columbia Museum, Memoir n° 3, Victoria, 1990.
TURNEY-HIGH, H. H. :
(*1*) « Ethnography of the Kutenai », *RBAAS*, 62, 1892.
UHLENBECK, C. C. :
Original Blackfoot Texts. A New Series of Blackfoot Texts (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 12, 1-13, 1), 1911-1912.
VEGA, G. de la :
Histoire des Yncas, rois du Pérou..., Amsterdam, J. F. Bernard, 1737, 2 vol.
VOISENAT, C. :
« La Rivalité, la séparation et la mort. Destinées gémellaires dans la mythologie grecque », *L'Homme*, XXVIII, 1, 1988, p. 88-104.
WAGLEY, C. et E. GALVÃO :
The Tenetehara Indians of Brazil (CUCA, 35), New York, 1949.
WATERMAN, T. T. :
« The Explanatory Elements in the Folk-Tales of the North American Indians », *JAFL*, 27, 1914.
WILBERT, J. éd. avec K. SIMONEAU :
Folk Literature of the Gê Indians, Los Angeles, UCLA, Latin American Center Publications, 1978 et 1984, 2 vol.
WISSLER, C. et D. C. DUVALL :
Mythology of the Blackfoot Indians (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 2), New York, 1908.
YOSHIDA, T. :
« The Feminine in Japanese Folk-Religion : Polluted or Divine ? », dans F. Ben Ari, B. Moeran et J. Valentine éd., *Unwrapping Japan*, Manchester University Press, 1990.
YOSHIDA, T. et A. DUFF-COOPER :
« A Comparison of Aspects of Two Polytheistic Forms of Life : Okinawa and Balinese Lombok », *Cosmos*, 5, Édimbourg, 1989, p. 213-242.



REGARDER ÉCOUTER LIRE

EN REGARDANT POUSSIN

I

Proust compose la sonate de Vinteuil et sa « petite phrase » à partir d'impressions ressenties en écoutant Schubert, Wagner, Franck, Saint-Saëns, Fauré[1]. Quand il décrit la peinture d'Elstir, on ne sait jamais s'il pense plutôt à Manet, à Monet, ou bien à Patinir. Même incertitude sur l'identité des écrivains rassemblés dans le personnage de Bergotte.

Ce syncrétisme étranger au temps va de pair avec un autre, qui convoque et confond dans le moment présent des événements ou incidents de dates différentes. Par ses propos, ses réflexions, le narrateur paraît avoir dans la même page tantôt huit, tantôt douze, tantôt dix-huit ans. Ainsi lors du séjour avec sa grand-mère à Balbec : « *Notre vie étant si peu chronologique.* »

Très bonne page là-dessus de Jean-Louis Curtis : « *Il n'y a ni temps perdu ni temps retrouvé dans* La Recherche, *il n'y a qu'un temps sans passé et sans futur, qui est le temps propre de la création artistique. C'est pourquoi la chronologie dans* La Recherche *est si floue, si élusive, si insaisissable, tantôt extensible, tantôt court-circuitée, tantôt circulaire, jamais linéaire, et, bien entendu, jamais datée* [...] *On se demande si les enfants qui jouent aux Champs-Élysées en sont encore à l'âge du cerceau ou déjà à celui de la première cigarette clandestine.* »

Vue sous cet angle, la mémoire involontaire ne s'oppose pas simplement à la mémoire consciente, celle qui renseigne sans faire revivre. Ses interventions dans la trame du récit compensent, rééquilibrent un procédé de composition qui altère systématiquement le cours des événements et leur ordre

dans une durée qu'en fait Proust traite avec désinvolture : « *Quelques-uns voulaient que le roman fût une sorte de défilé cinématographique des choses. Cette conception était absurde. Rien ne s'éloigne plus de ce que nous avons perçu en réalité qu'une telle vue cinématographique.* »

Les raisons de ce parti pris ne sont pas seulement, peut-être pas surtout, d'ordre philosophique ou esthétique. Elles sont indissociables d'une technique. *La Recherche* est faite de morceaux écrits dans des circonstances et des époques différentes. Il s'agit pour l'auteur de les disposer dans un ordre satisfaisant, je veux dire conforme à la conception qu'il se fait de la véracité, au moins dans les débuts ; mais de plus en plus difficile à respecter au fur et à mesure que la composition avance. En certaines occasions il faut travailler avec des « restes », et les disparates deviennent plus visibles. À la fin du *Temps retrouvé*, Proust compare son travail à celui d'une couturière qui monte une robe avec des pièces déjà découpées en forme ; ou, si la robe est trop usée, la rapièce[2]. De la même façon, il aboute dans son livre et colle des fragments les uns aux autres « *pour recréer la réalité, en emmanchant, sur le mouvement d'épaules de l'un, un mouvement de cou fait par un autre* », et bâtir une seule sonate, une seule église, une seule jeune fille, avec des impressions reçues de plusieurs.

Cette technique de montages et de collages fait de l'œuvre le résultat d'une double articulation. Je détourne l'expression de son emploi linguistique[3]. L'extension me semble pourtant légitime en ceci que les unités de premier ordre sont déjà des œuvres littéraires, combinées et agencées pour produire une œuvre littéraire d'un rang plus élevé. Ce travail diffère de celui qui procède au moyen de projets, d'esquisses refondues dans la rédaction définitive, au lieu que, dans l'état dernier de l'œuvre, les pièces de la mosaïque restent reconnaissables et conservent leur individualité.

II

Cela existe aussi en peinture. Meyer Schapiro a le premier, je crois, attiré l'attention sur les différences d'échelle flagrantes entre les personnages de la *Grande Jatte*. La raison n'en serait-elle pas que Seurat aurait conçu ses figures, ou

groupes de figures, comme des ensembles indépendants, et les aurait ensuite disposés les uns par rapport aux autres (probablement après des essais successifs constituant autant d'expériences sur l'œuvre)[1] ? D'où la « magie », comme dirait Diderot, très particulière de la *Grande Jatte* qui, dans un lieu public destiné à la promenade, juxtapose des personnages ou des groupes de personnages figés dans leur isolement et qui ne semblent même pas conscients de la présence les uns des autres ; prenant place au nombre de « *ces choses muettes* » dont, selon Delacroix, Poussin disait qu'il faisait profession[2]. Ce qui imprègne le tableau d'une extraordinaire atmosphère de mystère.

Elle eût rebuté Diderot : « *On distingue*, écrit-il, *la composition en pittoresque et en expressive. Je me soucie bien que l'artiste ait disposé ses figures pour les effets les plus piquants de lumière, si l'ensemble ne s'adresse point à mon âme ; si ces personnages y sont comme des particuliers qui s'ignorent dans une promenade publique* [...] » : description anticipée, dirait-on, et rejet sans appel de ce que Seurat a fait exactement dans la *Grande Jatte*...

Ce procédé de composition était déjà présent chez Hokusai[3]. Plusieurs pages des *Cent Vues du mont Fuji* attestent que, comme Proust ses paperoles, il a remployé, en les juxtaposant, des détails, fragments de paysage probablement dessinés sur le motif, notés dans ses carnets, puis reportés dans la composition sans prendre égard aux différences d'échelle.

Poussin surtout illustre le procédé de la double articulation, d'une tout autre manière certes, mais qui explique ses figures « minéralisées » un peu comme celles de la *Grande Jatte* (son génie, dit Philippe de Champaigne, « *avait beaucoup d'ouverture pour le solide* ») ; et qu'à son sujet, Diderot ait pu parler de la « naïveté » de ses figures, « *c'est-à-dire* [qui sont] *parfaitement et purement ce qu'elles doivent être* » ; et Delacroix, d'un primitivisme où « *la franchise de l'expression n'est pas gâtée par aucune habitude d'exécution* » ; enfin qui, « *par son indépendance absolue de toute convention* », fait de lui « *un novateur de l'espèce la plus rare* ».

En regardant Poussin on a constamment l'impression qu'il réinvente la peinture ou, à tout le moins, qu'en deçà du XVIe siècle qui le vit naître, il tend la main aux maîtres du Quattrocento, en premier lieu Mantegna (quand au lycée, en sixième — époque où mon père m'emmenait souvent au Louvre —, j'eus comme sujet de rédaction de décrire mon tableau préféré, je choisis *Le Parnasse*[4]).

Et même encore plus loin, car l'imagination de Poussin offre parfois cette ingénuité, sublimée certes par son génie, dont à la fin du siècle dernier Rimbaud recherchait la saveur abâtardie dans les peintures foraines[5]. Ainsi, dans *Vénus montrant ses armes à Énée* du musée de Rouen, cette déesse qui flotte à portée de main dans les airs semble avoir été conçue et exécutée à part, puis rapportée telle quelle sur la toile en toute simplicité. Ou bien encore, dans *Apollon amoureux de Daphné* qui est au Louvre, la dryade confortablement installée (on s'en étonne) entre les branches d'un trop petit chêne comme si c'était un canapé. Aussi, dans *Orion aveugle*, la posture bourgeoise de Diane accoudée sur son nuage, comme, dans un salon, sur un manteau de cheminée.

Peut-être Delacroix pensait-il à des choses de ce genre quand il critiquait « *une sécheresse extrême* [des] *figures sans lien les unes avec les autres et* [qui] *semblent découpées* » — ce qui correspond dans l'espace à ce qu'on observe dans le temps chez Proust. Défauts aux yeux de Delacroix, et qu'il rattache, certainement avec raison, au fait que les tableaux de Poussin révèlent ce que j'ai appelé une double articulation : la perfection, « *le Poussin ne l'a jamais cherchée et ne la désire pas ; ses figures sont plantées les unes à côté des autres comme des statues ; cela vient-il de l'habitude qu'il avait, dit-on, de faire des petites maquettes pour avoir les ombres justes ?* », « [...] *petites maquettes éclairées par le jour de l'atelier* ».

En 1721, Antoine Coypel regrettait lui aussi que manquât au rendu des figures de Poussin « *un goût plus naturel, moins sec et plus aisé, dont les linges mouillés et les mannequins l'ont sans doute éloigné* ». Ingres, mieux avisé, notera de son côté : « *Se faire une petite chambre à la Poussin : indispensable pour les effets.* »

(Dans les propos prêtés à Poussin, on relève un parallèle entre le langage articulé et la peinture, ébauche de la théorie linguistique de la double articulation : « *En parlant de la peinture, dist* [...] *que les vingt-quatre lettres de l'alfabet servent à former nos parolles et exprimer nos pensées, de mesme les linéamens du corps humain à exprimer les diverses passions de l'ame pour faire paroistre au dehors ce qu'on a dans l'esprit.* »)

On sait que Poussin modelait volontiers la cire ; au début de sa carrière d'après les antiques, et même pour reproduire en bas-relief des parties de tableaux des grands maîtres. Plusieurs témoins racontent qu'avant d'entreprendre un tableau, Poussin confectionnait des petites figurines de cire[6]. Il les

disposait sur une planchette dans les attitudes correspondant à la scène qu'il imaginait, il les drapait avec du papier mouillé ou un taffetas mince, formait les plis à l'aide d'un bâtonnet pointu. C'est avec cette maquette sous les yeux qu'il commençait à peindre. Des trous pratiqués dans les parois de la boîte enfermant le dispositif lui permettaient d'éclairer celui-ci par-derrière ou sur les côtés, de contrôler par-devant la lumière et de vérifier les ombres portées. Nul doute qu'il ne cherchât aussi à placer et à déplacer les figurines pour arrêter la composition de la scène dont il construisait ainsi le modèle réduit[7].

Le procédé n'était pas inconnu de ses devanciers. Plusieurs l'avaient effectivement pratiqué, mais, à l'époque de Poussin, nous dit Anthony Blunt, il était tombé en désuétude parce qu'il demandait trop de temps. Il est significatif que Poussin l'ait repris et appliqué avec une minutie dont témoignent nos sources. Chez aucun peintre, en tout cas, on ne perçoit aussi nettement l'emploi systématique de la maquette tridimensionnelle, sa présence derrière le tableau achevé. Ses figures semblent moins peintes sur la surface de la toile que sculptées dans son improbable épaisseur.

Méthode de composition si parfaitement assimilée qu'elle en devient presque un mode de pensée[8], auquel on doit aussi ces paysages naturels ou urbains très médités, qui invitent le spectateur à s'y enfoncer et proposent à son choix plusieurs itinéraires : « *Il semble qu'on chemine dans tous les pays qu'il représente* », dit Félibien ; rêverie qui prolonge, dans une durée répondant à cette prolongation de l'espace, la contemplation des tableaux de Poussin. La tridimensionnalité reconnue aux choses contraste avec la présentation si souvent bidimensionnelle des personnages (disposés, on l'a dit, comme dans un bas-relief). Par rapport aux individus, elle installe le monde en position dominante. Peut-être est-il significatif que l'âge de Poussin anticipe de peu l'apparition des plans en relief qui exercent sur le spectateur un effet magique analogue.

Une des raisons de l'originalité, de la grandeur monumentale qui, chez Poussin, impressionnaient Delacroix, tient donc, me semble-t-il, à ceci que ses tableaux sont des œuvres au deuxième degré, le premier étant celui qu'avec des moyens plus simples et de nature différente, la maquette réalisait déjà comme une œuvre achevée : stade où l'art a déjà exploité toutes les ressources d'un bricolage auquel Poussin

doit peut-être, selon le mot de Félibien, « *la faculté d'étaler dans de petits espaces de grandes et savantes dispositions* »[9].

Rien n'est certes plus étranger aux élans qui donnent son impulsion à la création romantique. D'où les tergiversations de Delacroix qui, malgré son admiration pour Poussin, en vient par moments à lui préférer Le Sueur : « *Poussin perd beaucoup au voisinage de Le Sueur* », lequel a plus d'égard « *au liant, à la douceur de l'effet ou à l'entraînement de la composition* », ce qui lui permet d'obtenir « *une unité, un fondu* » qui font défaut à Poussin.

Jugement déconcertant, mais non sans analogie avec la préférence que, pour les mêmes raisons, transposées de la peinture à la musique, Delacroix accorde aussi, par intermittence, à Cimarosa, « *plus dramatique* » que Mozart. Il loue chez Cimarosa « *cette proportion, cette convenance, cette expression, cette gaieté, cette tendresse, et par-dessus tout cela* [...] *cette élégance incomparable* [...] *non pas plus de perfection, mais la perfection même* » ; perfection qu'il refuse à Mozart, comme il la refuse à Poussin.

Ce serait donc plutôt de façon négative, parce qu'il a rompu avec la convention, que Poussin préparerait les voies aux écoles modernes : celles qui cherchent « *à la source même les effets qu'il est donné à la peinture de produire sur l'imagination* ». Faut-il entendre que Le Sueur (dans ce passage, associé plutôt qu'opposé à Poussin) aurait été plus avant ? On se défend mal de l'impression que si Poussin et Le Sueur rappellent à Delacroix « *la naïveté des écoles primitives de Flandre et d'Italie* », pour lui, en quelque sorte, Poussin est le « primitif » de Le Sueur.

III

Dans une étude consacrée aux *Bergers d'Arcadie*, Panofsky a fait une triple démonstration[1] :

1. La formule *Et in Arcadia ego* apparaît pour la première fois dans un tableau du Guerchin peint vers 1621-1623, peu avant l'arrivée de Poussin à Rome. Ce tableau représente deux bergers méditant devant une grosse tête de mort posée au premier plan sur un bloc de pierre.

2. En bonne grammaire latine, cette formule ne peut se

traduire : « Et moi aussi, j'ai vécu en Arcadie » comme on le fait habituellement, mais (les personnes cultivées du temps le savaient) : « Et moi aussi, je suis là, j'existe, même en Arcadie. » C'est donc la (tête de) mort qui parle, pour rappeler que, même dans le plus heureux des séjours, les hommes n'échappent pas à leur destinée.

3. Un premier tableau de Poussin sur ce thème, peint probablement vers 1629-1630, s'inspire très directement de celui du Guerchin ; et l'inscription, gravée dans la pierre d'un sarcophage, ne peut avoir une autre signification. Bien que la tête de mort, placée sur le tombeau, soit très petite et peu visible, c'est donc toujours elle (ou le tombeau, symbole de la mort) qui s'exprime.

Selon Panofsky toutefois, la deuxième version des *Bergers d'Arcadie* (celle du Louvre) peinte cinq ou six ans plus tard (vers 1638-1639 selon Thuillier[2]) donne à croire que Poussin a changé le sens de la formule pour celui qui sera couramment adopté dès la fin du XVII[e] siècle, faisant ainsi de son tableau, « *au lieu d'une rencontre dramatique avec la mort, une contemplation absorbante de l'idée de mortalité* * ».

C'est, me semble-t-il, ne pas tenir compte d'un fait : la première version ne s'inspire pas simplement du tableau du Guerchin, elle fait transition entre celui-ci et la version du Louvre ; et elle révèle comment l'imagination plastique de Poussin a pu évoluer au cours des ans sans qu'il soit besoin de recourir à l'hypothèse d'une rupture dans le sens voulu par Panofsky.

Dans cette version, en effet, on relève d'abord deux différences avec le tableau du Guerchin. La tête de mort, qui passe au deuxième plan, est représentée si petite qu'elle en devient insignifiante ; elle disparaîtra complètement de la seconde version. En revanche, à l'arrière-plan de la première

* « L'idylle semblable au paysage, est un *genre* qui tient à celui dont nous venons de parler (le *Poussin*). Un artiste représente un paysage charmant, on y voit un tombeau ; près de ce monument un jeune homme et une jeune fille arrêtés lisent l'inscription qui se présente à eux, et cette inscription leur dit : *je vivais, ainsi que vous, dans la délicieuse Arcadie* ; ne semble-t-il pas à celui qui voit cette peinture qu'il lit l'idylle du ruisseau de la naïve Deshoulières ? Dans l'une et dans l'autre de ces productions les images agréables de la nature conduisent à des pensées aussi justes et aussi philosophiques que la façon dont elles sont présentées est agréable et vraie » (article « Genre » dans *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Le signataire, Watelet, était receveur général des finances, peintre, sculpteur et auteur d'ouvrages sur la peinture). (Note de 2005-2006).

version on aperçoit une bergère qui n'existait pas chez le Guerchin, tandis que, dans la version du Louvre, une figure de femme s'impose au premier plan : non plus légèrement vêtue comme la bergère, mais drapée à l'antique et faisant un contraste avec les bergers à demi nus.

Tout se passe comme si la grosse tête de mort, au premier plan à droite dans le tableau du Guerchin, cédait la place à la femme qui occupe la même position et qui prend la même importance dans la seconde version de Poussin ; et comme si la première version, avec sa tête de mort réduite à un rappel, et l'apparition discrète d'une figure féminine, illustrait un état intermédiaire entre les deux[3].

On serait tenté d'interpréter dans le même sens une troisième différence. Selon les spécialistes, le vieillard, qu'on voit au premier plan à droite dans la première version, aurait été mis là par Poussin dans un souci de symétrie avec un autre tableau auquel celui-ci devait faire pendant[4]. Or ce vieillard, qui remplace la tête de mort du Guerchin, représente le fleuve Alphée, dont la source est en Arcadie. On croyait qu'il traversait la mer pour rejoindre en Sicile la nymphe Aréthuse, elle-même changée en fontaine[5]. Dans cet état intermédiaire qu'illustre la première version, l'image symbolique du fleuve, ou plus exactement de son flux, ne pourrait-elle diriger la pensée du spectateur, de la tête de mort proche de disparaître, vers une jeune femme aussi, en qui Poussin la transformera dans la seconde version ?

En peignant la première version, Poussin ne prévoyait probablement pas la seconde. Mais les germes de la transformation qui allait s'opérer dans son esprit étaient peut-être déjà présents.

Que, plus tard, Poussin ait clairement conçu la transformation, ou qu'elle fût jusqu'au bout le produit d'un travail inconscient[6], dans les deux cas ne faudrait-il pas conclure de ce qui précède que cette nouvelle jeune femme, si statique (et qui, sous ce rapport, s'oppose à l'animation des trois bergers), figure la Mort, ou à tout le moins la Destinée, sous cette apparence flatteuse qui lui convient quand elle veut s'imposer, souveraine, « même en Arcadie » ? Contrairement à la femme de la première version, qui occupe une position effacée, et qui est bien une gracieuse compagne de bergers, celle de la seconde version a la grandeur et l'impassibilité d'une figure mythologique. Ce serait donc elle, avec sa noblesse dominatrice, qui énoncerait implicitement les mots

gravés dans la pierre du tombeau et qu'elle invite les bergers à lire. « Aussi en Arcadie », leur signifie-t-elle par sa seule présence, « je suis là, à vos côtés ».

On se plaît même à imaginer un scénario. Peut-être vient-elle de faire son entrée par la droite, inaperçue jusqu'à ce qu'elle se manifeste en posant la main sur l'épaule du plus jeune berger, dans un geste à la fois de contrainte et d'apaisement. Le berger tourne les yeux vers elle, pas tellement surpris de cette apparition puisqu'il a pour fonction plastique, si j'ose dire, de relier la jeune femme à sa devise par les mouvements en sens inverse de son visage qui regarde l'une et de sa main pointée vers l'autre, comme pour signifier leur identité.

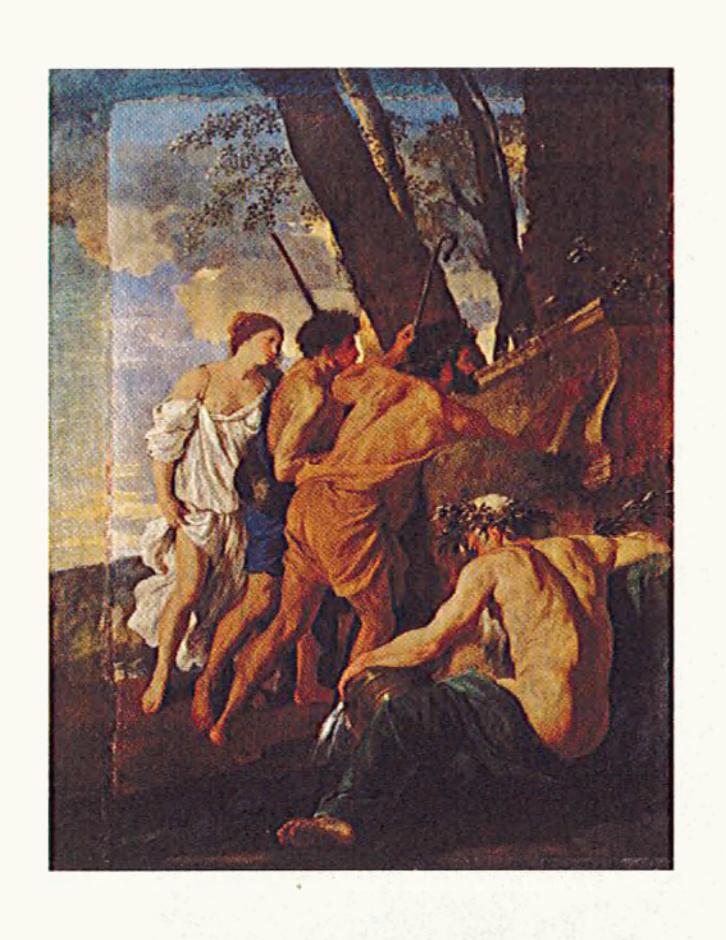
Si Poussin a vu dans le tableau du Guerchin le premier état d'une transformation dont il lui revenait de concevoir et d'illustrer d'autres états, on comprendra pourquoi aucun tableau, plus que *Les Bergers d'Arcadie* (du Louvre), n'a poussé les philosophes à fabuler. L'abbé Dubos, Diderot, Delille, le chevalier de Jaucourt le décrivent dans des termes très éloignés de la réalité[7]. Sans doute n'appréhendaient-ils la transformation que dans son dernier état. Mais sa nature de transformation lui conservait assez de dynamisme pour inciter le spectateur à la poursuivre. La description de Jaucourt, reprise semble-t-il de Dubos, qui met sur le tombeau une statue gisante de jeune fille, pourrait trouver sa place comme un état parmi d'autres de la transformation.

Interpréter le tableau comme je l'ai fait me paraît plus plausible que de rendre Poussin responsable d'avoir, dans le laps de quelques années, renversé le sens de la formule latine. D'autant que — Panofsky le reconnaît lui-même —, en 1672 encore, Bellori, qui avait été l'ami de Poussin, commentait le tableau en donnant son sens exact à celle-ci[8]. Le contresens n'apparaît qu'en 1685 sous la plume de Félibien[9]. Et comprendrait-on l'extraordinaire succès de l'œuvre (la plus populaire de Poussin, reproduite en chromo jusque dans les chaumières) si l'on n'y voyait qu'une scène champêtre et moralisante ? Le puissant attrait du tableau tient au sentiment que cette femme mystérieuse à côté des trois bergers vient d'ailleurs, et qu'elle manifeste, sur un théâtre rustique, cette irruption du surnaturel dont, par d'autres moyens, Poussin a toujours su empreindre ses paysages[10].

« Et in Arcadia ego »
Du Guerchin à Poussin



Ci-dessus : Giovanni Francesco Guercino, « Et in Arcadia ego ».
À droite : Nicolas Poussin, « Et in Arcadia ego »
(« Les Bergers d'Arcadie », en haut 1re version ; en bas 2e version).







Nicolas Poussin, « Éliézer et Rébecca ».

IV

Si *Les Bergers d'Arcadie* est le plus populaire des tableaux de Poussin, *Éliézer et Rébecca* semble être celui qui a surtout inspiré les connaisseurs. D'aucun autre tableau Félibien ne parle si longuement[1]. Dans les passionnantes *Conférences de l'Académie royale de peinture*[2], etc., bien plus enrichissantes, à mon sens, que les bavards *Salons* de Diderot (ainsi la superbe conférence faite en 1669 par Sébastien Bourdon sur « *La Lumière* » — d'ailleurs, si l'on y regardait d'un peu près, on s'apercevrait que certaines des idées les plus célèbres de Diderot sont déjà dans les *Conférences* : celle que Gérard Van Opstal fit en 1667 sur le *Laocoon* formule avec un siècle d'avance la théorie du modèle idéal[3]) ; dans les conférences de l'Académie donc, un débat sur *Éliézer et Rébecca*, introduit par Philippe de Champaigne, s'ouvre en 1668 ; il rebondit en 1675, repart en 1682 dans une séance où l'on relit et rediscute le compte rendu de la première, en présence et avec la participation de Colbert.

Plusieurs tableaux de Poussin sont sublimes, mais, dans un genre exquis, *Éliézer et Rébecca* atteint peut-être un sommet. Chaque figure prise à part est un chef-d'œuvre ; chaque groupe de figures en est un autre ; et l'ensemble constituant le tableau aussi. Trois niveaux d'organisation donc, emboîtés l'un dans l'autre, chacun poussé au même degré de perfection ; de sorte que la beauté du tout possède une densité particulière. L'œuvre se déploie en plusieurs dimensions qui accordent chacune une importance égale au jeu des formes et à celui des couleurs. Des contemporains reprochaient à Poussin de n'être pas coloriste. Ce seul tableau suffirait à les démentir, avec ce bleu presque cru, si souvent employé par Poussin. Reynolds le condamnera[4], alors qu'au contraire c'est lui qui donne aux harmonies de Poussin leur mordant. Félibien a si bien compris l'importance des couleurs qu'il prend soin de les détailler pendant six pages sur les vingt-cinq qu'il consacre à ce merveilleux tableau[5].

La lecture qu'en fait Philippe de Champaigne est statique. Il envisage successivement le tableau sous plusieurs angles : représentation de l'action ; ordonnance par groupes ; expres-

sion des figures ; distribution des couleurs, des lumières et des ombres. Mais, à propos de l'expression des figures, il formule un doute (que rejettera Le Brun) dont l'examen attentif permet, je crois, de faire progresser l'analyse et de l'orienter dans une nouvelle voie.

Considérant « *la figure d'une fille qui est appuyée sur un vase proche du puits* [...] *M. de Champaigne voulut faire remarquer que M. Poussin avoit imité les proportions et les draperies de cette figure sur les antiques, et qu'il s'en étoit toujours fait une étude servile et particulière. Il s'étoit expliqué d'une manière qui sembloit reprocher à M. Poussin un peu de stérilité et le convaincre d'avoir trop emprunté le secours des anciens, jusqu'à l'accuser de les avoir pillés* ».

Il est de fait que cette figure sculpturale tranche sur les autres. Dans cette différence calculée se trouve à mon sens la clé du tableau.

Abordons-le comme un spectateur qui le verrait pour la première fois. L'œil est tout d'abord attiré par les deux protagonistes situés au premier plan, au milieu du tableau ; mais suffisamment décalés vers la droite pour que la perspective oriente aussitôt le regard vers le groupe compact et mouvementé des femmes qui occupe le côté gauche. Ce groupe agité fait contraste d'une part avec la masse immuable des édifices juste au-dessus ; d'autre part avec le groupe immobile et attentif des trois femmes qui occupent le côté droit du tableau. Vu dans son ensemble, le tableau joue sur une opposition du stable et de l'instable, du mobile et de l'immobile[6]. A-t-elle une signification ?

Je n'essaierai pas de faire de Poussin un anthropologue. Mais son disciple Le Brun expliquait lui-même que ce « peintre philosophe » (comme on disait alors) avait un jugement et un savoir « *tel de ne rien faire entrer dans ses ouvrages sans en approfondir les raisons, et qu'il n'avait rien exposé qu'après une mûre et longue délibération d'étude et de recherche, et que c'était une partie qui le rendait si recommandable* ».

Nul doute qu'avant de se mettre à l'ouvrage, Poussin n'ait longuement médité sur Genèse, XXIV. Il n'a pas interprété le chapitre dans les termes que l'anthropologue emploierait aujourd'hui, mais il en avait certainement pénétré l'esprit.

Le problème du mariage de Rébecca (comme, plus tard, celui de Rachel) résulte d'une contradiction entre ce que les juristes de l'Ancien Régime ont appelé la *race* et la *terre*[7]. Sur l'ordre du Tout-Puissant, Abraham et les siens ont quitté leur pays d'origine, en Syrie mésopotamienne, pour s'établir

très loin vers l'ouest. Mais Abraham rejette toute idée de mariage avec les premiers occupants : il veut que son fils Isaac épouse une fille de son sang. Et comme il est interdit à l'un et à l'autre de s'absenter de la Terre promise, Abraham envoie Éliézer, son homme de confiance, chez ses lointains parents pour en ramener Rébecca.

Telle est la situation qu'illustre le tableau. Au premier plan, un homme (le seul de tous les personnages) et une femme, dans un tête-à-tête symbolique du mariage qui se prépare. Pour le reste, rien que des femmes (la « race »), et de la pierre (la « terre »). En un point précis du tableau, Poussin apporte, formulée en termes plastiques, la solution du problème. Du groupe agité des femmes de gauche, l'œil passe, par le duo déjà plus calme des protagonistes, aux figures immobiles et presque figées de la partie droite, et surtout à la femme critiquée par Philippe de Champaigne comme étant démarquée de l'antique[8]. Or cette figure statuesque, déjà de pierre (« *Poussin, trop épris de l'antique, a donné dans la pierre* », disait Roger de Piles), non seulement par la forme, mais aussi par un coloris équivoque (qui tranche singulièrement avec le reste), réalise la synthèse d'une effigie encore humaine (qui tient donc de la « race ») et du pilier de maçonnerie[9] (déjà la « terre ») surmonté d'une sphère, sur lequel la femme se profile et auquel elle semble presque adhérer : représentation géométrique — on dirait volontiers « cubiste » — d'une femme portant une cruche sur la tête dans un équilibre précaire, et rendu stable désormais[10]. Agrandissement aussi, à une échelle monumentale, d'une autre femme (pas par hasard, sans doute, portrait craché de Rébecca) qui domine le groupe de gauche dans cette posture. À cet égard on notera le triangle formé par la cruche qu'elle porte sur la tête (instable), la cruche au-dessous d'elle (ou celle de Rébecca) posée par terre (stable), et la cruche sur laquelle s'accoude la figure statuesque, qui est à mi-hauteur.

Du pilier en maçonnerie, l'œil revient vers la gauche ; et, passant par une vue de nature sous un ciel tourmenté (rappel d'un déséquilibre initial, chassé dans les lointains), s'arrête, définitivement cette fois, sur des édifices solides, symbole de la terre durablement habitée dont le mariage d'Isaac et Rébecca réussira la fusion avec la race, figurée par des humaines si ressemblantes entre elles qu'elles représentent, plutôt que des personnes individuelles, le sexe féminin en général, par lequel la continuité du sang se transmet[11].

V

Dans les débats qui se déroulèrent à l'Académie royale de peinture sur *Éliézer et Rébecca*, une question semble avoir obsédé les participants ; en tout premier le conférencier lui-même qui était, ne l'oublions pas, Philippe de Champaigne : Poussin n'aurait-il pas dû représenter les chameaux du serviteur d'Abraham dont l'Écriture fait mention, quand elle dit qu'il reconnut Rébecca au soin que celle-ci prit de donner à boire à ces bêtes[1] ? Là-dessus, une discussion tatillonne s'engage : les chameaux n'étaient-ils pas trop loin du puits pour apparaître dans le champ du tableau ? Quel était leur nombre, et combien Poussin eût-il pu ou dû en introduire (il le fit dans une version tardive) ? Les avoir supprimés ne risquait-il pas de faire prendre le serviteur d'Abraham pour un marchand cherchant à vendre des joyaux ? Ou au contraire, comme le soutint Le Brun, la présence de chameaux n'aurait-elle pas été le vrai moyen de le confondre avec un de ces marchands forains du Levant, auxquels ces animaux servent de voiture ordinaire ? Poussin a-t-il eu raison de rejeter d'une scène noble des objets bizarres qui pouvaient débaucher l'œil du spectateur ? Ou au contraire — c'était l'avis de Champaigne — la laideur des chameaux n'aurait-elle pas servi à relever l'éclat des figures ?

Cette casuistique, qui passionnait les peintres et les amateurs, nous semble aujourd'hui dérisoire. Ce n'est plus par de tels arguments que nous jugeons des vertus d'un tableau. Il ne faut pourtant pas méconnaître que, pour les gens du XVIIe siècle, la distance entre les temps bibliques, l'Antiquité, et le présent était moins grande. Faisons l'effort ethnographique de traduire leur perspective dans la nôtre. Le problème ne se poserait-il pas dans les mêmes termes s'il s'agissait pour nous de représenter des événements récents ? Nous aussi voudrions qu'ils fussent traités avec grandeur sans offenser la vérité historique, et nous serions attentifs aux détails.

Nous avons concédé ce genre à la photographie et au cinéma, dans l'illusion qu'ils reproduisent l'événement au naturel. Inversement, nous ne nous sentons plus tenus, par respect pour l'histoire sacrée, de « *ne rien ajouter ou diminuer à*

ce que l'Écriture nous oblige à croire». Entre les temps bibliques ou antiques et le temps présent, nous n'interposons pas seulement une profondeur historique que les hommes du XVIIe siècle, encore sous l'effet du télescopage opéré par la Renaissance, mesuraient mal. Nous interposons aussi une distance critique.

Que le suprême talent, pour l'artiste, soit d'imiter la réalité à s'y méprendre, c'est pourtant là un lieu commun du jugement esthétique qui, même chez nous jusqu'à une époque récente, a longtemps prévalu. Pour célébrer leurs peintres, les Grecs accumulaient les anecdotes : raisins peints que venaient picorer les oiseaux, images de chevaux que leurs congénères croient vivants, rideau peint qu'un rival demandait à l'auteur de soulever pour pouvoir contempler le tableau dissimulé derrière[2]. La légende fait crédit à Giotto, à Rembrandt, du même genre de prouesses. Sur leurs peintres fameux, la Chine, le Japon racontent des histoires très voisines : chevaux peints qui, la nuit, quittent le tableau pour aller paître, dragon s'envolant dans les airs quand l'artiste ajoute le dernier détail qui manquait.

Quand les Indiens des plaines de l'Amérique du Nord virent, pour la première fois, un peintre blanc au travail, ils se méprirent. Catlin avait portraituré l'un d'eux de profil. Un autre Indien, qui n'avait pas de sympathie pour le modèle, s'écria que le tableau prouvait que celui-ci n'était qu'une moitié d'homme. Une bagarre mortelle s'ensuivit[3].

C'est l'imitation du réel que Diderot admire d'abord chez Chardin[4] : « *Ce vase de porcelaine est de la porcelaine, ces olives sont réellement séparées de l'œil par l'eau dans laquelle elles nagent* [...] *il n'y a qu'à prendre ces biscuits et les manger.* » Un siècle plus tard, les Goncourt ne diront pas autre chose quand ils louent Chardin d'avoir exactement rendu « *la transparence d'ambre du raisin blanc, le givre de sucre de la prune, la pourpre humide des fraises* [...] *la couperose des vieilles pommes* ».

La sagesse des nations atteste que Pascal posait un vrai problème en s'écriant : « *Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance de choses dont on n'admire point les originaux.* » Le romantisme, pour qui l'art n'imite pas la nature mais exprime ce que l'artiste met de lui-même dans ses tableaux, n'échappe pas au problème ; non plus que la critique contemporaine qui fait du tableau un système de signes. Car le trompe-l'œil a toujours exercé, et continue d'exercer, son empire sur la peinture. Il refait surface quand

on croit qu'elle s'en est définitivement libérée. Ainsi des collages, qui surenchérissent sur le trompe-l'œil en substituant de vraies matières à leur imitation[5]. Rien de plus éloquent à cet égard que l'aventure de Marcel Duchamp. Par les procédés antithétiques du *ready made*[6] et de constructions intellectuelles comme *La Mariée mise à nu* ou *Le Grand Verre*, il a cru dépouiller la peinture de ses prétentions figuratives[7]. En fin de compte, il a consacré les dernières années de sa vie à réaliser une œuvre secrète, connue seulement après sa mort, qui n'est rien d'autre qu'un diorama en trois dimensions qu'on regarde à travers un œilleton[8] : genre de présentation auquel, même en deux dimensions, John Martin, virtuose du trompe-l'œil monumental, n'a jamais consenti qu'on rabaissât ses tableaux[9].

À quoi tiennent donc la puissance et les enchantements du trompe-l'œil ? À la coalescence obtenue comme par miracle d'aspects fugitifs et indéfinissables du monde sensible, avec des procédures techniques, fruit d'un savoir lentement acquis et d'un travail intellectuel, qui permettent de reconstituer et de fixer ces aspects[10]. « *Notre entendement,* disait déjà Plutarque, *se délecte de l'imitation comme de chose qui lui est propre.* » Tâche extraordinairement difficile ; mais, à la condamnation prononcée par Rousseau « *des beautés de convention qui n'auraient d'autre mérite que la difficulté vaincue* », son contemporain Chabanon[11] répliquait avec raison : « *C'est à tort que, dans la théorie des Arts, on affecte de ne compter pour rien la difficulté vaincue ; elle doit être comptée pour beaucoup dans le plaisir que les Arts procurent.* »

Ce n'est pas un hasard si le trompe-l'œil triomphe dans la nature morte. Il découvre et démontre que, comme le dit le poète, les objets inanimés ont eux aussi une âme. Un morceau de tissu, un bijou, un fruit, une fleur, un ustensile quelconque, possède à l'égal du visage humain — objet de prédilection d'autres peintres — une vérité intérieure à laquelle, disait Chardin, on accède par le sentiment, mais que le savoir et l'imagination techniques peuvent seuls rendre. À sa façon et sur son terrain, le trompe-l'œil accomplit l'union du sensible et de l'intelligible.

L'impressionnisme a répudié le trompe-l'œil[12]. Mais, entre les écoles, la différence n'est pas, comme le croyait l'impressionnisme, celle du subjectif et de l'objectif, du relatif et de l'absolu. Elle tient à l'illusion de l'impressionnisme qu'on peut s'installer durablement au point de rencontre des deux.

L'art du trompe-l'œil sait, lui, qu'il faut développer séparément la connaissance approfondie de l'objet et une introspection très poussée, pour parvenir à englober dans une synthèse le tout de l'objet et le tout du sujet, au lieu de s'en tenir au contact superficiel qui s'établit entre eux de façon passagère au niveau de la perception.

D'où l'erreur de croire que la photographie a tué le trompe-l'œil. Le réalisme photographique ne distingue pas les accidents de la nature des choses : il les laisse sur le même plan. Il y a bien là reproduction, mais la part de l'intellection est sommaire. Une technique qui, chez les maîtres du genre, est parfaitement accomplie, reste la servante d'une vision « bête » du monde.

Le trompe-l'œil ne représente pas, il reconstruit. Il suppose à la fois un savoir (même de ce qu'il ne montre pas) et une réflexion. Il est aussi sélectif, ne cherche à rendre ni tout, ni n'importe quoi du modèle. Il choisit le *pruineux* du raisin plutôt que tel ou tel autre aspect, parce qu'il lui servira à construire un système de qualités sensibles avec le *gras* (aussi retenu parmi d'autres qualités) d'un vase d'argent ou d'étain, le *friable* d'un morceau de fromage, etc.[13].

En dépit des perfectionnements techniques, l'appareil photographique reste une machine grossière comparée à la main et au cerveau. Les plus belles photographies sont d'ailleurs celles des premiers âges, quand la rusticité des moyens obligeait l'artiste à investir sa science, son temps, sa volonté[14].

Plutôt que de croire que l'art du trompe-l'œil a succombé à la photographie, mieux vaudrait reconnaître qu'ils ont des vertus inverses l'une de l'autre. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les productions navrantes de ces néo-figuratifs qui peignent une nature morte ou une figure, non pas sur le motif, mais d'après une photographie en couleurs qu'ils cherchent servilement à imiter. On croit qu'ils ressuscitent le trompe-l'œil et c'est tout l'opposé.

L'abbé Morellet[15] écrivait au XVIIIe siècle : « *La nature n'est pas belle dans toutes les mères* [ou *toutes les amantes*], *et lors même qu'elle est belle, elle ne se soutient pas ; sa beauté n'a quelque fois qu'un instant.* » La photographie saisit cette chance : elle montre, c'est son mot, l'instantané. Le trompe-l'œil saisit et montre ce qu'on ne voyait pas, ou mal, ou de façon fugitive, et que, désormais, grâce à lui, on verra toujours. Le spectacle d'un panier plein de fraises ne sera plus jamais le même pour qui

se souvient de la façon dont les Hollandais et les Allemands du XVIIe siècle, ou Chardin, les peignirent.

VI

Dans un tableau de Poussin aucune partie n'est inégale au tout[1]. Chacune est un chef-d'œuvre de même rang qui, considéré seul, offre autant d'intérêt. Le tableau apparaît ainsi comme une organisation au deuxième degré d'organisations déjà présentes jusque dans les détails. Cela est aussi vrai vu dans l'autre sens : il arrive qu'une figure, dans un tableau de Poussin qui en contient plusieurs, paraisse être à soi seule un tableau complet de Corot. L'organisation du tout transpose à plus grande échelle celle des parties, chaque figure est aussi profondément pensée que l'ensemble. Rien d'étonnant que, dans sa correspondance, Poussin suive l'usage de son temps, en mesurant la difficulté de chaque œuvre au nombre de figures qu'elle contiendra : chacune pose un problème de même niveau que la totalité du tableau.

Ce qui vaut pour les figures vaut aussi pour les paysages, les uns sauvages, d'autres composés de « fabriques » : ouvrages humains certes, mais qui, par la place qu'ils occupent en comparaison des vivants, et par leur exécution méticuleuse qu'on croirait inspirée des Flamands, prennent une importance et suscitent un intérêt plus grands que les personnages souvent minuscules qui les animent, et même que ceux placés à l'avant-plan. Ce sublime reconnu aux choses « remet l'homme à sa place » — je prends la locution au sens moral et populaire[2]. Même les tableaux « à géants », *Orion* et *Polyphème*, sont des symphonies agrestes où les géants se fondent dans la nature plus qu'ils ne la dominent. Si l'on ne connaissait le mythe, on imaginerait Orion, dans sa marche descendante, bientôt englouti par l'immensité verte à ses pieds.

Ingres a bien vu la portée esthétique et morale de ce renversement : « *L'immortel Poussin a découvert le sol pittoresque de l'Italie. Il a découvert un nouveau monde, comme ces grands navigateurs, Améric Vespuce et autres* [...] *lui le premier, lui seul, il a imprimé le style à la nature italienne*[3]. »

Dans le même passage, Ingres écrit : « *Il n'y a que les peintres d'histoire qui soient capables de faire du beau paysage.* » Pourquoi ?

Parce qu'ils n'obéissent pas d'abord à leur sensibilité mais font un choix réfléchi de ce qui, dans la nature, est propre à leur sujet. La théorie de la « belle nature » ne justifie certainement pas les sarcasmes de Diderot[4].

Les réflexions de Delacroix sur le paysage ont une tonalité différente et quelque peu dédaigneuse : « *Les peintres de marine* [...] *font des portraits de vagues, comme les paysagistes font des portraits d'arbres, de terrains, de montagnes, etc. Ils ne s'occupent pas assez de l'effet pour l'imagination.* » Qu'on remplace imagination par perception, et l'on aura l'impressionnisme. Poussin, lui, ne va pas de la nature vers une émotion subjective (« *ne me rappeler dans mes tableaux*, dit encore Delacroix, *que le côté frappant et poétique* »), mais vers une sélection et une recomposition méditées : « *Je l'ai vu*, écrit Félibien, *considérer jusqu'à des pierres, à des mottes de terre et à des morceaux de bois, pour mieux imiter des rochers, des terrasses et des troncs d'arbres.* » C'est à l'issue de telles collectes, aussi de cailloux, de mousse et de fleurs, que, selon des témoins, il aurait prononcé ces paroles célèbres : « *Cela trouvera sa place* », ou, selon d'autres, « *Je n'ai rien négligé*[5] ».

À Ingres qui pourtant disait : « *Il faut consulter les fleurs pour trouver de beaux tons de draperie* », on a reproché, ainsi qu'à Poussin d'ailleurs, de n'être pas coloriste[6]. C'est qu'à ce vocable, qui désigne proprement le goût sensuel des couleurs et de leurs rapports, on donne souvent un sens plus technique : art de subordonner le choix et le mélange des couleurs à un effet d'ensemble principalement recherché. Ingres a certes professé que « *le dessin comprend les trois quarts et demi de ce qui constitue la peinture* [...] *la fumée même doit s'exprimer par le trait* [...] *le dessin comprend tout, excepté la teinte* [...] *il est sans exemple qu'un grand dessinateur n'ait pas eu le coloris qui convenait exactement aux caractères de son dessin* ». Mais quels tableaux témoignent, en matière de coloris, d'une invention plus fraîche, d'une finesse de goût plus subtile que les trois portraits Rivière, ceux de la Belle Zélie, de Granet, de Mme de Senonnes, de Mme Moitessier ? que la *Baigneuse de Valpinçon*, *Jupiter et Thétis*, l'*Odalisque à l'esclave*, la *Stratonice*, *Roger délivrant Angélique*, le *Bain turc* ?

À deux siècles de distance, le malentendu se répète. Les critiques du XVIIe siècle reconnaissaient dans l'art de peindre deux exigences malaisément conciliables. La « perspective aérienne » voulait qu'on perçût dans le tableau l'épaisseur de l'air quand les figures ou les objets étaient plus éloignés, mais

au prix d'un dégradé de la teinte qui tendait vers la grisaille[7]. La recherche de ce qu'on appelait alors le « tout-ensemble » réclamait, elle, une tonalité générale, « *orchestration des couleurs* », dira au XIX[e] siècle Charles Blanc, « *mais visant avant tout à la consonance*[8] ».

À Charles Blanc précisément, qui avançait que « *les grands coloristes ne font pas le ton local* », Delacroix répondait : « *Cela est parfaitement vrai ; voilà un ton, par exemple* » (il montrait du doigt, dit Blanc, le ton gris et sale du pavé) ; « *eh bien, si l'on disait à Paul Véronèse : peignez-moi une belle femme blonde, dont la chair soit de ce ton-là, il la peindrait et la femme serait une belle blonde dans son tableau*[9] ». Jolie illustration de la théorie du « tout-ensemble » qu'ont illustrée, chacun dans son genre, Rubens et Van Dyck.

De ce parti, Poussin et Ingres sont pareillement ennemis. Poussin disait du Caravage « *qu'il était venu au monde pour détruire la peinture* », formule qu'Ingres lui emprunte en l'étendant à Rubens[10]. Mais, contrairement à ce qu'on lit chez leurs contemporains respectifs, Poussin et Ingres sont intensément coloristes (au premier sens que j'ai reconnu à ce terme), car c'est surtout chez eux qu'on observe le goût pour les teintes franches, traitées par Ingres presque en aplats pour mieux respecter « *la distinction particulière du ton de chaque objet* », préserver leur individualité et garder leur saveur.

(Entre Poussin et Ingres, ce n'est pas la seule parenté. Il y a presque autant d'érotisme dans la scène de bain de mer qu'est le *Triomphe de Neptune*[11], que dans le *Bain turc*. Les contemporains de Poussin appréciaient la sensualité de ses figures féminines ; ils en souhaitaient même davantage. Les générations suivantes en étaient aussi conscientes, mais, devenues prudes, elles s'en formalisaient, allant même, dans un cas connu, jusqu'à mutiler un tableau.)

Pour surmonter la contradiction entre perspective aérienne et couleur, Poussin et Ingres choisissent de faire du coloris un problème séparé, qu'il convient de traiter et de résoudre en lui-même et pour lui-même une fois que le tableau est pratiquement complet[12]. Choix qui permet de n'avoir plus égard qu'aux couleurs vraies. Félibien, parlant de Poussin, le souligne : « *Les couleurs même les plus vives demeurent dans leur place*[13]. » Échappant au compromis, le dessin et le coloris peuvent chacun atteindre leur sommet. Jusque, pour ce qui est du coloris, dans des recherches de dissonances qui choquèrent, comme en musique, mais qui, dans les deux cas, se

traduisirent par un enrichissement prodigieux de la sensibilité.

C'est de la même façon que l'estampe japonaise consacre l'indépendance du dessin et du coloris[14]. La gravure sur bois interdit la touche (celle-ci honnie par Ingres comme un « *abus de l'exécution* [...] *qualité des faux talents, des faux artistes* ») ; elle impose le trait. Dans les débuts, l'estampe est presque sans couleurs : à peine quelques notes d'orange et de vert négligemment posées. Et la technique ultérieure des *nishiki-e* — estampes brillamment colorées — atteste à sa façon l'isolationnisme, le séparatisme japonais qui, comme dans la cuisine, exclut les mélanges, présente les éléments de base — ici les tons — à l'état pur[15]. On mesure le contresens des impressionnistes qui, croyant demander des leçons à l'estampe, ont fait tout le contraire (hors les enseignements de la mise en page) ; alors que l'estampe japonaise — en tout cas celle que les spécialistes appellent « primitive » — anticipe la maxime d'Ingres qu'« *un tableau bien dessiné est toujours assez bien peint* ». Mieux compris, l'exemple de l'estampe eût plutôt dû ramener les peintres vers le néo-classicisme de Flaxman et de Vien.

On l'a souvent dit : même dans les premiers portraits d'Ingres (ainsi les trois Rivière : il avait vingt-cinq ans) perce une influence extrême-orientale, dans le traitement séparé du dessin et la localisation des couleurs. Influence non pas, sans doute, des estampes japonaises (contrairement aux affirmations tardives d'Amaury-Duval), dont il est peu vraisemblable qu'on connût des exemplaires en Europe autour de 1805, mais probablement des miniatures persanes, et de ces ouvrages chinois que Delacroix accusait Ingres d'avoir seulement imités. « *Bariolage persan et chinois* », disait lui aussi Baudelaire[16]. À cette époque, on attribuait volontiers aux Orientaux la science et l'art des couleurs, et l'on prenait des leçons des « *céramistes et des tapissiers de l'Asie* » qui — remarque significative — « *font vibrer la couleur en mettant ton sur ton à l'état pur, bleu sur bleu, jaune sur jaune* ».

Kawanabe Kyôsai (1831-1889) fut l'un des derniers grands maîtres de l'*ukiyo-e*. Émile Guimet et Félix Régamey le rencontrèrent en 1876, mais c'est surtout la conversation qu'il eut en 1887 avec un peintre anglais, relatée par celui-ci, qui mérite l'attention[17]. Kyôsai déclare ne pas comprendre que les peintres occidentaux fassent poser leur modèle : si ce modèle est un oiseau, il ne cessera de bouger et l'artiste ne

pourra rien faire. Kyôsai, lui, observera l'oiseau à longueur de journée. Chaque fois que, de façon fugitive, apparaîtra la pose souhaitée, il s'éloignera du modèle et esquissera en trois ou quatre traits, sur l'un de ses carnets au nombre de plusieurs centaines, le souvenir qu'il a gardé. À la fin, il se rappellera si bien la pose qu'il la reproduira sans plus regarder l'oiseau. En s'entraînant ainsi pendant une vie entière, il a, dit-il, acquis une mémoire si vive et si précise qu'il peut représenter de tête tout ce qui lui fut donné d'observer. Car ce n'est pas le modèle au moment présent qu'il copie, mais les images que son esprit a emmagasinées.

La leçon s'apparente à celle qu'Ingres paraît avoir tirée de Poussin : « *Poussin avait coutume de dire que c'est en observant les choses que le peintre devient habile plutôt qu'en se fatiguant à les copier* [citation textuelle de Félibien]. *Oui, mais il faut que le peintre ait des yeux.* » Il faut, poursuit-il, que le peintre parvienne à loger le modèle dans sa tête, à l'y incruster comme sa propriété[18] ; et « *avoir si bien la nature dans la mémoire qu'elle vienne d'elle-même se placer dans l'ouvrage* ». On croirait entendre Kyôsai...

Je ne forcerai pas le parallèle. Il est clair que peintres occidentaux et orientaux appartiennent à des traditions esthétiques différentes, qu'ils n'ont pas la même vision du monde et travaillent avec des techniques qui leur sont propres (l'écart se réduirait si l'on comparait la peinture extrême-orientale et la nôtre des XIIIe et XIVe siècles). Ingres peut dire, presque dans les mêmes termes que Kyôsai, qu'« *il faut avoir toujours un carnet en poche et noter en quatre coups de crayon les objets qui vous frappent, si vous n'avez pas le temps de les indiquer entièrement*[19] ». La grande différence réside en ceci que le « *peintre d'histoire* [qu'Ingres estimait être] *rend l'espèce en général* », tandis que le Japonais cherche à saisir l'être dans son mouvement fugitif et dans sa particularité ; plus proche, sous ce rapport, de la poursuite typiquement germanique, selon Riegl, du fortuit et de l'éphémère[20]. Mais outre qu'Ingres, bien qu'à son corps défendant, fut un des plus grands portraitistes — genre où le peintre ne représente que l'individu : modèle, déplore-t-il, souvent ordinaire ou plein de défauts —, je trouve dans ces rapprochements l'explication, la justification j'espère, de mon goût personnel qui unit dans la même dévotion la peinture nordique (Van Eyck, Van der Weyden), Poussin, Ingres, et les arts graphiques du Japon.

EN ÉCOUTANT RAMEAU

VII

La théorie des accords de Rameau devance l'analyse structurale[1]. En appliquant, sans encore la formuler, la notion de transformation, Rameau divisa par trois ou quatre le nombre des accords reconnus par les musiciens de son temps[2]. Il démontra qu'à partir de l'accord du ton majeur, on pouvait engendrer tous les autres comme autant de renversements du premier. L'analyse structurale suit la même démarche quand elle réduit le nombre des règles du mariage ou celui des mythes : elle ramène plusieurs règles, ou mythes, à un même type d'échange matrimonial, ou à une même armature mythique, différemment transformés.

Jusqu'où peut-on pousser le parallèle ? Cherchant de droite et de gauche des références anciennes révélatrices des idées du temps, je tombai par hasard sur l'article « Rameau » du *Grand Larousse du XIXe siècle* — le plus admirable de tous les dictionnaires. Je n'y trouvai pas ce que je cherchais, mais un commentaire sur l'opéra *Castor et Pollux* capta mon attention. L'article, non signé, a probablement pour auteur Félix Clément, compositeur et musicologue, qui fut le principal collaborateur de Larousse dans ce domaine. Je cite : « *On y admira le chœur* Que tout gémisse, *écrit en* fa *mineur et immédiatement suivi du bel air* Tristes apprêts, pâles flambeaux *qui est en* mi *bémol. Rameau a lié ensemble ces deux morceaux de tons si éloignés par une hardiesse qui eut un succès inouï. Après le dernier accord en* fa *mineur, il y a un long silence, puis les basses font entendre lentement et à l'unisson ces trois notes :* fa, la, mi *; alors commence immédiatement la ritournelle de l'air en* mi *bémol. "Cela est si simple,*

remarque Adolphe Adam, que l'on est tenté, à l'analyse, de croire que c'est une niaiserie, mais, à l'effet, cette transposition est excellente et le succès fut tel, que, pendant bien longtemps, on cita comme un trait de génie le fa, la, mi *de* Castor et Pollux. "»

Le public du XVIII[e] siècle s'enthousiasmait-il donc pour une modulation tonale qui passerait probablement inaperçue de la plupart des auditeurs aujourd'hui ? La musique de Rameau laisse souvent ceux-ci insensibles. Elle les touche peu, parfois même les ennuie (c'est d'ailleurs le mot « ennui » qui revient dans les comptes rendus de la reprise, précisément de *Castor et Pollux*, à Aix, l'été 1991[3]). Si, aux auditeurs du XVIII[e] siècle, cette musique procurait de grandes jouissances, n'est-ce pas d'abord parce qu'elle apportait des innovations révolutionnaires que, sauf les musiciens professionnels et les musicologues, nous ne percevons plus ? Mais, aussi et surtout, parce que les auditeurs de l'époque savaient davantage de musique que nous ? Dans ce « moins » qu'est pour nous la musique de Rameau et celle de ses contemporains par rapport à la musique du XIX[e] siècle dans laquelle nous avons été élevés, mais qui « *surprenait* » encore Balzac vers 1840 parce que « *la mélodie et l'harmonie* [y] *luttent à puissance égale*[4] » (soit dit en passant, ce jugement eût paru naïf à Rousseau, qui accusait Rameau d'avoir, un siècle plus tôt, déjà sacrifié la première à la seconde[5] : les admirateurs de Cimarosa faisaient le même reproche à Mozart) ; dans ce « moins », dis-je, des auditeurs mieux éduqués percevaient plus.

Les curieux de cuisine exotique l'ont appris en même temps que l'usage des baguettes : il faut plus de savoir-faire pour se servir d'un outil simple que le contraire ; le couteau et la fourchette furent inventés à l'intention de nos aïeux qui mangeaient grossièrement avec leurs doigts. Pour continuer dans la même veine, la musique que nous goûtons — de Mozart et Beethoven à Debussy, Ravel et Stravinski — ne nous mâche-t-elle pas la besogne[6] ? Plus savante et compliquée, elle met hors de notre portée la compréhension technique des œuvres ; donc elle nous en dispense et nous installe dans le rôle passif, mais somme toute confortable, de récepteurs.

Le plaisir musical de l'auditeur du XVIII[e] siècle était probablement plus intellectuel et de meilleur aloi, car une moindre distance le séparait du compositeur. Les ouvrages que lit l'amateur aujourd'hui se réduisent en général à des biographies de musiciens et à de la littérature sur la musique. Combien éprouveraient-ils le besoin et seraient-ils capables,

pour aller en connaissance de cause à l'opéra ou au concert, de s'instruire sur l'art musical dans des traités que nous jugerions trop difficiles, même s'ils ne l'étaient pas davantage que les *Éléments de musique* de d'Alembert (1752), plusieurs fois réédités à l'époque et qu'on discutait dans les salons[7] ?

Il y eut même un véritable snobisme de la compétence musicale. Un philosophe de la musique, lui-même musicien, et dont je parle longuement ailleurs (*infra*, p. 1548-1564) s'en amusait. Autour des connaisseurs, écrit Chabanon, il y a aussi ceux qui « *s'étayent de quelques mots surpris dans la bouche des Professeurs, et se méprennent à l'application qu'ils en font. J'ai vu de ces perroquets mal sifflés, louer dans telle musique la richesse de l'harmonie, lorsque l'harmonie, pauvre et stérile, séjournait, croupissait sur les mêmes accords. J'en ai vu qui se récriaient sur le charme des modulations, avant que l'air ait quitté le mode principal. Ceux qui ne sont pas initiés à un Art, ne sauraient trop s'abstenir d'en parler avec quelque air scientifique* ».

(Chabanon avait un talent de polémiste. Pour cette raison peut-être, Voltaire, de trente-six ans son aîné, lui témoigna une sympathie que reflète la correspondance échangée de Ferney — sur le théâtre et la poésie plus que sur la musique il est vrai[8].)

Balzac consacra deux romans de *La Comédie humaine* à la musique : *Massimilla Doni* et *Gambara*[9] ; ce dernier, étonnant parallèle entre la composition musicale et l'art culinaire, l'un et l'autre voués à l'échec quand leur inspiration devient trop cérébrale et ne se contente pas de « *réveiller en nous les sensations*[10] ». Balzac s'était instruit auprès d'un musicologue[11] (à qui, d'ailleurs, les deux romans sont dédiés) et il est frappant de constater combien, encore à cette époque, les auditeurs et les critiques se montrent surtout attentifs, pour juger les œuvres, à l'enchaînement des tonalités et aux modulations.

Au cours du XIXe siècle pourtant, on dirait que l'écoute musicale change de nature. Elle paraît devenir telle que Wagner la dénonce à propos d'un concert consacré à des œuvres de Beethoven où « *les chefs et le public ne perçoivent que le son (comme sonorité plaisante d'une langue inconnue) ou plaquent dessus un sens littéraire, superficiel, arbitraire et anecdotique*[12] ». Amaury-Duval, l'élève préféré d'Ingres, confirme à sa façon cette manière d'écouter quand il évoque son goût musical et celui de ses camarades : « *Comme des gens qui aiment un art sans l'avoir étudié, ou sans avoir au moins comparé, nous aimions toutes les musiques, et nous passions sans scrupule d'un air d'Adam à l'andante*

de la symphonie en la. » Il me semble que la moyenne des gens qui se pressent dans les salles de concert et à l'Opéra-Bastille en sont à peu près là ; et pire même, puisque ce sont aujourd'hui les pouvoirs publics qui nous invitent à reconnaître la même légitimité au rock et à la *Neuvième symphonie.*

Sur la vogue actuelle des expositions de peinture, je lis dans un ouvrage de l'historien de l'art Edgar Wind[13] : « *Lorsque d'aussi grandes expositions d'artistes incompatibles sont reçues avec autant d'intérêt et d'appréciation, il est clair que ceux qui les visitent ont acquis une forte immunité. C'est pour avoir perdu son mordant que l'art est si bien reçu* [par] *un public dont l'appétit sans cesse croissant n'a d'égal que l'atrophie progressive des organes réceptifs.* » Des propos tenus par Wagner à la veille de sa mort, transcrits par Cosima, allaient déjà dans le même sens, rapportés à la musique : « *Hier, entendant parler de la popularité de* Manfred *de Schumann à Munich, il dit : ils éprouvent tout à fait le même sentiment qu'en écoutant* Tristan, *un certain étourdissement de la sensibilité, car il n'y a pas trace de jugement artistique.* »

Au contraire, l'auditeur du XVIII[e] siècle, enthousiasmé par l'audace d'une modulation en trois notes pour passer d'un ton au ton relatif, se sentait de connivence avec le compositeur. La compétence musicale était alors à la mode comme l'attestent le nombre, l'étendue et la richesse des articles qui s'y rapportent dans l'*Encyclopédie.* Le public cultivé connaissait les écrits de Rameau, de d'Alembert, de Jean-Jacques Rousseau. Une théorie musicale en pleine révolution jouissait dans l'opinion, de pair avec le système de Newton (des passerelles existaient entre les deux*[14]), d'une faveur comparable à celle par quoi s'explique à présent le succès commercial des livres de vulgarisation sur l'astrophysique et la cosmologie. Il y a toutefois une différence : nous lisons les ouvrages de vulgarisation scientifique en consommateurs, tandis que les habitués des salons où on jouait de la musique (et qui, pour beaucoup d'entre eux, en jouaient eux-mêmes) jugeaient plus ou moins en praticiens. Entre l'auditeur et le compositeur, la cloison n'était pas aussi étanche qu'elle l'est devenue aujourd'hui.

* Dans son *Optique*, Newton mettait en rapport mathématique les diamètres des anneaux diversement colorés formés par la réfraction de la lumière et les différentes longueurs d'un monocorde qui produisent les notes d'une octave.

VIII[1]

Adolphe Adam (1803-1856), auteur du *Postillon de Longjumeau*, du *Chalet*, de *Giselle*, n'a laissé, sauf erreur, que deux livres : *Souvenirs d'un musicien* (1857) et *Derniers souvenirs d'un musicien* (1859). Félix Clément n'indique pas sa source. Les propos qu'il cite ne se retrouvent pas textuellement dans l'étude d'Adam sur Rameau parue dans *La Revue contemporaine* et reprise dans les *Derniers souvenirs*. Mais Adam y exprime presque dans les mêmes termes un enthousiasme pour la modulation du deuxième acte de *Castor et Pollux*, dont l'écho se prolonge chez H. Quittard dans l'article « Rameau » de *La Grande Encyclopédie* (dirigée par André Berthelot) : « *Castor et Pollux, son chef-d'œuvre, fut encore un triomphe* », et il cite à l'appui « *les hardiesses harmoniques, les modulations neuves et imprévues* ».

(Sur le succès triomphal de *Castor et Pollux* : l'héroïne de *La Religieuse* de Diderot, livre commencé dans les années qui suivent la version de 1754, fredonne *Tristes apprêts, pâles flambeaux, jour plus affreux que les ténèbres*[2], comme l'air à la mode ; lors de la troisième reprise, en 1772, une quinzaine de spectateurs écrasés par la foule s'évanouirent et plusieurs, dit-on, succombèrent. Lors de la reprise suivante, le *Mercure de France* de juillet 1782 note que la première représentation a attiré la plus grande affluence de monde qu'on y ait encore vue depuis l'ouverture de la nouvelle salle de l'Académie royale de musique.)

Plus près de nous, Masson rappelle que « *les trois notes de basse,* fa, la, mi *qui relient le chœur en* fa *mineur au monologue en* mi *bémol majeur ont été fort remarquées par les musiciens et les critiques du temps*[3] ».

Ces commentaires s'accordent. En fait, ils répètent très exactement ce qu'écrivait en 1773 l'auteur anonyme d'un pamphlet : *Réponse à la Critique de l'opéra de* Castor *et observations sur la musique*, à l'occasion de la troisième reprise, près d'un siècle avant Adam : « *Ces deux tons sont étrangers l'un à l'autre, le chœur est en* fa *tierce mineure, le monologue en* mi *b mol et trois notes de basse fondamentale, montant de tierce et descendant de quarte,* fa, la, mi, *en font la liaison et le rapport. Cette transition* [...]

l'on a souvent tenté de l'imiter depuis ; mais personne n'ignore qu'elle a singulièrement été distinguée dans tous les temps par les artistes célèbres, et que cette marche imposante de basse, ce moyen bref que l'oreille cependant saisit avec plaisir dans la succession de ces deux tons, a toujours été admirée comme une de ces ressources qui n'appartiennent qu'au génie. » Témoignage qui, ne l'oublions pas, date de moins de vingt ans après la version de 1754 où apparaît cette transition[4].

Rameau a fait deux versions de *Castor et Pollux*[5]. La première, représentée le 24 octobre 1737, ne contient pas la modulation. Elle commence par un prologue décoratif et largement en dehors de l'action. Le premier acte s'ouvre (après le meurtre de Castor auquel on n'a pas assisté) sur le chœur *Que tout gémisse*, et une scène, toujours en *fa* mineur, le sépare de l'air *Tristes apprêts, pâles flambeaux*. Cette scène s'achève sur la tonique, et l'air, en *mi* bémol, débute abruptement dans le nouveau ton. Usage fréquent chez Rameau : « *Le plus souvent*, écrit Masson, *les tonalités se succèdent par simple juxtaposition des toniques* [...] *rarement Rameau a mis dans ces sortes de raccords une certaine recherche.* »

Il semble que les partitions qui subsistent de la version de 1737 soient très pauvres et ne livrent à peu près rien de l'instrumentation. La version de 1737 est celle suivie par la réduction pour chant et piano d'Auguste Chapuis, d'après les *Œuvres complètes* publiées sous la direction de Saint-Saëns où figurent les deux versions ; celle aussi adoptée pour la reprise de l'été 1991 à Aix, avec une instrumentation reconstituée (et antérieurement par Nikolaus Harnoncourt, dans un enregistrement avec le Concentus Musicus de Vienne).

Beaucoup plus dramatique, la seconde version, représentée le 8 janvier 1754, substitue au prologue un premier acte mouvementé : fête, attaque surprise, combat, mort de Castor. Comme dans la première version, mais avec plus de logique, l'acte suivant (devenu le deuxième) s'ouvre sur le deuil des Spartiates et le chœur *Que tout gémisse* ; mais, à la différence de la première version, le compositeur enchaîne ce chœur à l'air *Tristes apprêts, pâles flambeaux*. Et c'est la modulation en trois notes qui effectue le passage du ton de *fa* mineur à celui de *mi* bémol majeur dans l'air chanté par Télaïre pleurant la mort de son amant.

Je connus d'abord cette version d'après la réduction pour piano et chant de Théodore de Lajarte, conforme, dit l'auteur, à la reprise de janvier 1754 où « Castor et Pollux *a subi*

de la part de ses auteurs des modifications tellement importantes que cette version ne ressemble presque plus à la première version du 24 octobre 1737 ». La fameuse modulation était bien là en effet, mais — surprise — non conforme : au lieu de *fa*, *la* bémol, *mi* bémol, Lajarte avait écrit *fa*, *la* bémol, *ré* bécarre. La note caractéristique n'était plus la tonique du nouveau ton, mais la sensible[6]...

Par l'entremise de Gilbert Rouget[7], M. François Lesure, ancien conservateur en chef du département de la Musique à la Bibliothèque nationale, voulut bien m'envoyer les photocopies de deux partitions de l'époque, l'une imprimée et corrigée par Rameau lui-même, l'autre manuscrite : la note caractéristique est bien un *mi* bémol. Et c'est un *mi* bémol aussi qu'on entend dans l'enregistrement de la version 1754 fait en janvier-février 1982 par les English Bach Festival Singers et le English Bach Festival Baroque Orchestra sous la direction de Charles Farncombe[8] ; enregistrement obtenu de Radio-France grâce à Didier Éribon. Je remercie tous ceux qui ont ainsi contribué à m'extraire d'un maquis musicologique où, profane, j'étais en passe de me perdre.

Comment s'explique la substitution opérée par Lajarte ? A-t-il pensé qu'entre deux tons relatifs la modulation sur la sensible était plus conforme aux enseignements de l'école, craignant qu'on ne prît celle sur la tonique pour une « niaiserie », risque qu'Adam lui-même avait envisagé mais pour en exclure aussitôt l'idée ? Dans la transcription de Lajarte, la ritournelle de l'air de Télaïre ne semble pas non plus fidèle à la version de 1754, ni même à celle de 1737.

Quoi qu'il en soit, je pouvais enfin essayer de me mettre dans la peau de l'auditeur du XVIIIe siècle[9], et entendre le passage tel que Rameau l'avait effectivement écrit.

IX
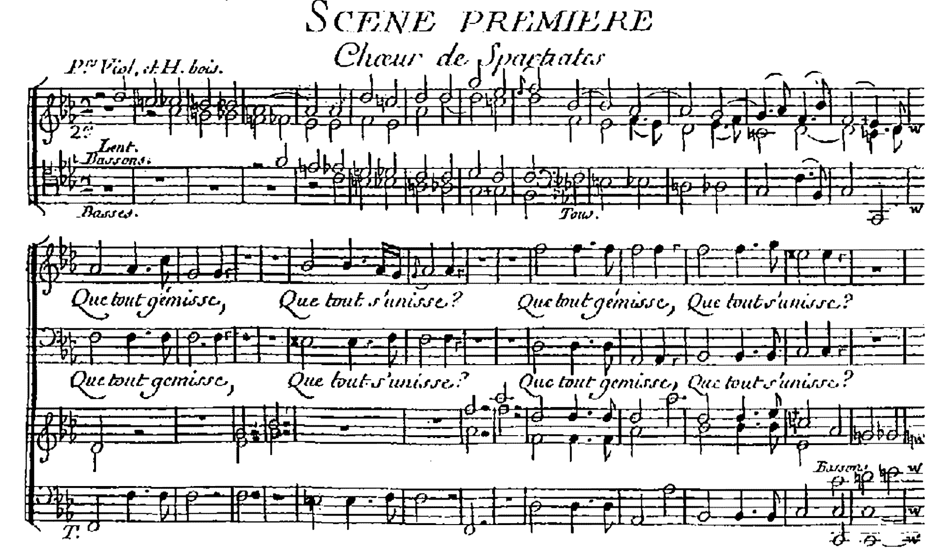
Qu'ai-je au juste entendu[1] ? Une modulation tonale certes, mais qui, si des vieux textes n'avaient pas éveillé mon attention, n'aurait probablement pas frappé par son audace ni même son originalité l'auditeur moyen que je suis. En revanche, l'ensemble que forment (mais seulement dans la version de 1754) le chœur des Spartiates et l'air de Télaïre
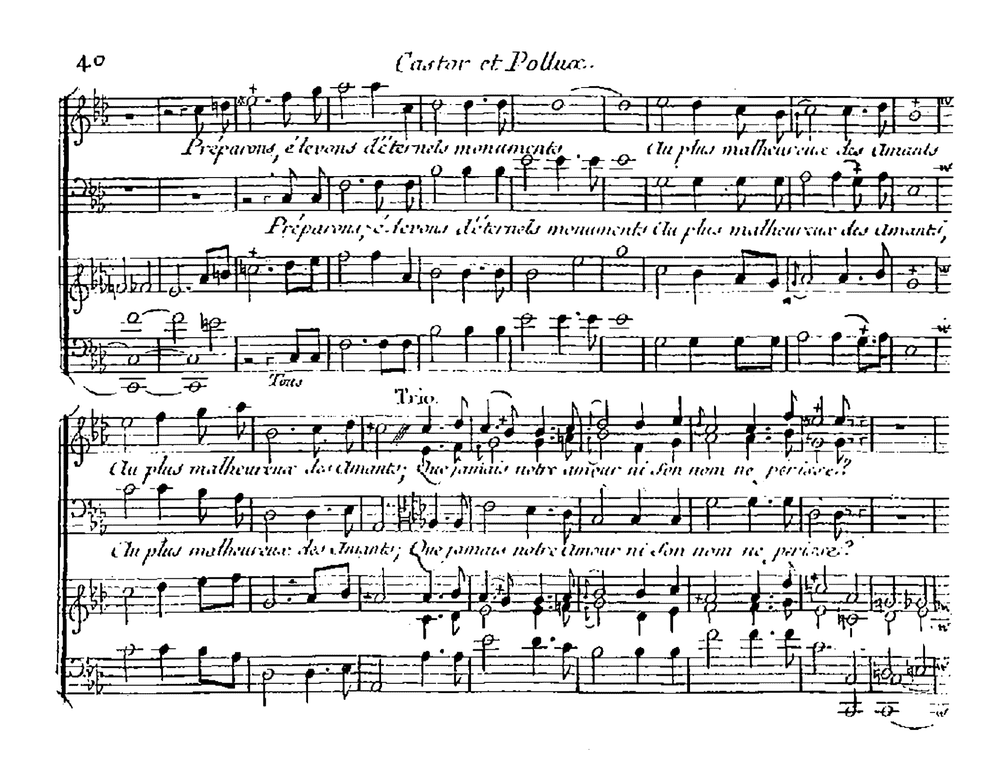
CASTOR ET POLLUX.

ACTE SECOND.

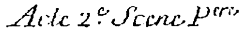
Le Theatre réprésente un Bucher dressé pour les funerailles de Castor.
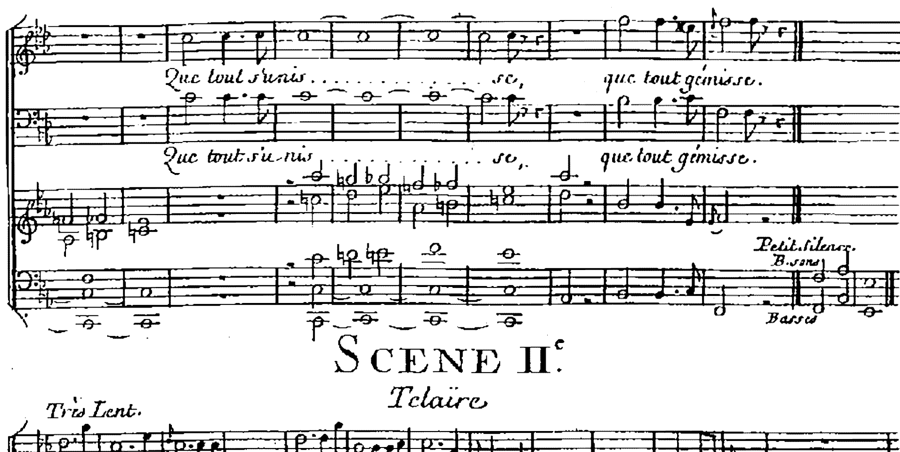
SCENE PREMIERE
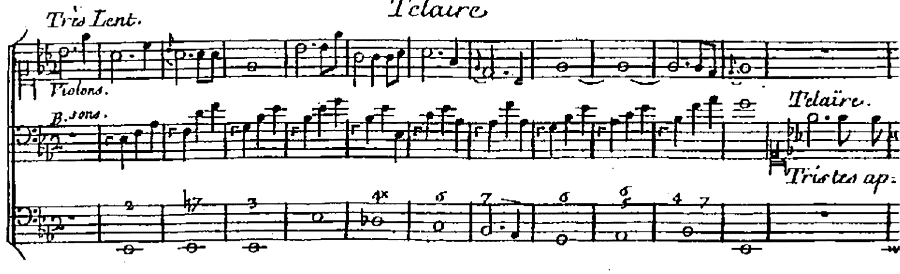




Jean-Philippe Rameau, « Castor et Pollux », version de 1754
(BNF, Vm[2] 331).
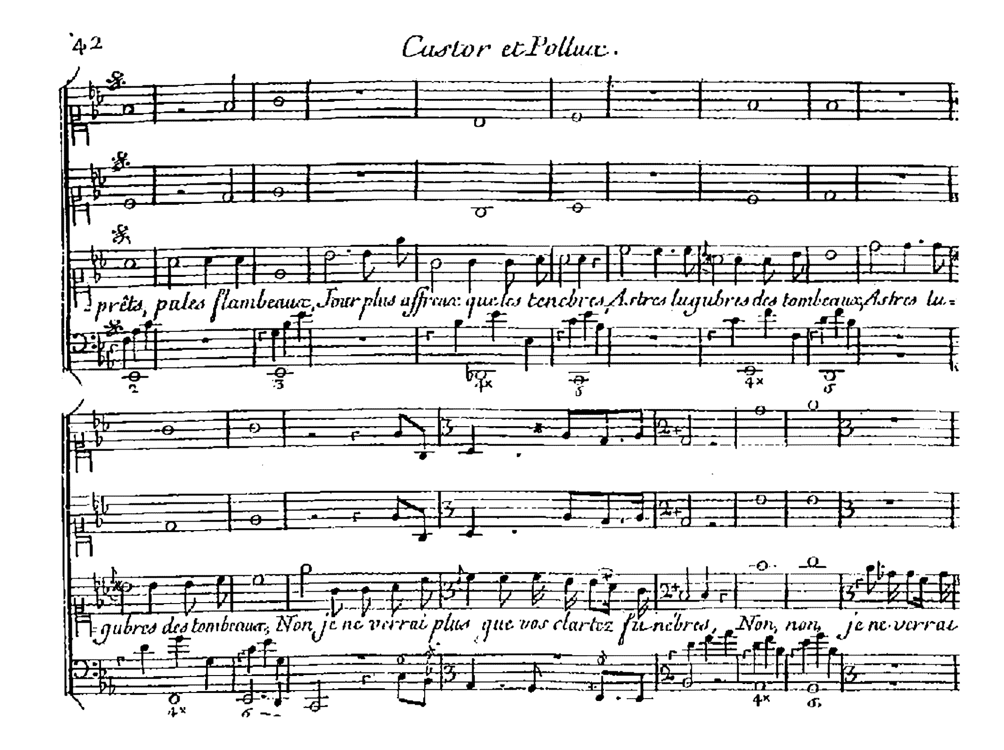




SCENE IIe

Telaïre





m'apparaissait d'un seul bloc et d'une étrange beauté. De ce fait, la modulation qui les soude l'un à l'autre prenait une importance beaucoup plus grande que si elle eût été simplement tonale : aspect pour moi secondaire au regard de sa valeur rythmique, métrique et mélodique[2].

Du chœur des Spartiates, Adam a loué la couleur et l'expression : « *Cette gamme en demi-tons exécutée en trois parties, en imitations* [...] *produit l'harmonie la plus riche et la plus pittoresque* [...] *tout cela était tenté pour la première fois* [...] *il règne dans cet admirable morceau un sentiment de grandeur et de tristesse qu'on peut comprendre en l'écoutant ou en le lisant, mais qu'il serait impossible de faire apprécier autrement que par la citation même de ce chœur.* »

Il est écrit dans le ton de *fa* mineur, mais on dirait que le prélude et les interludes de l'orchestre, tout en descentes chromatiques, s'acharnent à détruire l'idée et la perception même de la tonalité[3]. Or après ce chromatisme ravageur, la modulation s'établit dans une petite forteresse tonale (« *appartient à la basse fondamentale* », souligne l'auteur de la *Réponse*) : les trois notes qui la composent sont les toniques, la première du morceau qui s'achève, la deuxième (*la* bémol) de son relatif, et la troisième, à la fois du morceau qui va suivre (*mi* bémol) et des relatifs des deux autres tons. De plus et peut-être surtout, après un chœur entièrement construit au moyen de petits intervalles, la modulation assure le passage entre un ordre chromatique et un ordre diatonique approchant ou atteignant l'octave, lequel prendra toute son ampleur dans la ritournelle de l'air de Télaïre. En ce sens, le choix du *mi* bémol comme note caractéristique, plus haute d'un demi-ton que la sensible, prépare l'auditeur aux écarts diatoniques dont la coupe métrique ternaire (qu'annonce aussi déjà la modulation) prévaudra dans l'accompagnement de l'air qui suit. La modulation « dit » donc beaucoup plus que le ton[4]. Elle « dit » le passage du chromatique au diatonique, et elle préfigure, sous forme de modèle réduit, le dessin surprenant tracé par les bassons dans l'accompagnement de l'air de Télaïre.

Tout cela paraît si exactement agencé qu'on s'interroge. Dans la version de 1737, les deux morceaux étaient séparés par une longue scène écrite dans le même ton que le chœur, et qui empêchait de percevoir leur unité. Rameau concevait-il celle-ci au départ et a-t-il voulu la rompre ? Ou l'a-t-il découverte après coup et mise en évidence dans la seconde

version ? On aimerait connaître la réponse que les spécialistes donnent à ces questions.

D'autant qu'un autre aspect, lié au précédent, doit aussi être considéré.

L'auditeur du XVIIIe siècle, qu'il fût ou non compositeur (mais beaucoup de mélomanes composaient), était sensible à la technique. Il l'était aussi à l'expression, c'est-à-dire à la façon dont la musique parvient à rendre des situations et des émotions[5]. À un auditeur qui reprochait au chœur *Que tout gémisse* une beauté conventionnelle : « *C'est de la musique d'église* », sans rapport figuratif avec la situation, Gluck répondait : « *Et c'est ce qu'il doit être,* [car c'] *est un véritable enterrement,* le corps est présent[6]. » Nous citons ses propres paroles, ajoute en les soulignant le rédacteur du *Mercure de France* de juillet 1782. (Déjà en 1773 l'auteur anonyme de la *Réponse* discutait la ressemblance prétendue du chœur avec de la musique d'église contre, peut-être, Chabanon écrivant sans signer, dans le *Mercure* : « *Supposons que Rameau ait attaché les plaintes funèbres de* Castor *au premier morceau du* Stabat [de Pergolèse], *croit-on qu'il y eût perdu au change ?* » ; et dans son livre *De la musique*, etc. : « *Aussi pensons-nous que le début du* Stabat, *chanté en chœur, et très doux, auprès de la tombe de* Castor, *conviendrait parfaitement à la situation.* ») Dans ce chœur, écrit Rameau lui-même, « *les intervalles chromatiques qui abondent en descendant, peignent des pleurs et des gémissements causés par de vifs regrets*[7] ».

Le commentaire, aussi par Rameau, de l'air de Télaïre illustre cette conviction qu'à chaque choix technique s'attache sans équivoque une valeur expressive[8]. Le texte mérite qu'on le cite : « *Ne se sent-on pas naturellement frappé de componction avec l'Actrice qui chante* Tristes apprêts, *etc. dans l'opéra de* Castor et Pollux, *au moment de la quinte au-dessous, savoir* fa *qui succède à* ut *sur la dernière syllabe ? et ne se sent-on pas un peu soulagé quand l'*ut *revient immédiatement après sur la dernière syllabe de ces autres mots,* pâles flambeaux* *sans néanmoins qu'il ne reste en nous quelques vestiges de la première impression* [...] *Qu'on substitue* sol *à* fa, *l'on en sentira bientôt la différence ; l'âme y restera pour lors dans sa même assiette, rien ne la remuera, tout lui deviendra indifférent tant que le même ton subsistera.* »

Berlioz reprend l'argumentation à son compte. Dans l'air

* En fait *la* bémol et *mi* bémol ; mais « par la méthode des transpositions, on appelle toujours *ut* la tonique des modes majeurs » (*Encyclopédie*, article « Ut »).

de Télaïre, écrit-il, « *chaque note a son importance, parce que chaque note est précisément celle que l'expression demande* [...] *Et le retour du thème, et son mouvement plagal du* la *sur le* mi *tonique bien que* la, *quinte diminuée de l'accord, dût descendre diatoniquement sur* sol ; *et cette basse aussi lugubre dans sa morne immobilité que dans sa progression descendante ! Tout concourt à faire de cet air une des plus sublimes conceptions de la musique dramatique* ».

Rameau explique ailleurs que, dans cet air, il a voulu peindre « *le sentiment d'une douleur morne et lugubre* ». C'est toujours ce qu'éprouve un auteur aussi proche de nous que Masson : « *Dans le monologue de Télaïre, l'accompagnement lent et lourd, avec de longs accords et de nombreux silences, produit un effet de tristesse morne et d'accablement* » ; et il adopte lui aussi l'explication de Rameau : « *Au début, ces deux intervalles* [quinte et quarte justes] *employés sous la forme descendante ont je ne sais quoi de farouche, que souligne encore la division de l'octave par la sous-dominante* », laquelle, selon Rameau, est étrangère à la tonique.

Cette unanimité ne doit pas faire oublier qu'il y eut au XVIII[e] siècle une polémique autour de l'air de Télaïre. L'article déjà cité du *Mercure* paru en avril 1772 sans nom d'auteur (mais attribué à Chabanon[9]) parle sévèrement du monologue *Tristes apprêts*, « *sublime en son temps* [mais qui maintenant] *jette du froid sur les spectateurs* [...] *l'ennui nous glace intérieurement* ». Dans son *Éloge de M. Rameau*, prononcé en 1764 au lendemain de la mort du compositeur, Chabanon avait explicité son opinion : « *Le chant funèbre de Télaïre* [...] *touchant et lugubre, est un récitatif admirable, mais pas un très bel air.* » Son contradicteur anonyme, auteur de la *Réponse*, s'insurge. Il n'eût tenu qu'à Rameau de joindre à l'air de Télaïre un brillant accompagnement. Mais il ne l'a pas voulu : « *Rameau a si adroitement ménagé l'orchestre et combiné avec le chant que cet accompagnement, subordonné à l'action principale, lui donne plus de neuf et semble même ajouter au lugubre du tableau* [...] *L'expression forte et contrainte de l'orchestre aurait affaibli celle de l'actrice* [...] *c'est l'actrice qui doit nous parler et non l'orchestre.* »

Pour moi, c'est le contraire. Loin que « *le monologue semble être une dépendance du chœur* », le chœur m'apparaît comme une préparation de la partie orchestrale du monologue, qui lui donne sa suite logique et l'amène à sa conclusion. Ce que l'auditeur du XVIII[e] siècle (sauf Chabanon qui félicitait Gluck, dans le monologue de Renaud au deuxième acte d'*Armide*, d'avoir mis le chant principal dans la symphonie, et confié à l'orchestre le soin d'exprimer les paroles), ce que Rameau

lui-même, et Berlioz, et Masson perçoivent en positif, je le perçois moi-même en négatif ; de leur écoute à la mienne, j'assiste à l'inversion de la figure et du fond*.

Comme nombre de mes contemporains j'imagine, la mort de Castor, le deuil des Spartiates, le désespoir de Télaïre ne m'émeuvent guère. Nous sommes devenus plus compliqués en matière d'expression des sentiments. Ils nous atteignent par le truchement d'autres musiques : *Don Giovanni*, *Tristan*, *Carmen*, *Tosca* ou *Pelléas*[10]... La ritournelle[11] de l'air de Télaïre m'apparaît dénuée de toute expression, comme un de « *ces accompagnements insolents, et qui se moquent de leur sujet, c'est-à-dire qui n'y ont point un rapport assez sensible* », que raillait un contemporain de Rameau cité par Masson ; si ce n'est qu'il condamnait ce qui fait à mes yeux la vertu de cet accompagnement : développer et justifier, dans une longue phrase, la forme et le contenu de la modulation qui en offrait par anticipation l'esquisse.

Cette ritournelle et les interventions de l'orchestre qui suivent, parce qu'elles me semblent indifférentes aux sentiments humains, me touchent d'une tout autre façon. On croirait leur musique venue d'un autre monde et d'un autre âge : quelque chose comme une cadence de Bach revue par un Stravinski qui lui aurait imprimé sa marque (la saveur prédominante du timbre des bassons évoque l'*Octuor pour instruments à vent*)**. L'orchestre parle un langage extérieur à l'action dramatique. On ne saurait dire que ce langage exprime quoi que ce soit : sa prégnance est de nature purement musicale[12].

* Ai pu entendre hier soir l'*Armide* de Gluck (non éditée en disque), sur France Musique, en direct de la Scala de Milan, direction Riccardo Muti. La scène III de l'acte II est en effet surprenante, par le renversement des importances respectives données au monologue de Renaud et à l'orchestre. Préfiguration d'une formule, comme le pressentait Chabanon, qu'illustreront plus tard les *Murmures de la forêt* et l'*Enchantement du Vendredi saint*. À noter aussi que les actes s'achèvent pianissimo, sauf le cinquième conclu sur d'étranges et saisissants accords. J'ai pu (non sans mal à cause des reprises) suivre sur une partition d'orchestre de l'époque, dénichée (quand je tâchais de suppléer à l'absence d'enregistrement) chez un bouquiniste à spécialité musicale, du côté du métro La Fourche (note datée du 8 décembre 1996). (Note de 2005-2006.)

** Dans l'orchestre de Rameau, on a constamment l'impression de percevoir d'exquises dissonances, sans que l'on sache si elles proviennent des notes ou de l'emploi qu'il fait des timbres, poussés à la limite comme s'il jouait à torturer les instruments (son côté Stravinski, pourrait-on dire). La singulière beauté de certains accompagnements (air de Télaïre, un autre, de flûte, dans *Pygmalion*) pourrait venir des contraintes imposées par la technique (chez

On perçoit le prélude orchestral à l'air de Télaïre, formellement construit sur le modèle de la modulation qui le prépare, comme un développement de la modulation elle-même. À l'image de celle-ci, il procède par accords de trois notes (à quoi s'ajoutent ici les basses) lentement arpégés et détachés en valeurs d'égale durée. Il tourne autour de l'accord de *mi* bémol et de ses renversements, l'atteint d'abord, puis s'en écarte et y retourne à la fin. Itinéraire inattendu (en raison du recours à de grands intervalles) par lequel ce chant austère et rigoureux réussit à transformer le chromatisme du chœur des Spartiates en un diatonisme poussé lui aussi à l'extrême. Loin de se réduire à faire transition entre deux tons comme l'entendaient les contemporains, la modulation dévoile à l'auditeur la formule complexe qu'appliquera le compositeur pour réaliser, à la façon d'un architecte, un plan conçu en plusieurs dimensions[13].

Rameau, celles de ses théories harmoniques) donnant un tour surprenant au projet artistique et entraînant des résultats inattendus. Un peu comme au début de la photographie, les contraintes imposées par la fabrication des clichés, des papiers. *La Clémence de Titus* de Gluck, qui est de 1751, après qu'il a connu les opéras de Rameau lors d'un premier séjour à Paris, contient à la fin du deuxième acte un accompagnement de basson à un grand air de soprano curieusement analogue par sa construction à l'air de Télaïre. (Note de 2005-2006.)

EN LISANT DIDEROT

X

Quand Diderot exige de l'artiste « *deux qualités essentielles* [...] *la morale et la perspective* », il raisonne sur la peinture comme les amateurs de son temps raisonnaient en musique : « *Dans toute imitation de la nature, il y a le technique et le moral* » ; et plus loin : « *Il y a deux sortes d'enthousiasme : l'enthousiasme d'âme et celui du métier.* » Nous ne portons plus aujourd'hui une attention égale à la forme et au sujet. Ce qui nous intéresse est moins ce que le tableau représente, que comment le peintre a choisi de représenter une scène dont l'intention figurative passe à l'arrière-plan[1]. Devenu en lui-même indifférent, le sujet n'a besoin que de rester accroché au réel : condition nécessaire pour que la peinture ne se perde pas corps et biens dans le naufrage de l'art non figuratif[2].

Même en l'absence d'intérêt moral, l'intérêt intellectuel reste intact[3]. (L'intérêt moral absent, d'ailleurs, possède une influence négative : la peinture religieuse, fût-elle sublime, émeut moins l'incroyant que les œuvres profanes du même artiste. Car l'incroyant, s'il se posait la question, serait incapable d'accorder à la première un intérêt moral qui ne susciterait chez lui aucune représentation. Même sur ceux qui s'en croient détachés, l'intérêt moral exerce encore une action, mais, si l'on peut dire, à l'envers.)

Loin de moi, donc, l'idée de sous-estimer, à la façon des formalistes, l'importance capitale des analyses iconographiques et iconologiques de Panofsky ; ni, pour se limiter à un exemple, l'intérêt du déchiffrement par Wind de la *Primavera* de Botticelli[4]. Je serais même tenté de le pousser un peu

plus loin en remarquant que Chasteté (l'une des trois Grâces) ne tourne pas seulement les yeux vers Mercure. Sur le point de recevoir la flèche de Cupido (Wind l'a vu en premier) elle va s'éprendre de lui qui, occupé de choses célestes, n'en aura cure. En résultera-t-il un amour malheureux, ou un amour partagé mais sage ? Dans les deux cas, le rapport amoureux représenté à gauche serait le symétrique et l'inverse de celui figuré à droite par le couple Zéphyr-Chloris où la passion physique s'affirme. Et d'un couple à l'autre, la polarité active ou passive des sexes s'inverse aussi.

En toute hypothèse, le sujet présente un intérêt intellectuel. Il assigne à l'artiste un problème qu'il doit résoudre, lui impose un ensemble de contraintes d'ordre sémantique (« traiter le sujet »). Ces contraintes s'ajoutent à celles inhérentes à la recherche d'une harmonie formelle : disposition sur une surface de lignes et de couleurs belle en soi. L'œuvre atteint par cette rencontre un degré d'organisation supérieur. Ce qui a valeur de terme dans un système prend valeur de fonction dans l'autre et inversement[5].

Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau esquisse une théorie de la peinture, à propos et comme une illustration de ses idées sur la musique[6]. Lui aussi les perçoit à travers un cristal biréfringent[7] : pour la peinture, d'un côté le dessin, de l'autre la couleur ; pour la musique, d'un côté la mélodie, et l'harmonie de l'autre[8]. Comme le dit bien Starobinski, « *Rousseau postule un lien d'homologie entre l'opposition mélodie/harmonie et l'opposition dessin/couleur* ». Pourtant, peinture et musique diffèrent : « *Chaque couleur est absolue, indépendante, au lieu que chaque son n'est pour nous que relatif et ne se distingue que par comparaison.* » (Mais les sons existent indépendamment, comme les couleurs, quand on se borne à les définir par leur nombre de vibrations[9]. Et la peinture, elle aussi, subordonne les propriétés intrinsèques des couleurs aux rapports que l'artiste établit entre elles. Selon qu'il parle de peinture ou de musique, Rousseau considère tantôt les choses, tantôt les relations entre les choses[10].)

Poussant la comparaison entre les deux arts, on pourrait croire que, par moments, il pressent et condamne l'idée d'une peinture non figurative : « *Supposez un pays où l'on n'aurait aucune idée du dessin, mais où beaucoup de gens passant leur vie à combiner, mêler, nuer les couleurs croiraient exceller en peinture* [en s'en tenant] *à ce beau simple, qui véritablement n'exprime rien, mais qui fait briller de belles nuances, de grandes plaques bien colorées,*

de longues dégradations de teintes sans aucun trait. » On resterait dans l'ordre de la sensation pure, ou bien, « *à force de progrès, on viendrait à l'expérience du prisme* » et à la doctrine que l'art de peindre consiste tout entier dans la connaissance et la mise en œuvre des « *rapports exacts qui existent dans la nature* ». L'apologue est saisissant car, sous forme caricaturale, il préfigure l'impasse où s'est trouvé bloqué le premier impressionnisme et le moyen d'en sortir inventé par Seurat.

Tout ce développement, pourtant, paraît inspiré de l'ouvrage de l'abbé Batteux : *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, paru en 1746 (et que Diderot, sous couleur de le combattre, a outrageusement pillé[11]). Je cite : « *Toute musique doit avoir un sens* [...] *Que dirait-on d'un peintre, qui se contenterait de jeter sur la toile des traits hardis, et des masses de couleurs les plus vives, sans aucune ressemblance avec quelque objet connu ? L'application se fait d'elle-même à la musique* [...] *La mieux calculée dans tous ses tons, la plus géométrique dans ses accords, s'il arrivait, qu'avec ces qualités elle n'eût aucune signification ; on ne pourrait la comparer qu'à un Prisme, qui présente le plus beau coloris, et ne fait point un tableau. Ce serait une espèce de clavecin chromatique, qui offrirait des couleurs et des passages, pour amuser peut-être les yeux, et ennuyer sûrement l'esprit.* »

Plus original dans un autre texte, Rousseau commence par des considérations qui ne manquent pas d'audace sur le rôle de la convention dans la perception esthétique : « *Il rentre de l'arbitraire jusque dans l'imitation.* » Cela est vrai de l'harmonie dont les prétendues lois sont approximatives et nous flattent non par leur vérité, mais par un effet d'habitude. Cela est vrai aussi en peinture : « *Si le sens du spectateur ne prend pas le change et se borne à voir le tableau tel qu'il est, il se trompera sur tous les rapports et les trouvera tous faux.* » Dans le ton d'un tableau, dans l'accord des couleurs, dans certaines parties du dessin « *il entre peut-être plus d'arbitraire qu'on ne pense, et* [...] *l'imitation peut même avoir des règles de convention* ».

Puis vient ce surprenant morceau : « *Pourquoi les peintres n'osent-ils pas entreprendre des imitations nouvelles, qui n'ont contre elles que leur nouveauté, et paraissent d'ailleurs tout à fait du ressort de l'art ? Par exemple, c'est un jeu pour eux de faire paraître en relief une surface plane : pourquoi donc nul d'entre eux n'a-t-il tenté de donner l'apparence d'une surface plane à un relief ? S'ils font qu'un plafond paraisse une voûte, pourquoi ne font-ils pas qu'une voûte paraisse un*

plafond ? Les ombres, diront-ils, changent d'apparence à divers points de vue ; ce qui n'arrive pas de même aux surfaces planes. Levons cette difficulté, et prions un peintre de peindre et colorier une statue de manière qu'elle paraisse plate, rase, et de la même couleur, sans aucun dessin, dans un seul jour et sous un seul point de vue[12]. » Par anticipation, Rousseau dévoile peut-être ici un des arcanes du cubisme. Je ne sais si ces peintres ont jamais colorié des statues ; mais quand ils en mettent une dans leur tableau, ils détruisent son volume, la représentent plate, suppriment les ombres ou les transforment en tons*.

Dans la peinture, Rousseau distingue d'un côté l'agrément sensuel procuré par les couleurs, dont la valeur est purement décorative, de l'autre la connaissance de leurs lois physiques qui n'apporte rien à l'art. Même dualité en musique quand on la réduit à l'harmonie : celle-ci ne laisse le choix qu'entre le plaisir sensible des sons et l'application des lois qui les engendrent dans une musique savante qui, elle, ne procure aucun plaisir.

S'agissant de l'autre aspect de la peinture et de la musique : le dessin dans un cas, la mélodie dans l'autre, Rousseau leur reconnaît au contraire une fonction descriptive : « *C'est l'imitation seule qui les élève à ce rang* [celui des beaux-arts]. » Cette réduction du dessin à l'anecdote nous éloigne de la conception que se fera Ingres du dessin en disant qu'il est « *la probité de l'art* » : ce par quoi l'œuvre atteint à une rigueur de composition et à un équilibre interne. Mais Rousseau, comme Diderot, fait éclater les beaux-arts entre la technique et la figuration, sans voir qu'ils sont tout entiers dans l'espace entre les deux[13].

* Le cubisme prend son point de départ dans un doute méthodique qui récuse le découpage du réel en fonction de rapports hiérarchiques entre figures (choses, êtres) et entre figure et fond. Il met toutes ces données sur le même plan : objets, ombres portées, plages d'ombre ou de lumière, intervalles entre les objets, etc. C'est à partir de ces données visuelles qui occupent la surface totale du champ, et qui sont égales entre elles, qu'il entreprend de recomposer le réel à des fins libérées des concessions à l'usage pratique et répondent à une intention purement esthétique. Le rapport du cubisme à la « nouvelle peinture » (1860-1870) est, quant à la *forme*, homologue et inverse (formule canonique) de celui de la « nouvelle peinture » à la peinture académique quant au *fond* : au lieu de voir le monde habituel d'un œil neuf, le cubisme échange les conventions. (Note de 2005-2006.)

XI

Dans chacun de ses tableaux, Poussin raconte une histoire. Les contemporains admiraient par-dessus tout la façon dont, pour la mieux détailler, il savait multiplier les personnages. Rien de moins anecdotique pourtant, car pour parler le langage des linguistes, l'organisation d'un tableau de Poussin est paradigmatique, non syntagmatique[1]. Il écrit au sujet de *La Manne* : « *J'ai trouvé une certaine distribution* [...] *et certaines attitudes naturelles, qui font voir dans le peuple juif la misère et la faim où il était réduit, et aussi la joye et l'allégresse où il se trouve ; l'admiration dont il est touché, le respect et la révérence qu'il a pour le législateur.* » Poussin rassemble ainsi sur sa toile les données du problème ; il n'en fait pas des incidents qui se succéderaient dans le temps[2].

Dans *Pyrame et Thisbée* qui est à Francfort (scène d'orage), l'étang aux eaux immobiles paraît démentir l'agitation des arbres tordus par le vent. Mais, de même que Poussin dit avoir mis dans son tableau des figures animées de mouvements divers qui « *jouent leur personnage selon le temps qu'il fait* », il y rassemble des aspects de l'orage perçus à des moments différents : tempête déchaînée, et calme angoissant qui précède le premier coup de tonnerre tandis que s'obscurcit le ciel*[3]. Cette façon, typique de Poussin, de juxtaposer les possibles (on la remarque déjà dans *La Mort de Germanicus*) est aux antipodes d'un récit.

De même *Le Jugement de Salomon* du Louvre. Rien dans l'histoire ne justifie (et certainement pas le récit biblique I Rois, III, 16-27) que l'enfant mort soit produit devant le roi : il est mort, tout le monde est d'accord là-dessus, c'est une affaire réglée. Mais il importe à Poussin que tous les éléments de la

* Vigny, dont certains poèmes s'inspirent des tableaux de Mantegna, écrit en 1852 dans son *Journal* : « Après avoir contemplé les mers dans le *Déluge* de Poussin, je trouvai la première tempête que je vis sur la mer d'une petitesse ridicule. On ne voyait pas autour de moi assez d'étendue d'eau, assez de soulèvement des vagues contre les rochers. » Sans doute ; mais Poussin n'élargit pas seulement dans l'espace les aspects des sujets qu'il représente ; il condense aussi sur la toile des instants dans leur succession dans le temps. (Note de 2005-2006.)

situation soient simultanément présents, même s'ils ne coïncident pas dans le temps. Comme dans la statuaire médiévale où l'on reconnaît chaque saint à son attribut distinctif, Poussin représente la mauvaise mère conforme à sa définition, qui est celle de vraie mère de l'enfant mort : il est donc là, dans ses bras (ce qui permet à Poussin de composer une merveilleuse harmonie de couleurs avec le teint bilieux de la femme, le petit cadavre livide, le rouge sombre et le vert olive du vêtement, qui eût été impossible s'il eût dû répartir ces tons entre les deux femmes). La règle de l'unité de temps ne doit pas faire obstacle à la recherche de l'harmonie picturale. À propos du *Frappement du rocher*, Poussin revendique cette liberté du peintre, « *assez bien instruit de ce qui est permis* [...] *dans les choses qu'il veut représenter, lesquelles se peuvent prendre et considérer comme elles sont encore ou comme elles doivent être* ».

Pas plus que Poussin, ses contemporains n'ignoraient le problème, mais, à son exemple, ils refusaient de se laisser arrêter par lui. Quand Le Brun fit une conférence sur *La Manne* devant l'Académie royale de peinture et loua sans réserve le tableau, quelqu'un objecta que Poussin n'aurait pas dû représenter les Israélites dans une si extrême misère « *puisque, quand la manne tomba dans le désert, le peuple avait déjà été secouru par les cailles* ». À cela, Le Brun repartit qu'il n'en est pas de la peinture comme de l'histoire : « *Le peintre n'ayant qu'un instant dans lequel il doit prendre les choses qu'il veut figurer, pour représenter ce qui s'est passé dans ce moment-là, il est quelquefois nécessaire qu'il joigne ensemble beaucoup d'incidents qui ont précédé, afin de faire comprendre le sujet qu'il expose.* » L'historien, dit de son côté Félibien, « *représente successivement telle action qui lui plaît* » tandis que le peintre doit « *joindre ensemble plusieurs événements arrivés en divers temps* ».

En cette matière comme en d'autres, le XVIIIe siècle se montre parfois rétrograde (peut-être fallait-il que l'académisme se raidît et s'ossifiât pour que l'esprit empiriste et rationaliste pût prendre son essor). Quoi qu'il en soit, Diderot refuse au peintre la latitude que lui laissaient Poussin, Le Brun et Félibien : « *Entre ces mouvements* [représentés dans un tableau], *si j'en remarque quelqu'un qui soit de l'instant qui précède ou de l'instant qui suit, la loi de l'unité est enfreinte.* »

Diderot reprend la question dans l'article « Encyclopédie » et, pour surmonter la difficulté, il esquisse une intéressante théorie. Puisque « *la peinture étant permanente, elle n'est*

que d'un état instantané », elle ne peut offrir de la nature que des tableaux discontinus : « *Multipliez tant qu'il vous plaira ces figures, il y aura de l'interruption.* » La peinture renvoie donc à un problème philosophique très général auquel la théorie des nombres est déjà confrontée : « *Comment mesurer toute quantité continue par une quantité discrète ?* »

Or, poursuit Diderot, le langage illustre une situation analogue car il y a « *dans les expressions des nuances délicates qui restent nécessairement indéterminées* », et, de ce point de vue, l'encyclopédiste est arrêté, dans son projet de transmettre les connaissances, « *par l'impossibilité de rendre toute la langue intelligible* ».

Mais, à l'inverse de ce qui se passe pour la peinture, le langage dispose d'un moyen terme : moins nombreuses que les mots qui les contiennent, les racines révèlent une continuité entre des mots discrets de même nature : elles représentent par rapport à eux des états intermédiaires analogues à ceux que la peinture est, elle, incapable de représenter.

Ce serait donc l'*invariance* qui permettrait de surmonter l'antinomie du continu et du discret[4]. Dans cet essai de rapprochement de la peinture et du langage, Diderot s'arrête toutefois en route. On attendrait qu'il s'interrogeât sur la notion d'invariance appliquée au problème propre de la peinture. Au lieu de cela, il semble admettre que les tableaux de Greuze l'ont déjà résolu : « *C'est la chose comme elle a dû se passer* », s'écrie-t-il dans le *Salon* de 1761 au sujet de *L'Accordée de village*[5]. Mais il n'apparaît nulle part qu'il ait recherché, dans le style et dans les principes de composition de Greuze, en quoi consiste cette invariance. En fait, l'enthousiasme de Diderot pour Greuze relève d'autres considérations.

Je le crois comparable à celui ressenti en leur temps, même par les amateurs de la plus belle peinture (Diderot n'admirait-il pas Chardin ?), devant l'invention du cinéma. Greuze a inventé lui aussi quelque chose : représenter l'instant par des moyens si réalistes et si détaillés qu'ils donnent, fût-ce à cause du temps requis pour les inspecter, l'illusion de la durée. Richardson l'avait déjà fait en littérature, il suffisait de transposer : « *Le monde où nous vivons est le lieu de la scène ; le fond de son drame est vrai ; ses personnages ont toute la réalité possible ; ses caractères sont pris au milieu de la société ; ses incidents sont dans les mœurs de toutes les nations policées* [...] *Sans cet*

art, mon âme se pliant avec peine à des biais chimériques, l'illusion ne serait que momentanée et l'impression faible et passagère. »

Ce que Diderot admire chez Richardson et chez Greuze est donc, très exactement, ce qu'on demandera plus tard à l'art cinématographique : « *Les éclats des passions ont souvent frappé vos oreilles ; mais vous êtes bien loin de connaître tout ce qu'il y a de secret dans leurs accents et dans leurs expressions. Il n'y en a aucun qui n'ait sa physionomie ; toutes ces physionomies se succèdent sur un visage, sans qu'il cesse d'être le même ; et l'art du grand poète et du grand peintre est de nous montrer une circonstance fugitive qui nous avait échappé.* » On ne saurait mieux décrire ce que nous demandons au gros plan. Et c'est le côté « western » avant la lettre qui captive Diderot chez Joseph Vernet : « *avec un art infini, entremêler le mouvement et le repos, le jour et les ténèbres, le silence et le bruit* ».

L'histoire de l'art, parfois, joue de l'accordéon. Avec ses « *nécessaires longueurs* », Richardson a d'abord étiré la littérature que le cinéma instantané de Greuze comprimera dans ses tableaux (mais très longs à décrire, voir les *Salons*). À son tour, le cinéma qui opère au moyen d'images, comme la peinture, les étirera en les multipliant dans la durée, comme la littérature le fait avec les mots.

XII

Au début de l'article « Beau », paru en 1751 dans le premier volume de l'*Encyclopédie*, Diderot annonce qu'il va résoudre le problème de la nature du Beau devant quoi échouèrent tous ses devanciers[1]. En fait il répète une très vieille idée philosophique à laquelle les ouvrages théoriques de Rameau ont ajouté l'éclat de la démonstration pour ce qui concerne la musique : le Beau consiste en la perception de rapports[2]. Quels rapports ?

Préoccupé de ne pas séparer l'abstrait du concret, la forme du contenu, l'idée de la chose, Diderot voit dans la notion de rapport une abstraction tirée par l'entendement d'une expérience si commune qu'« *il n'y a pas de notion, si ce n'est peut-être celle d'existence, qui ait pu devenir aussi familière aux hommes* ». Mais si la notion de rapport « *ne découle pas d'une autre source que celle d'existence* », et si donc tout, dans la nature, se prête à

la perception de rapports, entre tous ces rapports lesquels fondent la notion du Beau ? Par quoi se distinguent-ils des autres* ?

En deux occasions, Diderot a tenté de donner une réponse. Dans la *Lettre sur les sourds et muets*, contemporaine de l'article « Beau », avec sa théorie des « hiéroglyphes » qui reconnaît à la poésie le pouvoir tout à la fois de dire et de représenter les choses : « *Dans le même temps que l'entendement les saisit, l'imagination les voit, et l'oreille les entend.* » Le discours poétique apparaît ainsi comme « *un tissu d'hiéroglyphes entassés les uns sur les autres*[3] ». Il illustre cette théorie par divers exemples tirés de la poésie ancienne et moderne, il les analyse sous les angles phonétique et prosodique. Une analyse structurale portant aujourd'hui sur les mêmes œuvres retiendrait volontiers, comme première étape, la plupart de ses observations.

Cette façon de concevoir la poésie est très moderne, mais appartient-elle à Diderot ? On a remarqué qu'elle existe déjà chez Batteux, mais ce n'est pas tout. La *Lettre sur les sourds et muets* est d'un bout à l'autre une polémique acerbe contre Batteux. Or, quand Diderot affirme avoir triomphé de son adversaire en lui démontrant que « *l'harmonie syllabique et l'harmonie périodique engendroient une espèce d'hiéroglyphe particulier à la poésie* », il ne fait que reprendre la théorie des trois harmonies de Batteux, présentées par celui-ci dans le même ordre, avec cette seule différence que la troisième, qui appartient en propre à la poésie, est appelée « artificielle » par l'un, « accidentelle » par l'autre[4].

Diderot est si perméable aux idées d'autrui qu'il croit souvent qu'elles sont de lui. Avec une bonne foi désarmante, il reproche ensuite à leurs auteurs de ne pas les avoir eues, et il leur attribue celles qu'il professait lui-même quand il ne les avait pas encore lus. Tour de passe-passe qui n'est pas sans exemple aujourd'hui.

Je ne prétendrai pas que l'abbé Batteux fut un penseur profond. Mais à sa grande idée que l'art a pour seul but d'imiter la « belle nature », Diderot oppose un sot argument :

* D'autres ont déjà posé cette question : « Je crois, comme lui [Diderot], que le sentiment de la beauté ne peut exister hors de la perception de rapports ; mais de quels rapports ? » (Senancour, *Oberman*, lettre XXI). Senancour introduit une condition supplémentaire : que ces rapports soient « disposés vers une même fin », qu'ils soient « ordonnés vers un centre ou un but » et forment un « ensemble plus ou moins composé, mais pourtant un et complet ». Toute ma discussion va dans le même sens. (Note de 2005-2006.)

un peintre peignant une chaumière préférera planter devant « *un vieux chêne gercé, tordu, ébranché, et que je ferais couper s'il était à ma porte* ». Car Batteux avait expliqué par avance pourquoi des objets déplaisants dans la nature peuvent être revêtus d'agréments dans l'art : « *Dans la Nature ils nous faisoient craindre notre destruction, ils nous causoient une émotion accompagnée de la vue d'un danger réel : et comme l'émotion nous plaît par elle-même, et que la réalité du danger nous déplaît, il s'agissait de séparer les deux parties de la même impression. C'est à quoi l'Art a réussi : en nous présentant l'objet qui nous effraie, et en se laissant voir en même temps lui-même, pour nous rassurer, et nous donner, par ce moyen, le plaisir de l'émotion sans aucun mélange désagréable.* »

Plusieurs années après la *Lettre*, Diderot (qui ne croyait pas alors la théorie des hiéroglyphes applicable à la peinture ; ou plutôt, sur ce point, il se contredit) tenta, dans le *Salon* de 1763, d'ouvrir une autre voie. Les couleurs du tableau, dit-il, ne reproduisent pas celles du modèle, elles offrent avec celles-ci une homologie : « *La grande magie consiste à approcher de la nature et à faire que tout perde ou gagne proportionnellement.* » Peindre n'est pas imiter, mais traduire[5]. Cette fois encore, pourtant, l'essai tourne court ; quelques pages plus loin, Diderot l'avoue : « *On n'entend rien à cette magie.* » Dans le *Salon* de 1767, il ne restera plus rien des hiéroglyphes, sinon l'idée d'« *un art pas plus de convention que les effets de l'arc-en-ciel*[6] » : correspondance mystérieuse entre les idées et les sons qu'il réduit à ses effets sensibles sans comprendre qu'elle est d'abord de nature intellectuelle.

Pour éviter ces impasses, il eût fallu reconnaître que le Beau ne se réduit pas à la simple perception de rapports, car cela est vrai de n'importe quel objet. Dans un bel objet, ces rapports sont eux-mêmes en rapport, ce qui lui confère une plus grande densité. Diderot n'admettait que les rapports simples ; il les proscrivait compliqués. Au contraire, l'objet beau rompt ou affaiblit les rapports simples qui relient entre eux les objets de l'expérience ordinaire et auxquels, en tant qu'objet parmi d'autres, il est lui-même relié. On prend acte de cet effet, ou on l'assiste, en détachant l'objet d'art. Poussin traduisait bien cette nécessité quand il demandait qu'on ornât son tableau de *La Manne* « *d'un peu de corniche* [...] *afin que, en le considérant en toutes ses parties, les rayons de l'œil soient retenus et non point épars au-dehors, en recevant les espèces des autres objets voisins qui, venant pêle-mêle avec les choses dépeintes, confondent le jour* ».

Ces rapports multipliés au sein de l'œuvre d'art, aux dépens de ceux qu'elle entretient avec le reste, l'élèvent à une plus grande puissance. Que ces rapports soient en rapport entre eux fait d'elle une entité qui existe en elle-même et par elle-même. Comme l'a dit définitivement Kant : finalité (interne) sans fin (externe) ; en d'autres termes, un objet absolu[7].

Les tentatives avortées de Diderot tiennent en bonne partie à cette impatience des penseurs du XVIIIe siècle, pourtant férus de Bacon, devant les impératifs de l'expérience[8]. Envers celle-ci, ils éprouvent une sorte d'avidité. Aussi, quand elle leur manque, ils l'inventent ; ou bien, prenant conscience qu'ils perdent pied, ils retombent dans l'abstraction. Par deux fois Diderot a compris que les problèmes de l'esthétique ne peuvent être résolus qu'en traitant de cas concrets : dans son analyse « hiéroglyphique » de quelques vers grecs, latins ou français, mais l'idée n'est pas de lui, et il s'arrête aux sonorités et aux mètres ; et dans quelques réflexions solides sur Chardin auxquelles il ne se sent pas tenu pour parler d'autres peintres. Rendons-lui cette justice : il est conscient de ces insuffisances. Dans l'article « Beau », il se les oppose à lui-même. Mais comment croit-il les résoudre ? De façon purement négative, en recensant tous les cas où les hommes perçoivent des rapports qu'ils prennent à tort pour des rapports esthétiques, et sans proposer une définition distinctive de ceux qui le seraient vraiment, c'est-à-dire tout le reste qu'il laisse suspendu dans le vague[9].

En fait, Diderot ne parvient pas à surmonter, par une réflexion sur des cas concrets qui eût requis plus d'assiduité, l'antinomie de l'idée et de la chose, du sensible et de l'intelligible, devant laquelle échoue finalement son article. L'antinomie se perpétue jusque dans les *Salons* (où pourtant Diderot a sous les yeux des objets particuliers), à l'échelle réduite d'une opposition entre le moral et le technique : pôles entre lesquels il oscille selon le peintre qu'il regarde (Greuze ou Chardin), l'humeur dans laquelle il se trouve ou le moment qui passe ; mais qui, chez lui, ne se rejoignent pas ni ne laissent apparaître l'entre-deux[10].

XIII

Kant a donné sa forme définitive à la notion d'un entre-deux où se situerait le jugement esthétique, subjectif comme le jugement de goût, mais qui, comme le jugement de connaissance, prétend être valide universellement[1]. La découverte des fractales révèle, me semble-t-il, un autre aspect de cet entre-deux, qui ne concernerait pas seulement le jugement esthétique, mais les objets mêmes auxquels ce jugement reconnaît la qualité d'œuvre d'art[2].

Pour peu qu'on s'exerce à les repérer, des objets extraordinairement communs dans la nature sont des fractales qui, très souvent, éveillent en nous un sentiment esthétique[3]. Ces objets ne sont-ils pas « entre deux », et cela dans un double sens ? Leur réalité est intermédiaire entre la ligne et le plan ; et les algorithmes qui les engendrent — application répétée d'une fonction à ses produits successifs — requièrent en plus un filtrage qui discrimine ou élimine certaines valeurs obtenues par le calcul[4] (selon qu'elles tombent ou non dans le champ, qu'elles sont paires ou impaires, à gauche ou à droite ; ou bien d'après d'autres critères).

Les représentations graphiques ou acoustiques de ces calculs démontrent que, rapportées par exemple à la peinture, les fractales illustrent les formes les plus variées de ce que, pour simplifier, j'appellerai l'art décoratif. Selon la méthode de calcul, les valeurs initiales choisies, l'emploi de nombres complexes ou de nombres réels, on a même l'impression de reconnaître des styles distincts et attestés : décors orientaux, Art nouveau, art des Celtes et ses prolongements irlandais (il est frappant que les décors celtiques soient eux aussi le produit d'un filtrage. L'artiste trace au compas de nombreux cercles qui s'intersectent ; des arcs de cercle ainsi formés, il retient les uns et il efface les autres). À certains produits du calcul on hésite à trouver une ressemblance précise. On doit pourtant convenir qu'ils correspondent à des styles qui ont pu ou qui pourraient exister.

On peut mettre également les fractales en musique. Leur représentation sous forme d'intervalles et de durées offre les caractères d'une musique elle aussi décorative, de laquelle on

n'attendrait rien de plus qu'une ambiance sonore bien tolérée par l'oreille[5].

Ce qui donne un certain piquant à ces résultats, c'est qu'il revient à un grand peintre, qui était aussi passionné de musique, d'avoir aperçu et exprimé dans un langage moderne la nature et la réalité des fractales (découvertes, ainsi que leur théorie mathématique, en 1975 par Benoît Mandelbrot) à partir des données de l'expérience sensible. Dans son *Journal* à la date du 5 août 1854, Delacroix fait des remarques (reportées, dit-il, d'après une note en marge d'un livre de dessin, écrite dans la forêt le 16 septembre 1849), que je transcris :

« *La nature est singulièrement conséquente avec elle-même : j'ai dessiné à Trouville des fragments de rocher au bord de la mer, dont tous les accidents étaient proportionnés, de manière à donner sur le papier l'idée d'une falaise immense ; il ne manquait qu'un objet propre à établir l'échelle de grandeur. Dans cet instant, j'écris à côté d'une grande fourmilière, formée au pied d'un arbre, moitié sur de petits accidents de terrains, moitié par les travaux patients des fourmis ; ce sont des talus, des parties qui surplombent et forment de petits défilés, dans lesquels passent et repassent les habitants d'un air affairé et comme le petit peuple d'un petit pays, que l'imagination peut grandir dans un instant. Ce qui n'est qu'une taupinière, je le vois à volonté comme une vaste étendue entrecoupée de rocs escarpés, de pentes rapides, grâce à la taille diminuée de ses habitants. Un fragment de charbon de terre ou de silex, ou d'une pierre quelconque, pourra présenter dans une proportion réduite les formes d'immenses rochers.*

« *Je remarque à Dieppe la même chose dans les rochers à fleur d'eau que la mer recouvre à chaque marée ; j'y voyais des golfes, des bras de mer, des pics sourcilleux suspendus au-dessus des abîmes, des vallées divisant, par leurs sinuosités, toute une contrée présentant les accidents que nous remarquons autour de nous. Il en est de même pour les vagues de la mer, qui sont divisées elles-mêmes en petites vagues, se subdivisant encore et présentant individuellement les mêmes accidents de lumière et le même dessin. Les grandes vagues de certaines mers, du Cap par exemple, dont on dit qu'elles ont quelquefois une demi-lieue de large, sont composées de cette multitude de vagues, dont le plus grand nombre est aussi petit que celles que nous voyons dans le bassin de notre jardin.*

« *J'ai remarqué souvent, en dessinant des arbres, que telle branche séparée est elle-même un petit arbre : il suffirait, pour le voir ainsi, que les feuilles fussent proportionnées.* »

Le texte n'étonne pas seulement par les exemples choisis : côte maritime, arbre, dont la théorie des fractales fera ses

classiques[6]. Delacroix énonce avec une parfaite clarté la propriété distinctive des objets fractals qui, comme on sait, est d'avoir une structure invariante à toutes les échelles ; structure invariante, dit-on aussi, telle qu'une partie, si grande ou si petite qu'on la choisisse, a la même topologie que le tout. Pour s'en tenir à un exemple, le caractère fractal d'une composition musicale résulte du fait que le rapport entre un petit nombre de notes contiguës se retrouve inchangé quand, dans la même œuvre, on compare ces fragments à des morceaux plus étendus.

Ce type de construction s'observe dans l'œuvre des grands maîtres. Balzac disait déjà que « *chez Beethoven, les effets sont pour ainsi dire distribués d'avance* [...] *les parties d'orchestre des symphonies de Beethoven suivent les ordres donnés dans l'intérêt général et sont subordonnées à des plans admirablement bien conçus* ». Un musicologue contemporain, Charles Rosen, l'explique dans des termes qui empruntent presque le langage de la théorie des fractales : « *Les modulations à grande échelle de Beethoven sont faites du même matériau que les détails les plus infimes, et mises en valeur de façon à ce que la parenté s'impose immédiatement à l'audition* [...] *on a le sentiment d'*entendre *la structure.* » Et il revient plus loin sur « *l'élargissement de la structure à grande échelle* ».

Je l'ai toutefois remarqué : la puissance des algorithmes fractals ne leur permet d'engendrer, tant en peinture qu'en musique, que ces genres mineurs que j'ai appelés décoratifs, même si, au moins pour la peinture, ils dépassent souvent en raffinement et en complexité tout ce que les décorateurs ont effectivement inventé. Un fossé sépare pourtant ces séduisants objets d'un tableau ou d'une œuvre musicale authentiques. La distance est infranchissable en fait. Pourrait-on concevoir qu'elle ne le soit pas en droit ? On remarquerait que le filtrage requis pour engendrer les fractales offre une analogie avec celui qu'opèrent par étapes les organes des sens et les centres nerveux, qui transmettent au cerveau certaines seulement des impressions enregistrées à la périphérie.

Si, de ces données primaires, le cerveau extrayait des propriétés invariantes (modulées par l'expérience, l'histoire individuelle, etc.), on pourrait s'interroger sur la genèse de l'œuvre d'art. Ne résulterait-elle pas d'une action en retour du schème cérébral qui, projeté dans l'œuvre, effectuerait la fusion de l'impression sensible et d'un objet de pensée[7] ?

LES PAROLES ET LA MUSIQUE

XIV

Jakobson le soulignait il y a soixante ans : « *En termes linguistiques, la particularité de la musique par rapport à la poésie réside en ce que l'ensemble de ses conventions (langue, selon la terminologie de Saussure) se limite au système phonologique et ne comprend pas de répartition étymologique des phonèmes, donc pas de vocabulaire*[1]. »

La musique n'a pas de mots. Entre les notes, qu'on pourrait appeler des sonèmes (puisque, comme les phonèmes, les notes n'ont pas de sens en elles-mêmes ; le sens résulte de leur combinaison), et la phrase (de quelque façon qu'on la définisse), il n'y a rien. La musique exclut le dictionnaire.

Rousseau paraît parfois admettre le contraire : « *Un dictionnaire de mots choisis n'est pas une harangue, ni un recueil de bons accords une Pièce de musique.* » Mais les accords, même « bons », ne sont pas comparables à des mots. Mieux que personne, Rousseau sait qu'on ne peut distinguer à ce point les notes et les accords. Chaque son est par lui-même un accord, car « *il porte avec lui tous les sons harmoniques concomitants* » ; argument que Rousseau tourne perfidement contre Rameau : « *L'harmonie est inutile puisqu'elle est déjà dans la mélodie. On ne l'ajoute pas, on la redouble**. » Batteux l'avait dit avec encore

* « Pour moi, je suis convaincu que de toutes les harmonies il n'y en a point d'aussi agréable que le chant à l'unisson, et que, s'il nous faut des accords, c'est parce que nous avons le goût dépravé. En effet, toute l'harmonie ne se trouve-t-elle pas dans un son quelconque ? Et qu'y pouvons-nous ajouter, sans altérer les proportions que la nature a établies dans la force relative des sons harmonieux ? En doublant les uns et non pas les autres, en ne les renforçant pas en même rapport, n'ôtons-nous pas à l'instant ces pro-

plus de vigueur : « *Un simple cri de joie a, même dans la Nature, le fonds de son harmonie et de ses accords.* »

La science acoustique du XIX[e] siècle le confirme : « *Les sons musicaux sont déjà, par eux-mêmes, des accords de sons partiels, et* [...] *inversement, dans certaines circonstances, les accords peuvent aussi représenter les sons.* » Si donc les accords et les sons se rapprochent au point de parfois et peut-être toujours se confondre, il n'existe entre eux et la phrase musicale rien qui ressemble à ce niveau d'organisation intermédiaire qui, dans le langage articulé, est constitué par les mots[2].

Le contestera-t-on pour des musiques différentes de la nôtre, traditionnelles ou exotiques, où, comme dans la musique japonaise, les éléments premiers ne sont pas des notes, mais des cellules rythmiques et mélodiques, « *unités minimales communes à tous les compositeurs et exécutants* » ? Même dans ce cas, on ne trouve rien qui soit de l'ordre du mot. Ces unités sont en fait des « mini-phrases » comparables aux formules qu'utilisent les bardes et autres chanteurs populaires, et que les spécialistes définissent comme des groupes de mots « *régulièrement employés dans les mêmes conditions métriques pour exprimer une idée donnée et essentielle* » ; de l'ordre de la phrase donc, même si ces phrases sont stéréotypées[3].

Les hommes parlent ou ont parlé des milliers de langues mutuellement inintelligibles, mais on peut les traduire parce qu'elles possèdent toutes un vocabulaire qui renvoie à une expérience universelle (même différemment découpée par chacune). Cela est impossible en musique où l'absence de mots fait qu'existent autant de langages que de compositeurs et, peut-être à la limite, que d'œuvres. Ces langages sont intraduisibles les uns dans les autres. Bien qu'on ne l'ait pas tenté ou fort peu, on pourrait concevoir qu'ils soient au moins transformables[4].

Au cours d'une conversation avec Wagner, Rossini aurait dit, selon le témoin qui l'a rapportée : « *Qui donc, dans un orchestre déchaîné, pourrait préciser la différence de description entre une tempête, une émeute, un incendie ?... Toujours convention !* » On concédera qu'un auditeur non averti ne pourrait dire qu'il s'agit de la mer dans celle de Debussy ou dans l'ouverture du *Vaisseau fantôme* : il faut un titre. Mais ce titre sitôt connu, en

portions ? La nature a tout fait le mieux qu'il était possible ; mais nous voulons faire mieux encore, et nous gâtons tout » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, V[e] partie, lettre VII, de Saint-Preux à Milord Edouard). (Note de 2005-2006.)

écoutant *La Mer* de Debussy, on la voit, tandis qu'en écoutant *Le Vaisseau fantôme*, on sent son odeur[5].

La réponse de Rossini au problème de l'imitation ne suffit pas. Plus profonde apparaît la réflexion de penseurs du XVIIIe siècle presque oubliés. Michel Paul Guy de Chabanon (1730-1792), violoniste et compositeur en même temps que philosophe, affirme, d'accord avec l'abbé André Morellet (1727-1819), que la musique n'imite pas les effets perçus par nos sens et même, à proprement parler, qu'elle n'exprime pas nos sentiments. Réduite à la seule mélodie, la musique ne pourrait rendre la colère ou la rage : dans la colère d'Achille, Gluck étouffe la voix sous soixante instruments : « *La colère est un sentiment qui ne se chante pas.* » Pourtant, le problème de l'imitation a embarrassé Morellet. Il consent à faire une place à celle-ci pourvu qu'elle soit imparfaite ; d'où, de façon paradoxale, son avantage sur la nature (le chant du rossignol paraphrasé en musique plaît plus que sa reproduction par des moyens mécaniques). Chabanon s'étonne : « *Pourquoi la poésie, la peinture, la sculpture doivent-elles donner des images fidèles, et la musique infidèles ? Mais si la musique n'est pas l'imitation de la nature, qu'est-elle donc ?* » Fausse question : comme la vue et l'odorat, l'oreille a des jouissances immédiates et, de ce fait, la musique plaît indépendamment de toute imitation.

Il arrive cependant que la musique présente pour l'auditeur un sens. Phénomène que Chabanon, de nouveau d'accord avec Morellet, explique par l'analogie entre tels ou tels de nos sentiments et les impressions causées par la musique. C'est sur nos sens, et uniquement sur nos sens, que la musique agit directement (même dans le chant vocal existe « *un charme antérieur à celui de l'expression* »). Mais l'esprit s'immisce au plaisir des sens : dans des sons sans signification déterminée, « *il cherche des rapports, des analogies avec divers objets, avec divers effets de la nature* [...] *les moindres analogies, les plus faibles rapports lui suffisent* ». Qu'on remarque les morceaux où « *les bons maîtres* » ont voulu peindre le même objet physique, « *on trouvera que toujours ou presque toujours* », avait écrit Morellet, « *ils ont une marche semblable et quelque chose de commun, soit dans le mouvement, soit dans le rythme, soit dans les intervalles, soit dans le mode* ». Chabanon ajoute des exemples : balancement faible et continué de deux notes pour rendre le murmure d'un ruisseau ; fusée de notes montantes ou descendantes pour exprimer l'éclair, l'effort du vent ou l'éclat du tonnerre ;

beaucoup de basses jouant à l'unisson et faisant rouler la mélodie pour la mer, etc.*[6].

Des analyses plus poussées seraient indispensables pour déceler des structures communes, dans des œuvres connues dont les auteurs se sont proposé d'évoquer tel phénomène naturel ou moral. Comme Morellet et Chabanon, je ne doute pas qu'on atteindrait des invariants.

(Dans le deuxième acte du *Chevalier à la rose* et les dernières mesures de *Pelléas et Mélisande*, l'auditeur perçoit une analogie entre des motifs formés de dissonances lentement égrenées. Qu'offrent donc de commun la réflexion désespérée d'Arkel sur la condition humaine après la mort de Mélisande, et le coup de foudre que ressentent à leur première rencontre Octavian et Sophie ? Leur amour naît dans des circonstances qui semblent ne pas laisser d'espoir. D'où, dans ce cas comme dans l'autre, l'expression d'une mélancolie douloureuse qui se manifeste par des *pincements au cœur* : locution où je vois le dénominateur commun aux deux situations, et que rend presque physiquement la musique[7].)

Faisant un pas de plus, Chabanon — qui s'intéressait aux araignées et leur jouait des airs de violon pour savoir à quel genre de musique elles se montraient sensibles — propose une fort belle image qui donne à la notion de correspondance toute son ampleur. La philosophie de l'art, dit-il, aura pour mission la plus haute d'avertir chaque sens pris en particulier de ce que les autres sens lui font éprouver : « *C'est ainsi que l'araignée, placée au centre de sa toile, correspond avec tous les fils, vit en quelque sorte dans chacun d'eux, et pourrait (si, comme nos sens, ils étaient animés) transmettre à l'un la perception que les autres lui auraient donnée.* » (L'araignée était à la mode : on retrouve la même image des fils de la toile, prolongement de la conscience, dans *Le Rêve de d'Alembert*, écrit en 1769 mais paru seulement en 1831, bien après la mort de Chabanon[8].)

Ces correspondances baudelairiennes ne relèvent pas d'abord de la sensibilité[9]. Leur retentissement sur les sens

* Il existe en musique un « trompe-l'oreille » qui n'est pas sans analogie avec le trompe-l'œil en peinture. Quand, dans *Petrouchka*, Stravinski restitue la personnalité de l'orgue mécanique et de la boîte à musique avec les ressources de l'orchestre, il travaille à la façon des nature-mortistes allemands et hollandais du XVIIIe siècle restituant des objets ou des matières au moyen des couleurs et des pinceaux, et obtenant un résultat comparable de connaissance par l'intérieur (non seulement externe, sensible) de la réalité représentée. (Note de 2005-2006.)

dépend d'une opération intellectuelle (méconnue par Diderot dans sa théorie des hiéroglyphes) : « *Ce n'est pas à l'oreille proprement que l'on peint en musique ce qui frappe les yeux : c'est à l'esprit qui, placé entre ces deux sens, compare et combine leurs sensations* », et qui saisit des rapports invariants entre eux*. Ces rapports n'ont pas besoin qu'on leur cherche un contenu : ce sont des formes : « *Un ordre diatonique de notes qui descendent, ne peint pas plus la chute des frimats* [sic], *que la chute de tout autre chose.* » Un musicien veut-il évoquer le lever du jour ? il peint « *non pas le jour et la nuit, mais un contraste seulement, et un contraste quelconque : le premier que l'on voudra imaginer, sera tout aussi bien exprimé par la même musique, que celui de la lumière et des ombres* ». Les termes ne valent pas par eux-mêmes ; seules importent les relations[10].

XV

Double paradoxe. En France, en plein XVIII[e] siècle, les principes sur lesquels Saussure fondera la linguistique structurale sont clairement énoncés, mais à propos de la musique, par un auteur qui s'en fait une idée analogue à celle que nous devons aujourd'hui à la phonologie ; et cela, bien qu'il tienne le langage articulé et la musique pour des modes d'expression totalement étrangers l'un à l'autre.

La musique est faite de sons. Or « *un son musical ne porte avec soi aucune signification* [...] *Chaque son est à peu près nul, il n'a ni sens ni caractère propre* » ; en quoi les sons se distinguent des éléments de la parole qui, dans les mots, les syllabes, les lettres même, peuvent être caractérisés comme longs, brefs, liquides, etc., alors que « *l'*ut *et le* ré *de la gamme n'ont point de propriétés différentielles* ». L'agrément de la musique dépend, pour chaque son « *intrinsèquement nul*** », des sons qui le précèdent et ceux qui le suivent[1].

* Discutant d'Alembert, L. Garcin, dans *Traité du mélodrame* (1772), juge que si la musique peut imiter par le truchement de la langue, c'est que les métaphores expriment des analogies qui existent dans le réel et non pas seulement dans la langue. Une mélodie ne réveillera pas la sensation causée par l'odeur d'une rose mais elle peut exprimer la douceur que cette sensation produit. (Note de 2005-2006.)

** « La nullité interne des signes » (F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002, p. 109). (Note de 2005-2006.)

Comme on voit, la doctrine musicale de Chabanon est très en avance sur sa doctrine linguistique qui ne dépasse pas le niveau phonétique. Des idées linguistiques modernes prennent ainsi forme à partir de réflexions sur la musique, non sur la langue. En ce sens on peut dire que dans l'histoire des idées, une « sonologie » anticipe et préfigure la phonologie.

Le décalage n'est pas sans rapport avec celui qui résulte, dans la musique, de l'absence d'un niveau d'articulation correspondant au vocabulaire. Chabanon en a pleine conscience. S'il est vrai que la musique est une langue, « *cette langue a ses caractères élémentaires, les sons ; elle a ses phrases qui commencent, se suspendent et se terminent* » ; mais, entre les sons et les phrases, il n'y a rien. La nature aurait pu vouloir que la musique servît à nos besoins, comme le langage articulé : « *Pour que le chant eût exprimé et transmis des idées, il aurait fallu que la convention les y attachât : rien n'était plus facile.* » Un accord de deux sons à la tierce aurait signifié « du pain ». Mais la musique ignore le dictionnaire. D'où une conséquence : si la langue parlée peut exprimer la même idée en changeant l'ordre des mots ou avec des mots différents, cela est impossible en musique. « *Les tours et les mots ne sont que les signes conventionnels des choses : ces mots, ces tours, ayant des synonymes, des équivalents, se laissent remplacer par eux.* » En musique, au contraire, « *les sons ne sont pas l'expression de la chose, ils sont la chose même* ».

La modernité de Chabanon ressort aussi quand on compare ses idées à celles des deux grands théoriciens de son temps. Rousseau et Rameau. Contre Rousseau, il refuse de lier l'origine de la musique à celle du langage articulé[2]. L'arbitraire du signe linguistique prouve que les langues ne dérivent pas de l'imitation des objets et des effets naturels ; elles ne sont pas primitives. Leur origine pose donc un problème, à la différence du chant qui leur est antérieur et ne dépend pas d'elles : « *La musique instrumentale a nécessairement devancé la vocale ; car lorsque la voix chante sans paroles, elle n'est plus qu'un instrument.* » Si l'on prétend lier les caractères du chant à ceux de la langue, on creuse un fossé entre le vocal et l'instrumental. Or il n'est pas de morceau instrumental vraiment beau qu'on ne puisse approprier à la voix en y joignant les paroles : « *Si c'est une symphonie à grand bruit, nous en ferons un chœur, ou on la dansera.* » Voilà anticipées la *Neuvième* de Beethoven et Isadora Duncan[3].

Au XVIIIe siècle, il fallait beaucoup d'audace pour affirmer

qu'on peut goûter un beau chant sans comprendre les paroles, et que même, hors de la scène, cela vaut mieux. La musique accompagnée de paroles a pour seul avantage d'aider à la faible intelligence des demi-connaisseurs et des ignorants : « *La Musique purement instrumentale laisse leur esprit en suspens, et dans l'inquiétude de la signification* [...] *Plus on a l'oreille exercée, sensible* [...] *plus on se passe aisément de paroles, même lorsque la voix chante.* » Et même à la scène, nonobstant la réserve ci-dessus : « *symphoniste d'opéra* », Rameau n'aurait pas besoin de paroles, car nul sujet n'inspire et n'amène les idées du musicien symphoniste : « *On ne sait d'où il les tire* [...] *le motif trouvé, il subit la nécessité de continuer* [...] *Cette idée première devient le générateur de plusieurs autres.* » Ce sont les mêmes réflexions que m'inspiraient, dans *Castor et Pollux*, la célèbre modulation et l'accompagnement de l'air de Télaïre (*supra*, p. 1531-1532).

Convaincu que la parole n'influe en rien sur la musique, Chabanon s'oppose à Rousseau qui déniait toute musicalité à la langue française et concluait à la supériorité de la musique italienne, servie par une langue harmonieuse. Il réfute la thèse chez Rousseau lui-même, et dans les développements qu'elle reçut d'un auteur dont il donne seulement le patronyme, Sherlock (en fait Martin Sherlock, dans ses *Nouvelles lettres d'un voyageur anglais*, Londres et Paris, 1780, lettre XXVI, p. 162 ; on n'est pas sûr que l'ouvrage soit de lui[4]). Chabanon ne tient pas seulement le français pour une langue musicale, grâce notamment à la molle fluidité de la prononciation, aux syllabes muettes dont les compositeurs de chant tirent un grand parti, et aux avantages d'une langue qui n'assigne pas à chaque syllabe une quantité bien appréciée. Il estime surtout que, vis-à-vis de la langue, la musique est souveraine : « *La musique, qui défigure les langues conformément à ses besoins, sait rendre musicale n'importe quelle langue.* »

Contre Batteux plus encore que contre Rousseau, Chabanon juge indéfendable l'idée qu'on puisse, sur un critère quelconque (en premier lieu le « génie de la langue », cher à Batteaux), fonder une hiérarchie entre les langues. En cela aussi, Chabanon se montre étonnamment moderne : « *Chaque idiome établit entre ceux qui le parlent correctement et ceux qui l'entendent, une communication d'idées également prompte, claire et facile* [...] *Toute pensée juste appartient à tous les idiomes, tous ont les moyens clairs de l'énoncer.* » De même pour leur musicalité : « *Il n'est personne qui puisse* [...] *assigner à l'harmonie de la parole, des*

principes constants et universels. Chaque langue a les siens. » D'où des « *irrégularités de goût, de jugement, que l'on n'explique, il me semble, qu'à l'aide de conventions établies pour un idiome et pour un autre : ces conventions forment autant de préjugés, ces préjugés influent sur nos sensations, et les modifient sans notre aveu. Le jugement prévenu fait illusion à nos sens* ».

Envers Rameau, Chabanon éprouve des sentiments mélangés. Ils semblent avoir été en bons termes, mais si Chabanon prononça l'éloge funèbre de Rameau, ce fut avec des réserves qui se retrouvent dans l'article « Sur la musique de l'opéra de *Castor* » et dans ses livres. En fait, il se tient à distance de Rameau comme de Rousseau. De ce dernier, car Chabanon donne la priorité à la musique instrumentale sur la musique vocale. De Rameau, car il affirme la suprématie de la mélodie sur l'harmonie : des accords sans le chant sont peu pour l'oreille ; le chant sans accords peut encore la satisfaire[5]. Même instrumentale, toute composition musicale que l'on goûte relève de la mélodie, on aurait donc tort d'opposer l'une à l'autre. Rousseau condamnait « *des beautés de convention, qui n'auraient presque d'autre mérite que la difficulté vaincue : au lieu d'une bonne musique, ils* [ses adversaires] *imagineraient une musique savante* [...] *fugues, imitations, doubles desseins*[6] ». À quoi Chabanon, ralliant le camp de Rameau, réplique : « *Qu'entend-on communément par ces mots, qui sont dans la bouche de tout le monde :* Musique savante *?* [...] *On condamne une Musique que l'on n'aime pas (ou qu'on ne veut pas aimer) et, comme pour consoler le Compositeur* [...], *on lui laisse le triste dédommagement d'un éloge qui ne signifie rien.* »

Grâce à Rameau, reconnaît Chabanon, la musique a fait un immense pas en avant, mais, après lui, cet art prendra un nouveau tour. Le « *ruisseau* » de la musique de Lulli se divise en deux bras ; l'un « *profond, vaste, étendu* », c'est Rameau (Rousseau souhaitait au contraire qu'on fît redescendre ou remonter la musique au point où Lulli l'avait mise) ; l'autre, « *grossi par des eaux étrangères, c'est la musique que nous aurons désormais* ». Jugement prophétique dix ans avant Gluck à Paris.

Mais ce que Chabanon admire chez Rameau n'a guère de rapport avec les ambitions affichées par celui-ci. Rameau fut grand surtout par son imagination mélodique : « *Ce qui constituait en lui l'homme de génie, c'est le caractère entièrement neuf de ses chants, c'est leur prodigieuse variété. Rameau fut créateur en mélodie. En harmonie, il n'eut, et ne put guère avoir d'autre motif*

éminent, que celui d'un profond théoricien. » Encore ne faut-il pas attacher trop d'importance à ce rôle. Les beautés harmoniques sont « *bornées, usées et rebattues* » ; elles se réduisent le plus souvent à « *des effets de musique vivement et universellement sentis* ». Surtout, l'harmonie ne connaît pas de lois fermes et définitives. Même Rameau qui l'a cru, et a prétendu les découvrir, ajoutait aussitôt que « *les exceptions sont presque aussi fréquentes que la règle* ».

Car, poursuit Chabanon, l'art ne procède jamais d'une réflexion théorique ; il la devance et lui fournit sa matière : « *Une heureuse hardiesse, tentée par l'artiste qui crée au hasard, devient une nouvelle clarté pour le* théoricien *qui raisonne.* » Cela, dans l'*Éloge de M. Rameau*... Et dans *De la musique*, etc., Chabanon y insiste : le créateur n'a pas conscience des lois qu'il découvre[7] ; aussi « *l'esprit philosophique, appliqué aux Beaux-Arts, ne peut jouer qu'un rôle secondaire* ». Les arts ont leur logique, mais « *cette logique diffère tant de celle d'un esprit calme et tranquille, que celle-ci ne peut servir à faire deviner l'autre* ».

Une fois l'harmonie déboulonnée du piédestal où Rameau l'avait mise, on comprend mieux les rapports qu'elle entretient avec la mélodie. L'une est fonction de l'autre : « *Tout chant implique une basse harmonieuse. Toute suite d'accords fonde mille chants harmonieux.* » Cette règle est sans exception, même chez les sauvages de l'Amérique et les Africains, dont le chant renferme en soi « *des parties harmoniques que ses inventeurs n'y ont pas soupçonnées* ». En quoi diffèrent alors la mélodie et l'harmonie ? On définira la mélodie comme une suite successive de sons qui n'admettent qu'un seul arrangement ; et on verra dans l'harmonie le dépôt et le répertoire des sons que la mélodie peut employer : « *C'est la mine dont la mélodie tire les sons, dont la main-d'œuvre lui est réservée.* » La distinction correspond à celle que les linguistes modernes font entre chaîne syntagmatique et ensemble paradigmatique. Quand Chabanon, se résumant, écrit : « Succession, *voilà la mélodie* : simultanéité, *voilà l'harmonie* », il anticipe et formule exactement dans les mêmes termes la relation, fondamentale pour l'analyse du langage, que Saussure établira entre « *axe des successivités* » et « *axe des simultanéités* ».

XVI

Réfléchissant sur la musique, Chabanon lui découvre des propriétés identiques à celles que la linguistique structurale attribuera à la langue. Entre les deux domaines, pourtant, Chabanon ne perçoit pas l'analogie. Quand, dans son grand ouvrage, il passe de la musique aux langues, il annonce qu'il ne se renfermera pas uniquement dans ce qu'elles peuvent avoir de commun avec la musique. C'est le moins qu'on puisse dire, car il s'appliquera à souligner les différences, la principale étant que « *le chant n'admet que des intervalles appréciables à l'oreille et au calcul ; les intervalles de la parole ne peuvent ni s'apprécier, ni se calculer* ».

Il appartiendra à la linguistique structurale de surmonter cet obstacle en montrant que, d'un point de vue formel, une analogie existe entre le phonème, composé d'éléments différentiels, et l'accord musical. D'ailleurs, Chabanon semble confusément percevoir que la langue a elle aussi une structure : « *Si le goût, si le sentiment de l'analogie (qui n'est que celui de l'imitation) n'était pas une portion de notre instinct, les langues ne seraient toutes, qu'un amas indigeste de mots et de formules admis sans ordre, sans principes, sans relations : alors, pour posséder une langue, la mémoire la plus vaste suffirait à peine.* » Elle y parvient parce qu'elle saisit, dans la structure de la langue, des relations invariantes ; idée à laquelle Diderot, cherchant à résoudre le problème de l'unité de temps en peinture, était, confusément lui aussi, parvenu[1] (*supra*, p. 1539-1540).

Dans le chapitre III de la seconde partie de son livre intitulée *Considérations sur les langues* (où l'on peut voir, mais en opposition avec Rousseau, son propre *Essai sur l'origine des langues*), Chabanon se montre conséquent avec lui-même en rejetant l'idée que l'évolution des langues s'explique par des influences externes, et surtout par le climat[2]. Celui-ci n'a changé ni en Grèce, ni à Rome dont « *le génie a transporté ses dons chez les Gaulois, les Pictes et les Germains que les Romains croyaient dévoués à la barbarie, par la nature même des lieux qu'ils habitaient* ». Loin que la souplesse de l'organe de la parole puisse être l'effet du climat, c'est l'organe le moins souple qui doit, pour s'épargner trop d'effort, rechercher l'articula-

tion la plus molle et la plus facile, ainsi la conversion du *r* en *l*. Le climat favorisé dont jouissent les Marseillais n'empêche pas l'aspérité de leur grasseyement. Le russe est l'une des langues les plus douces d'Europe, en dépit d'un climat rude, etc.

Tout cela est une réfutation en règle de Rousseau et, plus généralement, du naturalisme, tare de la pensée philosophique au XVIIIe siècle. Chabanon se faisait du langage articulé et des problèmes qu'il pose une idée beaucoup plus juste que ses contemporains, Rousseau en tête. Toutes les langues ayant les mêmes capacités, on ne saurait attribuer à chacune un génie particulier (ici, Chabanon pense à Batteux). Le caractère propre d'une langue tient aux circonstances historiques de son usage. Que des hommes d'esprit se mettent à écrire : « *C'est alors que la pensée s'évertue : les idées, mises en activité, se promènent sur tous les matériaux de la langue ; elles en remuent le dépôt tout entier pour y trouver des mots qui leur conviennent.* » Ou bien elles s'en associent d'autres en vertu d'une analogie plus éloignée, et elles leur donnent une acception nouvelle. L'esprit humain, améliorant ses œuvres, fait de la langue un emploi plus subtil. On n'en saurait conclure que la langue elle-même s'est améliorée. Nullement convaincu que Malherbe et Guez de Balzac aient découvert « *le véritable génie de notre langue* », Chabanon éprouve de la nostalgie pour celle de Ronsard, d'Amyot et de Montaigne. Ce qu'on est en droit de critiquer chez Ronsard, ce sont ses théories artistiques, non sa langue. Il faut se garder d'imputer les torts et les mérites des ouvrages aux langues dans lesquelles ils furent écrits[3].

Mais si la recherche de l'harmonie dans la langue présuppose une démarche d'ordre intellectuel, c'est l'inverse en musique : on travaille d'abord pour l'oreille, l'imitation qui vise à contenter l'esprit vient après. Chabanon voit à cette opposition des racines très profondes.

À ses yeux, la langue offre deux aspects contradictoires. Tous les hommes sont doués de la parole, faculté naturelle et universelle, bien que les langues soient nécessairement de convention, tant en raison de leur diversité que de l'arbitraire du signe linguistique qui rend mutuellement inintelligibles des langues appartenant à des familles différentes.

En revanche, du fait qu'il n'y a pas de mots dans la musique résulte que, ne signifiant pas, elle relève tout entière

de la sensation*. La musique est une langue universelle dont les principes émanent de l'organisation humaine (et même animale, ajoute Chabanon, ses essais au violon l'ayant convaincu que les araignées et « *certains petits poissons qui vivent dans la vase* » y sont sensibles). Puisque la musique repose sur des rapports vrais et naturels entre les sons, il n'y a, il ne peut y avoir rien de conventionnel dans la musique. À de petites différences près, la mélodie doit avoir partout même fonds, même base. Preuve : on ne comprend pas toutes les langues, mais tout le monde est sensible à n'importe quelle musique ; un Européen à celles d'Asie, et même d'Afrique et d'Amérique.

En fait d'Amérique, Chabanon semble avoir eu surtout pour source un certain M. Marin, officier français qui, dit-il, avait beaucoup vécu parmi les sauvages et lui chantait ce qu'il se rappelait de leurs airs. Chabanon essayait au violon plusieurs manières de rendre ces airs, jusqu'à ce que Marin reconnût — ou crût reconnaître — ce qu'il avait entendu. C'est de la même façon que, il y a des années, Mme Betsy Jolas avait bien voulu exécuter au piano toutes les manières possibles de rendre mes notations naïves de la musique des Nambikwara et des Tupi-Kawahib[4]. Je retenais celles qui éveillaient dans ma mémoire un écho plus précis (ces transcriptions devaient être publiées dans un ouvrage collectif ; l'éditeur du volume les perdit dans un taxi, je garde à sa mémoire une rancune tenace). Je mesure en tout cas la fragilité du procédé (encore ne chantais-je pas, comme Marin, ce que je croyais me rappeler ; j'avais noté sur place) ; mais Chabanon ne semble pas avoir douté de son informateur qui lui servait des chants indiens dénaturés par une oreille européenne, comme cela ressort de ses transcriptions. Plus perspicace, Rousseau disait des transcriptions de musiques exotiques citées par lui qu'elles peuvent « *faire admirer aux uns la bonté et l'universalité de nos règles, et peut-être rendre suspects à d'autres l'intelligence ou la fidélité de ceux qui nous ont transmis ces airs*[5] ».

* Stendhal rapporte en ces termes les propos d'un amateur de rossignols rencontré en Italie : « La musique, cet art sans modèle dans la nature, autre que le chant des oiseaux, est aussi comme lui une suite d'interjections. Or, une interjection est un cri de la passion, et jamais de la pensée. La pensée peut produire de la passion ; mais l'interjection n'est jamais que de l'émotion, et la musique ne saurait exprimer ce qui est sèchement pensé » (*Rome, Naples et Florence* [1817], Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 337). (Note de 2005-2006.)

Mais Chabanon ne fait pas la distinction, parallèle pourtant à celle qu'il admet dans les langues, entre la Musique, langage naturel et universel — tous les peuples ont une musique —, et les musiques qui, à l'opposé de ce qu'il affirme, peuvent différer autant entre elles que les langues. Pour lui, les sons affectent agréablement la sensibilité comme les couleurs ou les odeurs. La comparaison ne tient pas, car s'il existe des couleurs et des odeurs dans la nature, il n'y a pas de sons musicaux : seulement des bruits. L'art des sons relève entièrement de la culture. (Conséquent avec lui-même, Chabanon voit au contraire dans la musique un langage si naturel à l'homme, « *qu'on pourrait, sous ce rapport, ne pas même l'appeler un Art* ».) Une propension à travestir des affirmations gratuites en données expérimentales est un vice de la pensée philosophique du XVIII[e] siècle. Chabanon y cède en décrétant que les oiseaux ne chantent pas pour communiquer entre eux, mais seulement à la belle saison, pour exprimer leur plaisir[6].

J'ai discuté dans *Le Cru et le Cuit* l'argument du chant des oiseaux[7]. Pour ne pas sortir du XVIII[e] siècle, j'invoquerai seulement ici l'opinion de Marmontel dans son article « Arts libéraux » de l'*Encyclopédie*. Que la musique, art de réunir et de composer les sons en un système de modulations et d'accords, offre une quelconque parenté avec le chant des oiseaux ou les accents de la voix humaine lui semble une idée ridicule : « *Chacun des sens a ses plaisirs purement physiques, comme le goût et l'odorat ; l'oreille surtout a les siens ; et il semble qu'elle y soit d'autant plus sensible, qu'ils sont plus rares dans la nature. Pour mille sensations agréables qui nous viennent par le sens de la vue, il ne nous en vient peut-être pas une par le sens de l'ouïe* [...] *Tout dans l'univers semble fait pour les yeux, et presque rien pour les oreilles. Aussi de tous les arts, celui qui a le plus d'avantage à rivaliser avec la nature, c'est l'art des accords et du chant.* »

Marmontel semble ici réfuter mot pour mot les thèses de Chabanon. Son article parut en 1776 dans le tome I du *Supplément* à l'*Encyclopédie*. Il n'aurait donc pas pu connaître l'ouvrage de Chabanon même dans sa première version. Je ne trouve pas mention du nom de Chabanon dans les *Mémoires* de Marmontel. En revanche, celui de Morellet y revient souvent car ils étaient amis de longue date (Marmontel, sur le tard, épousa la très jeune nièce de Morellet ; lui et sa belle-famille vécurent sous le même toit). On serait donc tenté de reconnaître dans cet article l'écho des diffé-

rences d'opinion, de très vives disputes même, que Marmontel évoque dans ses *Mémoires*, et qui, malgré une estime et une affection réciproques, l'opposaient souvent à Morellet.

XVII

Chabanon était un esprit trop avisé pour ne pas sentir les faiblesses d'une conception purement naturaliste de la musique. Son *Éloge de M. Rameau* la tempère : la Musique, langue du monde entier, se différencie en dialectes. Jusqu'où peuvent aller ces différences ? Dans son grand ouvrage, il s'interroge sur de possibles corrélations entre la musique et ce que nous appellerions aujourd'hui le caractère national : « *S'assurer que chaque Nation reçut en don de la Nature un caractère de chant qui lui est propre* [...] *ce serait ajouter un Chapitre, ou du moins un paragraphe à l'histoire de l'homme. Que serait-ce donc, si, complétant cette découverte, on pouvait, par des rapports apparents, assortir chaque caractère de chant aux mœurs, au caractère de chaque Nation, à son langage, à la manière qui lui est propre dans tous les Arts ?* » C'est aller d'un extrême à l'autre. Chabanon oscille entre les deux, comme le montre un autre passage. Si le Nègre, le Chinois, qui se font une idée de la beauté physique différente de la nôtre, transportés en Europe, se rangent à notre avis, « *cet hommage exotique rendu à la beauté prouvera qu'elle est universelle* [sauf si] *les Nègres et les Chinois* [n']*ont* [pas] *fait autre chose que changer de préjugés* ». Le relativisme culturel montre le bout de l'oreille dès que le doute s'installe sur l'existence de valeurs universelles[1]. Non content d'étendre ce relativisme à la musique (au moins sous forme d'hypothèse), Chabanon va jusqu'à concevoir qu'un rapport d'analogie pourrait exister chez chaque peuple entre sa musique, sa peinture, sa poésie, son langage. Mais aussitôt les objections se pressent dans son esprit.

Dans chaque société en effet, les arts n'évoluent pas au même rythme. Au siècle de Louis XIV, la poésie, la peinture et l'éloquence brillaient d'un vif éclat, et la musique sortait à peine de l'obscurité. Retard d'autant plus remarquable que « *la Musique, qui ne se perfectionne qu'après les autres Arts, les devance tous dans son origine* ». Seule une enquête ethnographique permettrait de lever le doute, et celui qui mènerait à

bien cette tâche difficile offrirait aux yeux du philosophe un tableau neuf et intéressant ; mais il lui faudrait avoir fait le voyage musical du monde[2]. Les Nègres de la Côte de l'Or ont des chants tristes et traînants ; ceux d'Angola, vifs et légers ; les sauvages d'Amérique, calmes et tranquilles. Les danses espagnoles sont graves et majestueuses, la danse polonaise a un rythme plus marqué et tourne plus à la fierté. La danse anglaise se caractérise par un mouvement rapide, l'allemande est fougueuse et emportée ; les danses françaises sont gaies, gracieuses, dignes. Mais pas de danses en Italie (*sic*).

Or les voyageurs affirment que les Nègres de la Côte de l'Or et de l'Angola diffèrent aussi par le tempérament et les mœurs : « *Que ne peut-on multiplier de tels exemples ?* [Avec la musique] *la Nature aurait alors donné aux hommes une langue qui trahirait le secret de leur caractère.* » On connaît pourtant des cas où la musique et les conduites sont en désaccord : ainsi les chants gracieux et tranquilles qui accompagnent les festins anthropophages des Indiens américains. L'analogie entre la musique et les mœurs se vérifie pour l'Espagne, pas pour l'Angleterre... Jusqu'à quel point y croire ? L'analogie existe-t-elle peut-être entre certains traits superficiels, et pas entre les traits profonds ?

De toute façon, elle ne pourrait exister en Europe où les beaux-arts, le goût, l'esprit et les lumières circulent parmi les peuples. D'un bout à l'autre du continent ont flué et reflué les découvertes, les principes, les méthodes. Ce libre commerce des arts leur a fait perdre leur caractère (Chabanon souligne) *indigène.* Cela est vrai surtout pour la musique, quelques différences d'exécution mises à part. Pour pouvoir affirmer que celles-ci tiennent au caractère national, il faudrait en retrouver d'analogues dans les autres arts de chaque nation.

Ces considérations replacent au premier plan la distinction, fondamentale pour Chabanon, entre la musique et le langage articulé, mais elles ouvrent des perspectives très différentes de celles que son auteur faisait entrevoir au début. L'éloquence, la poésie, le théâtre, dit-il, ont un rapport immédiat et nécessaire avec les mœurs, le caractère, les usages, le régime politique de chaque nation. Du fait que ces arts sont « *enfants de l'esprit et font mouvoir la parole* », ils dépendent étroitement des circonstances historiques et locales. La musique, qui ne peint ni les hommes, ni les

choses, n'est pas dans la même dépendance : on entend la même musique à Rome, Londres, Madrid. Mais alors, comment expliquer des contradictions internes ? Les Allemands, « *mélodistes âpres et hérissés, sont des Poètes si doux, si riants et si sensibles* [...] *L'Italien qui chantait il y a quatre-vingts ans comme le Français avait-il les mœurs de notre Nation ?* ».

L'universalité de la musique, proclamée au début de l'ouvrage, trouvait son fondement dans une sensibilité commune à tous les hommes et même aux animaux. Ramenée à l'échelle européenne, elle tient plutôt à un ensemble de conditions historiques, culturelles et sociales[3]. Et même là, on ne peut affirmer que le goût musical, décroché de la sensation, révèle une harmonie entre les esprits puisque, dans un même peuple, il arrive que les arts et le tempérament national se heurtent : « *Je crains*, avoue Chabanon, *que la philosophie la plus éclairée n'ait peine à éclaircir de tels mystères.* »

Cela étant, on peut bien conclure, d'une part que « *le caractère du chant le plus familier à une Nation n'est pas un indice certain de son caractère et de son génie* » ; d'autre part qu'« *entre les arts de la parole, dont l'esprit est le premier juge, et l'art des sons qui ressortit au tribunal de l'oreille, existe une telle différence qu'un peuple stupide pourrait être bon musicien, et un peuple aux pensées profondes, n'avoir qu'une musique légère* » ; cet écart entre musique et parole n'est pas si infranchissable qu'on pourrait croire, puisque le récitatif se place entre les deux.

Le problème du récitatif a hanté Chabanon, et un esprit aussi profond que le sien ne pouvait manquer d'apercevoir ses implications philosophiques. « *Espèce de monstre amphibie, moitié chant, moitié déclamation* », le récitatif est le vice de l'opéra, surtout français[4]. Le principal tort de Rameau fut de n'avoir pas su lever cet obstacle. La question ne se pose pas au concert, où tout est musique, mais le théâtre l'emporte par l'intérêt des situations. Comment la musique parvient-elle à les rendre ? On ne sait pas. En cette matière la théorie est incertaine, et les conseils presque impossibles à donner.

On constate seulement comme un fait d'expérience « *la convenance secrète des inflexions de la parole avec les sentiments qui les déterminent* ». On n'explique pas cette convenance, elle constitue « *un mystère de métaphysique impénétrable* ». Chez les différents peuples, les intonations ne sont pas les mêmes, et elles se contrarient parfois d'un peuple à l'autre. D'où ces deux constatations qui s'opposent : « *Les principes de l'intonation* [...] *ne sont pas d'institution purement naturelle. On ne saurait dire non*

plus qu'ils sont de convention. La cause en est aussi inconnue que celle des divers accents dans les divers pays[5]. »

L'opéra croit se tirer d'embarras grâce au récitatif, « *chant détérioré* [...] *en lui ôtant sa précision rythmique* [...] *pas vers la simple parole* ». Pourtant un récitatif, même bien fait, dont on ignorerait les paroles ne les ferait jamais deviner : « *Les tournures du récitatif semblent infiniment bornées ; on répète souvent les mêmes.* » Il faut se référer aux paroles. Entre la musique et celles-ci, des liens se tissent : « *Le sens des mots jette un autre reflet sur les sons.* »

Le fossé entre musique et langage n'est donc pas aussi profond qu'on l'avait dit : il y a de la convention dans la musique, comme il y a de la nature dans la parole. D'où, à l'opéra, la nécessité d'une collaboration intime entre le musicien et le poète. Chacun ne parle et n'entend que sa propre langue, mais doit savoir rendre son art subsidiaire à celui de l'autre. Bizarre association : « *Un opéra veut être enfanté deux fois.* »

Dans ses *Réflexions préliminaires* qui ouvrent *De la musique*, Chabanon annonce qu'il considérera l'art musical « *dans son squelette anatomisé* ». Il se propose, dit-il, de retrouver une nature simple, une idée primitive derrière les idées accessoires. Et c'est seulement après avoir trouvé dans la mélodie l'idée la plus simple qu'on puisse concevoir de la musique, qu'il s'emploiera à compléter cette idée pour reconstituer l'art dans son entier[6].

Il en arrive ainsi à voir dans la musique une langue commune à tous les hommes et à tous les temps. Cela est sans doute vrai du squelette : le langage musical possède une structure spécifique qui, sous un aspect, le rapproche du langage articulé (comme les phonèmes, les sons n'ont pas de signification intrinsèque), et sous un autre aspect l'en éloigne (le langage musical n'a pas de niveau d'articulation correspondant au mot). Jusque-là, la démonstration de Chabanon conserve toute sa force.

Mais, de cette universalité de structure, il ne s'ensuit pas qu'à de petites différences près le langage musical ait toujours et partout le même contenu. En approfondissant ses analyses, Chabanon se voit contraint de faire marche arrière. Une théorie englobant au début toutes les musiques se rétrécit peu à peu au problème de la musique occidentale qui, à partir du XVIIIe siècle, se détache des autres pour former un univers séparé. Chabanon accorde une attention croissante

à ce phénomène, il reconnaît qu'il a une histoire propre : « *Les premiers pas qu'elle* [la musique française] *fit pour s'éloigner des chants simples et populaires (ainsi ceux des vieux Noëls) l'avaient détournée de sa route véritable.* » On continue de savoir en quoi la musique et la parole se distinguent sur le plan formel, mais l'idée qu'à l'opposé des langues les musiques des différents peuples auraient de par le monde un contenu identique rentre dans un néant dont Chabanon n'aurait jamais dû la sortir.

XVIII

Je lisais la seconde partie de l'ouvrage de Chabanon, *De la musique*, consacrée pour l'essentiel à l'opéra, quand parut *Operratiques* de Michel Leiris, recueil posthume de fragments qu'il voulait rassembler sous ce titre[1]. À côté d'observations sur le théâtre chinois, les séances du Vaudou, le Karagheuz grec[2], où l'on reconnaît l'ethnologue, ces notes abondent en réflexions pénétrantes. Ainsi sur le vérisme, « *naturalisme qui ne retient de la réalité que certains éléments paroxystiques* » ; l'expressionnisme de Monteverdi ; le lyrisme de Puccini ; le wagnérisme de *Pelléas* (reprenant, semble-t-il, des propos que j'ai souvent entendu tenir à René Leibowitz, qui fut notre ami à tous deux[3]) ; un commentaire sur *Parsifal* : « *Si la représentation théâtrale est un rite* [comme la concevait Wagner], *mettre sur scène un simulacre de rite est justement une chose à ne pas faire* » ; une critique de Menotti[4].

À côté de tout cela, des jugements déconcertants par leur simplisme. Leiris porte au crédit de *Tosca* les thèmes d'oppression et de torture parce qu'ils sont redevenus actuels. Dans *Die Meistersinger*, il blâme « *un chauvinisme déplaisant* » sous prétexte que Hans Sachs y défend l'esprit de la musique allemande contre les influences étrangères (mais Wagner fait parler un ardent réformé pour qui l'adjectif *wälsch* désigne l'ensemble des peuples romans et catholiques ; et on sait ce que la musique devra à Luther, ce qu'elle devra plus tard à Wagner : il était certes en droit de transposer[5]).

D'autres jugements de Leiris franchement choquent. Lui qui comprend si bien Puccini ne craint pas de faire de Leoncavallo son égal. Et pour quelles raisons ? Leoncavallo

se serait montré génial, « *en faisant converger dans une même œuvre ces deux thèmes — les larmes sous le rire et la vérité sous le théâtre* ». Les mots génie, génial reviennent trois fois en deux pages où Leiris ne parle que du livret. Sur la musique, pas un mot[6].

C'est un grand sujet d'étonnement que, dans ces textes qui tiennent constamment sous le charme, quelque cinquante opéras fassent l'objet de commentaires pleins de poésie et de finesse sans que jamais ou presque il y soit question de musique.

Dans son *Journal* publié quelques mois après *Operratiques*, Leiris relate ses impressions lors d'une représentation de *Parsifal* à laquelle il a assisté en 1954. On y retrouve le commentaire cité plus haut, auquel, sur deux pages, Leiris ajoute d'autres griefs. Pas plus que lui je ne goûte les relents de bondieuserie qu'on respire çà et là dans *Parsifal*. Mais le travestissement dans un sens chrétien du cycle du Graal ne date pas d'hier : il remonte au début du XIIIe siècle et à Robert de Boron[7]. Pour l'ethnologue qui se doit d'avoir quelques notions d'histoire des religions, cette tradition est éminemment respectable. Plutôt que de s'en irriter, il convient de la comprendre et de situer la version novatrice due à Wagner parmi toutes celles qui se sont succédé depuis Chrétien de Troyes. Surtout, à lire ces pages de Leiris, il n'apparaît pas qu'au cours de cette représentation il ait ressenti une émotion musicale. Pour ma part, quand je suis envahi par la musique de *Parsifal*, je cesse de me poser des questions[8].

Leiris, lui, réserve son intérêt aux mérites vocaux et au jeu des chanteurs, à la mise en scène, aux décors et surtout à l'action dramatique. Aucun écrivain sur l'opéra n'a sans doute prêté autant d'importance à l'anecdote (il y a du Diderot chez Leiris). Quelle que soit l'histoire racontée, si l'on me passe l'expression, « il marche »[9].

Il marche, et je le suis mal. Quelques livrets mis à part — celui de *Carmen* ; ceux de la Tétralogie pour des raisons développées ailleurs[10] et, plus encore, celui des *Meistersinger*, ce chef-d'œuvre sur la naissance du chef-d'œuvre (devant quoi Leiris avoue qu'il « *fait le dégoûté* ») ; celui de *Pelléas* (autre opéra qui inspire à Leiris une certaine réticence) que, contrairement à l'opinion courante, je ne trouve pas indigne de la musique —, la plupart des livrets m'indiffèrent, et il y a peu d'opéras où j'éprouve le besoin de comprendre les paroles : j'ai su l'histoire et l'ai aussitôt oubliée. Quand j'écoute une nouvelle fois *Lucia di Lammermoor* à la radio, me

rappeler l'intrigue n'ajouterait rien, je crois, au frisson provoqué par le fortissimo du sextuor, l'émotion ressentie en entendant l'air de la folie bien chanté[11].

Qu'est-ce donc pour moi qu'un opéra ? Une grande aventure[12]. J'embarque sur un navire dont, en guise de mâts, de voiles, de cordages, le gréement rassemble tous les moyens instrumentaux et vocaux requis par le compositeur pour mener à son terme un voyage resserrant en trois ou quatre heures une vaste musique, aussi variée que le spectacle du monde et pourtant une (Chabanon ne soulignait-il pas que l'opéra « *peut admettre dans le même ouvrage plusieurs styles et plusieurs manières* [...] *appartenir à différents âges de la musique* » ?) ; et qui me transporte dans un monde de sons à mille lieues de choses terrestres, comme on l'est en plein océan[13].

Aussi je ne vais plus à l'opéra, pressentant que le vaisseau sombrera sous le poids intolérable d'une mise en scène et de décors qui insultent à la fois le poème et la musique. Le seul problème que devrait se poser le metteur en scène (mais pour cela le chef d'orchestre suffit, car lui au moins connaît et respecte l'œuvre) est de savoir ce que le compositeur voyait dans sa tête, et de le reconstituer de son mieux, armé des moyens techniques dont on dispose aujourd'hui (mais pas des projections cinématographiques mêlées au décor ! L'opéra est une stylisation du réel)[14]. En 1876, Wagner se disait mécontent de la mise en scène de la Tétralogie, parce qu'on n'était pas en mesure de montrer ce qu'il imaginait (dans mon enfance, j'ai encore vu la *Chevauchée* figurée par les Walkyries roulant sur des plans inclinés dans des petits chars de goût romain ; cela faisait beaucoup de bruit). À l'inverse de ce qu'on croit et de ce qu'on se permet, Wagner avait une vision très précise de la scénographie et il entendait qu'on s'y conformât. Il écrivait au metteur en scène de *Lohengrin* : « *Tu as différé quelque peu de moi dans les décors, comme par exemple le cours du fleuve au premier acte* [...] *J'aurais bien aimé, dans la cour du château, le balcon et les escaliers conduisant de la* Kemenate *au* Palast *plus en vue* [...] *en reculant la tour du* Palast *quelque peu vers la droite.* » Et sur une production de *Tannhäuser* à laquelle il n'a pas assisté : « *On m'a dit que la* Sängerhalle *était très réussie à Berlin : toutefois je ne crois pas qu'elle ait été conforme à mes intentions scéniques (car je ne puis consentir à l'abandon de l'arcade à ciel ouvert avec l'escalier et la cour*[15]*).* »

Faire bon marché de telles instructions me paraît aussi grave que si l'on se permettait de malmener le texte ou la

musique. J'irais jusqu'à souhaiter qu'au théâtre, aussi, les œuvres anciennes fussent toujours représentées comme leurs auteurs les ont conçues, voulues et entendues. « *On sait*, écrit au XVIII[e] siècle un auteur lui-même comédien, Hannetaire, *avec quel succès Mlle Champmêlé jouoit, entre autres rôles, celui de Phèdre que Racine lui avoit montré Vers par Vers, et dont la récitation auroit pu, dit-on, s'écrire et se transmettre, si l'on avoit eu des caractères pour cela.* » Livrées au bon plaisir des acteurs et des régisseurs, la déclamation et la décoration classiques se sont malheureusement perdues. Si le style et l'éclat des costumes, les règles de diction, avaient été codifiées par un théoricien comme Zeami, nous nous émerveillerions moins devant le nô aujourd'hui[16].

Des metteurs en scène sans culture ou nourris d'idées fausses font se traîner les dieux et les héros wagnériens à ras de terre, ils les mobilisent au service des idéologies du moment. C'est un grossier contresens. Wagner a commencé par écrire des opéras historiques. Il n'a pas continué, ayant acquis la conviction que seul le mythe est vrai à toute époque : la vérité de l'histoire est dans le mythe, et non l'inverse[17].

Nonobstant l'admiration que je porte au prosateur et au poète, plus que de Leiris, si complaisant envers ces abus, je me sens proche de Chabanon qui avait sur l'opéra des notions plus saines. N'est-ce pas lui, d'ailleurs, qui louait en Rameau le symphoniste dont, même à l'opéra, les idées n'auraient pas eu besoin des paroles pour s'exprimer ?

Aux yeux de Chabanon, l'opéra pose un double problème. Le genre, absurde en droit, est un succès de fait. Et si l'opéra a marqué des progrès (au point, dit-il, que les ouvrages de son siècle ne permettent plus de revoir ceux d'avant), ce n'est pas grâce au poème, comme l'espérait La Bruyère : le grand spectacle, seulement ébauché, n'est pas né ; la musique seule s'est perfectionnée.

Sur le premier point, Chabanon fait valoir que l'emploi de la musique n'a rien d'incompatible avec la tragédie qui, au moyen du discours et de l'action, cherche à inspirer terreur et pitié. On agit, on parle en chantant : les femmes quand elles filent ou cousent, l'artisan pendant qu'il travaille, etc. Présente dans la vie quotidienne, la musique l'est aussi aux funérailles et à la guerre, tragédies terribles. Mais « *l'absurdité monstrueuse* », en apparence, de l'opéra vient de ce que les personnes qui chantent sont celles précisément qui tuent et meurent ou qui sont affligées.

Il n'y a pourtant là qu'un degré supérieur d'invraisemblance, et il en existe toujours au théâtre, « *enceinte magique où le temps et l'étendue se resserrent* » : paroles mêmes que Wagner mettra dans la bouche de Gurnemanz pour donner une signification transcendante à la scène de la transformation. Or « *toute invraisemblance qui produit un grand effet porte avec elle* [...] *son titre de légitimité et de prééminence* [...] *La Musique est un prodige de plus, qui donne de la vraisemblance à tous les autres* ». Elle accroît la majesté du spectacle, supplée au silence d'un personnage qui médite, suscite par des moyens orchestraux la conscience d'une passion violente (le chant principal est alors dans la symphonie) ; elle remplace « *l'oisive interlocution des confidents* » par un chœur, « *interprète à des passions qu'une multitude agissante transmet à la multitude qui écoute* ».

Quant au second problème — la musique seule s'est perfectionnée, non les vers — il s'explique du fait que l'opéra, pour son progrès, exigeait que le poème et la musique évoluassent en sens inverse l'un de l'autre. Ce fut le mérite du librettiste de Lulli : Quinault innova en mettant « *la Tragédie en apprentissage sous la musique*[18] ». Il évita les complications, chercha « *le merveilleux dans les sujets et la simplicité dans la manière de les traiter* ».

Leiris dira de même que le théâtre lyrique sauve tout par « *un surcroît de convention* » ; et il approuve Hoffmann de demander au librettiste d'opéra que, « *presque sans comprendre un mot du texte, le spectateur puisse, d'après ce qu'il voit se passer, se faire une idée de l'intrigue* » (mais Leiris dit plus loin qu'il n'aurait pas écouté les chœurs de *Mahagonny* avec tant d'émotion s'il n'avait pas compris les paroles[19]). Détail amusant ; Leiris fait aux poèmes de Wagner, « *très longs et compliqués* », le même reproche que Chabanon aux livrets de Voltaire : la musique eût exigé des retranchements, car « *dans le genre lyrique, tout ramène à la simplicité* ».

« *Partout où la Tragédie lyrique s'est établie, elle a d'abord adopté les sujets simples et mythologiques* [...] *Cet univers poétique, créé par l'imagination des Anciens, plein de fictions, et tout brillant d'heureuses chimères, était comme une région préparée pour les enchantements de la Musique.* » J'ose verser ce propos de Chabanon, que je ne connaissais pas, à l'appui de la thèse, avancée dans le Finale de *L'Homme nu*, que la musique des XVIIe et XVIIIe siècles reprend à son compte les structures de la pensée mythique.

Il existe certes des opéras à sujet historique, sur lesquels Leiris s'interroge : « *L'opéra historique* [...] *répond-il à l'époque où*

la bourgeoisie s'apprêtait à faire, était en train de faire, ou bien venait de faire [...] *sa révolution contre les tyrans ?* » Chabanon règle la question de façon plus expéditive. Écrite sur des poèmes de Métastase[20], qui remplace la Fable par l'Histoire, la musique devient simplement ennuyeuse, d'où « *l'usage de ne pas écouter les opéras en Italie* ».

Chabanon craint toutefois de choquer ses contemporains en paraissant restreindre l'opéra au merveilleux. Il eût pu s'appuyer sur Batteux écrivant en 1746 que, dans le spectacle lyrique, « *les Dieux agissant en dieux, avec tout l'appareil d'une puissance surnaturelle, ce qui ne serait pas merveilleux cesserait en quelque sorte d'être vraisemblable* [...] *Un opéra est donc la représentation d'une idée merveilleuse* ». (Déjà La Bruyère reprochait à Lulli d'avoir fait disparaître les machines. Chabanon lui fait le reproche symétrique d'avoir mêlé à l'opéra des madrigaux et fades chansonnettes.) Les prodiges parlent aux yeux, comme les passions de l'âme. L'opéra les réunit par un troisième enchantement : celui de la musique. Forme de théâtre, dira Leiris, où « *spectacle, musique et drame pur concourent à l'émotion du spectateur* [...] *exactement investi* ».

L'évolution qui conduisit à l'opéra est donc dans la logique des choses : « *Chez les Français, Corneille et Racine avaient porté la tragédie, pour ainsi dire, à son dernier période, quand la Musique entreprit d'y allier les sons modulés* [...] *Le siècle qui admirait* Phèdre *et les* Horaces *ne réclama point contre cette innovation ; il crut pouvoir aussi se passionner pour* Armide. » J'aperçois quelque analogie entre la conception que Chabanon se fait du passage de la tragédie déclamée à la tragédie chantée, et la façon dont, entre le mythe et la musique, j'ai moi-même tenté d'établir une continuité ; et cela, presque dans les mêmes termes : « *C'est*, dit-il, *lorsque la Tragédie, perfectionnée, et comme épuisée dans toutes ses combinaisons, n'a plus qu'à déchoir, que la Musique s'efforce de la reproduire sous une forme nouvelle.* » Sur une échelle réduite, l'histoire littéraire de la France illustrerait ainsi un phénomène qui m'était apparu typique de la civilisation occidentale dans son ensemble[21]. Mais pourquoi Chabanon ajoute-t-il : « *Cette entreprise est au moins une consolation dans notre décadence*[22] » ?

Il se défie au plus haut point de la mode, des « manières », et met en garde contre le vertige du modernisme : « *Quand notre dédaigneux oubli anéantit l'existence de productions musicales qui ont vingt ans de date, vous marquez le terme prochain où vos productions doivent s'anéantir. Qu'est-ce donc que ces mortalités promptes*

et successives, au moyen desquelles l'art, détruit par parties, périt enfin tout entier ? » Si l'on taxe d'arbitraire le jugement musical, et qu'on en vient à croire l'idée du beau factice et conventionnelle, c'est à cause des révolutions rapides que la musique connaît tous les vingt ou trente ans : « *N'appauvrissons pas, n'exténuons pas l'Art, en le réduisant à ses productions les plus modernes.* » Chabanon est surtout sensible à la grandeur des commencements : « *Les beautés simples, trouvées par ceux qui ont défriché l'Art, sont d'autant plus vraies, qu'elles ont été communément trouvées sans effort ; elles ont une sorte d'évidence naturelle.* »

Au sujet de la musique traînante des matelots et des paysans, Chabanon observe au début de son livre : « *C'est avec gaîté qu'ils chantent tristement.* » À l'Opéra-Comique aussi, la musique semble incapable de s'adapter à la drôlerie des situations. Elle reste toujours la même : sérieuse, même dans des ouvrages réputés comiques ou bouffons*. Mise au service de la comédie, la musique devrait provoquer le rire, peindre le ridicule. Elle ne le peut parce que – remarque profonde – le rire naît d'une surprise qu'on occasionne à l'esprit, avec lequel la musique n'a qu'une relation indirecte[23]. Aussi le chant le plus gai ne déclenche-t-il pas le rire, tandis qu'un chant pathétique fait couler des pleurs. Pourrait-on surmonter cet obstacle ? Chabanon y rêve dans une note inspirée qu'il convient de citer presque en entier :

« *Le musicien qui inventerait le nouvel art dont je parle* [...] *instruirait les acteurs à débiter et jouer le récitatif, autrement qu'on ne le fait communément. Mais les traits de symphonie dont il accompagnerait son récitatif, ainsi que les airs qu'il y mêlerait, auraient un caractère de plaisanterie, qui décèlerait une intention particulière du compositeur. Ce n'est qu'à l'aide d'un génie entièrement neuf, et d'un sentiment juste des convenances, que l'on peut tenter la création que j'imagine. L'Artiste qui s'en occuperait, aurait à former le Poète qu'il s'associerait, les Acteurs qui l'exécuteraient, et peut-être le Public qui l'entendrait. Mais cette dernière éducation ne serait pas difficile.* »

N'est-ce pas exactement ce programme que Mozart mettait, ou allait mettre à exécution dans *L'Enlèvement au sérail*, *Cosi* (Despina), *La Flûte* ? Plus tard Rossini, puis Offenbach,

* De même, dans l'*Encyclopédie* (article « *Expression*, opéra »), Cahusac, lui-même librettiste, reproche longuement à Lulli la discordance entre les paroles de Quinault et le chant : « Un chant, quelque beau qu'il soit, doit paraître difforme, lorsque appliqué à des paroles qui expriment un sentiment, il en exprime un tout contraire. » (Note de 2005-2006.)

avant que Ravel, dans *L'Heure espagnole*, ne porte le genre à son plus haut point de perfection ?

Je n'ajouterai pas *L'Enfant et les Sortilèges* à la liste, ne pouvant me consoler, chaque fois que je l'entends, que Ravel se soit laissé piéger par un livret d'une bassesse intellectuelle et morale insoutenable (et dont, dans ce cas particulier, l'auditeur ne peut faire abstraction tant il bride la musique et la découpe en vignettes descriptives) ; livret où l'auteur met odieusement en scène sa propre apothéose de mère castratrice (« *Songez, songez surtout au chagrin de maman* »), avec l'enfant, qu'elle appelle Bébé bien qu'il soit d'âge scolaire, et tout une troupe d'animaux bêtifiants à ses pieds[24].

Dans les préludes des deux tableaux, le rag-time, la scène de la princesse et l'admirable chœur final, le génie de Ravel surnage. Mais çà et là, que de poncifs ; et devant le trio des meubles, l'entrée de l'Arithmétique, le duo des chats, la scène de la blessure, on regrette que le compositeur se soit montré si docile aux injonctions de sa librettiste.

DES SONS ET DES COULEURS

XIX

Le père Louis-Bertrand Castel (1688-1757) fut célèbre au XVIII[e] siècle pour son invention du clavecin oculaire, ou chromatique, qu'il ne parvint d'ailleurs pas à construire*[1]. Rousseau, Diderot, Voltaire se gaussèrent de l'idée que le jeu des couleurs pût affecter agréablement la vue, comme la musique l'ouïe. En revanche, un compositeur aussi important que Telemann la prit au sérieux[2].

Car, contrairement aux dires de ses critiques, Castel avait très bien compris que les couleurs et les sons diffèrent en nature[3] : « *Le propre du son est de passer, de fuir, d'être immuablement attaché au temps, et dépendant du mouvement* [...] *La couleur assujettie au lieu, est fixe et permanente comme lui. Elle brille dans le repos* [...]. » D'autre part, si « *le ton est à la couleur, comme le grave-aigu est au clair-obscur* », celui-ci existe indépendamment de la couleur (on peut représenter une scène en noir et blanc), tandis « *que les deux différences sont réunies dans le son, n'étant pas possible de faire des sons graves et aigus qui ne soient pas des tons* ». Castel anticipait ainsi la découverte par les neurologues

* Tentative bien décrite par Mauclerc (*Traité des couleurs et vernis*, Paris, Ruault, 1973) : un buffet haut de huit pieds, contenant trois jeux d'orgues, rempli d'éventails fermés. La même touche, qui tirait un son d'orgue, ouvrait un éventail dont la couleur était analogue au son. Bien que conscient que les couleurs et les sons diffèrent en nature, Castel s'acharna à trouver dans les couleurs une équivalence visuelle des sons. Or l'équivalence visuelle des sons, ce sont des formes. À preuve la danse. Le génie de Petipa et de quelques autres est d'avoir introduit dans l'orchestration une partie supplémentaire, confiée à un instrument d'une sorte particulière, mais tenant une place obligée qui parfait l'harmonie du tout. (Note de 2005-2006.)

qu'en remontant de la rétine au cortex, les stimulations optiques empruntent trois canaux ; or le canal de la luminosité existe séparément des deux canaux chromatiques (l'un pour le rouge et le vert, l'autre pour le jaune et le bleu). Castel était donc fondé à dire en son temps : « *Toute cette matière des couleurs est plus neuve qu'on ne pense.* » Lui-même, ajoute-t-il, n'aura apporté « *qu'une très petite parcelle des découvertes immenses, que j'y entrevois en réserve pour les siècles à venir, quoi qu'en disent les partisans trop dociles de l'incomparable M. Newton.* » Contre Newton, qui « *s'est imaginé que toutes les couleurs prismatiques étaient primitives* », Castel eût en effet trouvé un réconfort auprès des neurologues : ils nous ont appris pourquoi les humains ne perçoivent comme des couleurs pures, mis à part le blanc et le noir, que le rouge, le vert, le jaune et le bleu[4].

Mais Castel ne raisonne pas sur les couleurs en neurobiologiste ni en physicien. Il pose — c'est sa grande originalité — le problème en termes ethnologiques et l'aborde sous l'angle de ce que nous appelons aujourd'hui la culture matérielle[5]. Les couleurs dont il traite sont « *substantielles, usuelles et maniables* ». Son optique, dit-il, « *doit être la théorie de la pratique des Peintres et des Teinturiers* ». Il sait aussi que l'appréciation des couleurs varie selon les cultures. En France, nous aimons que le jaune soit doré, « *laissant aux Anglais le jaune pur, qui est fade pour nous* ». On croirait volontiers que Castel a mis le doigt sur un invariant quand on lit, dans un article du *Figaro* à la date du 10 juin 1992, compte rendu de la visite de la reine Elizabeth II en France, que la souveraine était « *habillée d'un jaune très citronné qui intrigua plus d'un spécialiste* ».

Sa connaissance approfondie des techniques conduit Castel à une théorie surprenante : « *Le noir est une abondance de couleurs* [...] *Il y a de grandes raisons pour dériver les couleurs du noir.* » Quelles raisons ? Si le blanc résulte du mélange de toutes les couleurs, le noir les contient en puissance, il est en quelque sorte leur générateur. À preuve la matière, qui « *est de soi ténébreuse et inanimée* ». Chauffé, le fer noir prend successivement toutes les couleurs jusqu'au blanc. Pour obtenir le noir, les teinturiers trempent successivement le tissu dans des bains de trois couleurs primitives. Enfin, si le noir est une teinture, le blanc ne l'est pas : il se définit comme la privation d'une richesse que le noir contient en soi : « *Tout vient du noir pour se perdre dans le blanc*[6]. »

Extravagances, certes, et non exemptes de contradic-

tions. Diderot ne qualifiait-il pas Castel de « *brame noir, moitié sensé, moitié fou* » ? Celui-ci n'en avait pas moins une perception aiguisée des couleurs, une sensibilité aux différences que la matière, le grain, le chiné apportent aux coloris. Se fondant sur ses dons naturels et sur son savoir pratique, Castel a formulé une logique des qualités sensibles où les notions de rapport et d'opposition ressortent au premier plan[7].

Il n'y a pas plus d'égalité ni même d'identité ou, dit Castel, de mêmeté entre les sons et les couleurs, que la géométrie n'en admet entre l'infini et le fini, la surface et la ligne. Mais entre infinis, mêmes propriétés qu'entre finis ; entre surfaces, entre corps, mêmes propriétés qu'entre lignes. Dans des ordres différents, les propriétés des sons et des couleurs sont elles aussi analogues : « *Tout est relatif* [...] *un beau rapport rend la beauté réciproque aux deux termes de la comparaison* [...] *C'est l'opposition qui fait ressortir les choses.* » Castel (qui était mathématicien) applique aux beaux-arts la théorie de la quatrième proportionnelle dans des termes que, si l'idée n'était si ancienne, l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* paraîtrait lui avoir empruntés[8].

En renversant de façon si radicale les idées admises sur le noir, Castel créait un précédent. Sa théorie, inspirée par une sensibilité très vive aux couleurs, anticipe un autre renversement de la valeur du noir, je veux dire celui que Rimbaud accomplira dans le sonnet *Voyelles* (reproduit p. 1580 pour la commodité du lecteur).

À propos de l'audition colorée (cas particulier de ces correspondances entre les sens qu'on désigne du nom de synesthésie[9]), Jakobson a fait cette remarque : « *La connexion manifeste entre une couleur supérieurement chromatique comme l'écarlate, la sonorité supérieurement chromatique de la trompette, et les sommets de la chromaticité vocalique (/a/) et consonantique (/k/) dans le nom de couleur : écarlate, est vraiment spectaculaire*[10]. » (J'ai traduit de l'anglais, mais ce qui vaut pour *scarlet* vaut aussi, et mieux encore, pour le français écarlate.)

De nombreuses enquêtes menées dans plusieurs langues attestent que le phonème /a/ évoque le plus souvent la couleur rouge (surtout chez les enfants. L'audition colorée devient plus rare, ou moins nette, chez la plupart des adultes, mais on arrive à la déceler par des moyens indirects). À titre d'exemple, je citerai la belle observation de Clavière, l'un des tout premiers qui se soient penchés sur le phénomène. Un navigateur de plaisance lui disait : « *Je suis marin et* [...] *je trouve*

très naturel *et* très logique *la convention de mettre un feu rouge à babord… Au contraire, le mot feu me paraît mal fait, car le feu est rouge et il n'y a pas d'*a *dans ce mot*[11]. » Que Rimbaud fasse *a* noir apparaît donc comme un scandale phonétique et visuel, imputable à une volonté de provocation dont le poète a donné d'autres exemples. Mais regardons-y à deux fois.

A, noir corset velu des mouches éclatantes

À propos du portrait de Berthe Morisot au bouquet de violettes, Valéry lui aussi qualifiera par ce dernier adjectif « *le noir qui n'appartient qu'à Manet* […] *les places éclatantes du noir intense* […] *la toute-puissance de ces noirs* […][12] ».

« Éclatantes » contient les phonèmes /a/ et /k/, sommets de la chromaticité vocalique et consonantique. Un passage des *Illuminations* sur la beauté associe le noir aux vocables « éclatent » et « écarlates » (ce dernier, dont Jakobson fait son principal argument) :

des blessures écarlates et noires éclatent
dans les chairs superbes

Les vers du sonnet consacré à la voyelle *a* la font noire. Dans le phonétisme d'« éclatantes », le rouge existe néanmoins à l'état latent (« *Voyelles* […] *je dirai quelque jour vos naissances latentes* »). Mieux encore : Rimbaud rapproche explicitement le noir du rouge dans le texte ci-dessus des *Illuminations* et dans d'autres : « *Le sang noir des belladones* » ; « *noirceurs purpurines* » ; « *ors vermeils* » rimant avec « *noirs sommeils* » ; « *la toilette rouge de l'orage* », « *Noir Laideron/Roux Laideron* », « *Rougis/et leurs fronts aux cieux noirs* » ; etc.

Rimbaud lisait Baudelaire, pour qui le rouge, « *cette couleur si obscure, si épaisse* » forme pareillement couple avec le noir : « *rouge idéal* […] *grande nuit* » ; « *nuit noire, rouge aurore* » ; « *néant vaste et noir* […] *soleil noyé dans son sang* » ; etc. Sans même invoquer Stendhal, on trouverait probablement d'autres exemples chez les romantiques et leurs successeurs, car il pourrait s'agir là d'un poncif, dont le mobilier en bois noirci tapissé de velours rouge, typique des salons Second Empire et au-delà, fut peut-être la version embourgeoisée*.

* L'équivoque du rouge et du noir remonte loin dans le temps. Les couleurs rouge et noire sont deux sœurs (*Rig Veda*, III, 55, 11). La racine du mot

Que, dans le sonnet *Voyelles*, le symbolisme phonétique du rouge transparaisse sous le noir engage à considérer d'autres aspects.

Des seize à dix-huit voyelles que les phonologues identifient dans le français, Rimbaud connaît seulement cinq : celles des abécédaires qu'on récitait et chantait même dans les écoles avec la prononciation muette du *e*, que Rimbaud voit blanc (« *la lettre* e *sans accent sert principalement à écrire la voyelle* /ə/ *dite* "e *muet*" », note *Le Grand Dictionnaire des lettres* de Larousse). Or les phonologues font au *e* muet (dit aussi *e* caduc) une place à part. Pour certains, ce n'est pas un phonème ; selon l'analyse plus pénétrante de Jakobson, c'est un phonème zéro qui s'oppose, d'une part à tous les autres phonèmes du français (il ne contient pas d'éléments différentiels et n'a pas une sonorité constante) ; d'autre part à l'absence de phonème[13].

Le sonnet reconnaîtrait donc l'opposition majeure, propre au français, entre le /a/ — de tous les phonèmes, le plus chromatique et le plus saturé — et le /ə/, phonème zéro ou absence de phonème. À cette opposition phonologique maximale répondrait l'opposition, elle aussi maximale dans l'ordre panchromatique, entre le noir et le blanc. Cette dernière opposition semble dominante chez Rimbaud qui, sous l'influence du haschisch, voyait « *des lunes noires, des lunes blanches* » (à la différence des hallucinations colorées de Théophile Gautier : « *J'entendais le bruit des couleurs. Des sons verts, rouges, bleus, jaunes m'arrivaient par ondes parfaitement distinctes.* »).

Il se pourrait donc que la sensibilité visuelle de Rimbaud donnât le pas à la luminance sur le chromatisme, ou, plus précisément, qu'elle mît l'opposition du clair et du sombre (qu'on tient pour archaïque) avant celle de la luminosité et de la tonalité[14] ; comme, semble-t-il, diverses langues ou cultures exotiques, notamment en Nouvelle-Guinée ; et aussi peut-être en sanscrit, en grec ancien et en vieil anglais.

La troisième voyelle du sonnet est *i*, rouge. On est frappé

sanscrit *rajas* « renvoie aux couleurs crépusculaires qui sont généralement sombres mais en Inde, le sens du mot "rouge" l'emporte avec *rakta*, "sang", *rāga*, "couleur rouge" » (B. Sergent, *Genèse de l'Inde*, Paris, Payot, 1997, p. 270). Plus près de nous : « L'empreinte de l'ange en Dieu est comparable à une couleur non pas extrême mais moyenne comme le rouge, qui peut encore être teint en noir ou recevoir un tracé noir » (C. de Bovelles, *Le Livre du sage* [*De sapientia*, 1551], Paris, Vrin, 1982, p. 273). La littérature moderne et contemporaine fournirait d'innombrables exemples. (Note de 2005-2006.)

de voir se former ainsi le triangle élémentaire du rouge, du blanc et du noir, illustrant la double opposition entre présence et absence de luminosité (*blanc/noir*), et présence ou absence de ton (*rouge/blanc+noir*) où le rouge, couleur par excellence, occupe le sommet.

Après *i* rouge, *u* vert. L'opposition chromatique *rouge/vert* est maximale comme l'opposition achromatique *noir/blanc* à laquelle elle succède. Dans l'ordre phonétique, celle du *i* et du *u* ne l'est pas. L'opposition maximale, sur l'axe des voyelles antérieures et postérieures, s'établirait entre le *i* et le phonème écrit en français *ou*, mais cette voyelle n'existe pas dans les abécédaires. L'opposition la plus marquée dont disposait Rimbaud était donc celle de *i* et de *u* : voyelle palatale, antérieure, arrondie, transcrite /y/ par les phonéticiens, et qui, dans le triangle vocalique, occupe une position intermédiaire entre les deux autres[15].

Il convient de le noter : chez Rimbaud, les quatre couleurs jusqu'ici considérées forment un système, qui réapparaît dans le sonnet pour qualifier les quatre premières voyelles :

> *De tes* noirs *Poèmes, — Jongleur !*
> Blancs, verts, *et* rouges *dioptriques*

Ou encore :

> *des enfants lisant dans la* verdure *fleurie*
> *leur livre de maroquin* rouge *! Hélas, Lui, comme*
> *mille anges* blancs *qui se séparent sur la route,*
> *s'éloigne par-delà la montagne ! Elle, toute*
> *froide, et* noire, *court ! après le départ de l'homme !*

(Dans les deux citations j'ai souligné les noms de couleurs.)

Reste le cas de *o* bleu. Séparé du système à quatre termes, le bleu appartient, chez Rimbaud, à un système à deux termes, qui le met en corrélation et opposition avec le jaune : « *apothéose bleue et jaune* » ; « *Bleu Laideron/Blond Laideron* » ; « *des pleurs d'or astral tombaient des bleus degrés* » ; « *De Lotos bleus ou d'Hélianthes* », et « *L'or des Rios au bleu des Rhins* » ; « *L'éveil jaune et bleu des phosphores chanteurs* » et « *Des lichens de soleil et des morves d'azur* ».

Les neurologues ont démontré que les oppositions *rouge/vert* et *bleu/jaune* relèvent de canaux distincts. Des cellules

ganglionnaires différentes réagissent à l'une et à l'autre. Or le jaune manque dans le sonnet qui, ne prenant en compte que cinq voyelles, n'a pas de place pour une sixième couleur. Le choix du bleu, de préférence au jaune, s'explique peut-être du fait que le bleu est la couleur la plus saturée après le rouge : il rejetterait le jaune à l'arrière-plan. Castel le savait déjà et opposait à la « *fadeur* » du jaune « *le bleu* [...] *de toutes les couleurs, celle qui s'élève le plus haut, le blanc pur n'étant, ce me semble, qu'un degré de bleu* ». Il est aussi possible que le jaune trahisse sa présence après le bleu (comme, au début du sonnet, le rouge est présent sous le noir), à la fois par l'étymologie évidente du mot « clairon » (« *le jaune est clair de sa nature* », disait Castel) et par la couleur de cet instrument, fait de laiton nommé communément cuivre jaune.

L'esprit de Rimbaud offrait probablement aux synesthésies un terrain fertile. On aurait pourtant tort, en analysant le sonnet, d'envisager séparément chaque voyelle dans son rapport avec sa couleur. *Voyelles* n'illustre pas d'abord un cas d'audition colorée. Comme l'eût bien compris Castel, le sonnet repose sur des homologies perçues entre des différences. Même si l'on n'exclut pas que Rimbaud pût avoir une sensibilité au noir proche de celle de Castel, ses vers n'affirment pas que *a* est comme le noir (on a vu que la perception du rouge est latente), *e* comme le blanc, mais — et c'est tout autre chose — que *a*, phonème le plus plein, et *e*, phonème le plus vide, s'opposent en français de façon aussi radicale que le noir et le blanc ; et si Rimbaud voit *i* rouge et *u* vert, c'est parce que, dans le répertoire vocalique restreint qui est le sien, *i* s'oppose à *u* comme une couleur primaire à son antagoniste[16]. Ce ne sont pas des correspondances sensorielles immédiatement perçues qui révèlent l'architecture du sonnet, mais les relations que l'entendement établit inconsciemment entre elles*[17].

Sans doute, Rimbaud fait dans sa poésie une grosse consommation de noms de couleurs, et on se défend mal de

* Ce qui n'a pas empêché qu'on me reproche de restituer les voyelles au corps par le symbolisme phonétique, alors que je dis et fais exactement le contraire. Loin de postuler des relations terme à terme entre chaque fois un son et une couleur, rompant ainsi avec les interprétations antérieures, je montre que le sonnet repose sur une homologie structurelle entre deux systèmes de rapports : rapports entre sons, d'une part, entre couleurs, de l'autre. Rapports non sensiblement mais intellectuellement perçus. En somme, je suis ici la même ligne de raisonnement que j'appliquai à la critique du totémisme. (Note de 2005-2006.)

l'impression qu'ils lui servent souvent de chevilles. Mais il n'eﬅ pas indifférent que ces noms soient le réservoir préféré où il puise pour compléter ses vers ; et ce faisant, il ne choisit pas n'importe quelle couleur (sauf peut-être « vert-chou » qui s'explique mal, sinon comme une rime de fortune à « caoutchouc » et « acajou » ; encore faut-il noter que, selon les neurologues, les mécanismes d'opposition des cônes rétiniens déplacent les pôles du jaune et du bleu vers le chartreuse et le violet). La carte cérébrale des couleurs était chez Rimbaud particulièrement prégnante et dotée d'une valeur fonctionnelle.

Il faudrait aussi se pencher sur l'abondance des consonnes nasales. Chabanon semble décrire la ﬅructure phonétique du sonnet avec un siècle d'avance quand il évoque les syllabes nasales, « *ces sons ingrats, fondus habilement avec des sons plus éclatants* [les voyelles !] *formant comme les ombres, les masses, le clair obscur du langage*[18] ». Nous souvenant d'*Une saison en enfer* : « *J'inventai la couleur des voyelles !* [...] *Je réglai la forme et le mouvement de chaque consonne*[19] », nous nous interrogerions alors sur le syﬅème consonantique du sonnet, riche en consonnes diffuses soulignées par des allitérations et des paronomasies : *b*om*b*inent, *p*uanteurs ; om*b*re ; can*d*eur *d*es *v*apeurs ; *f*iers, *b*lancs, om*b*elles ; *p*our*p*res, lè*v*res *b*elles ; i*v*resses *pén*itentes ; *v*ibre*m*ents *d*i*v*ins, *m*ers *v*iri*d*es, *p*aix des *p*âtis, *p*aix des ri*d*es... Jakobson remarque quelque part que la nasalité eﬅ le trait le mieux compatible avec les termes non marqués de l'opposition *compact/diffus* : diffus pour les consonnes, compact pour les voyelles[20]. Pour pousser plus loin l'analyse linguistique, la compétence me manque.

On notera enfin qu'en plus des couleurs les voyelles évoquent directement ou indirectement des sons. Les mouches de *a* bombinent, c'eﬅ-à-dire bourdonnent ; *e* évoque des frissons, *i* le rire, *u* des vibrements, *o* des ﬅrideurs et des silences tout à la fois. On passe ainsi d'un bruit continu (bourdonnement) à une agitation d'abord discontinue (frissons) puis évocatrice de bruits périodiques (cycles, vibrements) ; enfin à une alternance de bruits violents (ﬅrideurs) et de silences qui, dans le regiﬅre acouﬅique, correspond, mais à la fin, à la présence conjointe du noir et du rouge (celui-ci à l'état latent) dans le regiﬅre visuel au début. De même au dernier vers :

— *O l'Oméga, rayon violet de Ses Yeux !*

le bleu fonce en se mêlant de rouge (« *le violet est obscur* », disait Castel) comme pour esquisser la clôture d'un ensemble qui débutait par le noir ; et comme si l'ambiguïté de *o* sur le plan acoustique et son infléchissement vers le violet sur le plan visuel tendaient à reproduire, sous la forme d'un chiasme, l'ambiguïté visuelle de *a* et l'absence d'ambiguïté acoustique, qui lui est associée, du bourdonnement continu.

VOYELLES

A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu : voyelles,
Je dirai quelque jour vos naissances latentes :
A, noir corset velu des mouches éclatantes
Qui bombinent autour des puanteurs cruelles,

Golfes d'ombre ; E, candeurs des vapeurs et des tentes,
Lances des glaciers fiers, rois blancs, frissons d'ombelles ;
I, pourpres, sang craché, rire des lèvres belles
Dans la colère ou les ivresses pénitentes ;

U, cycles, vibrements divins des mers virides,
Paix des pâtis semés d'animaux, paix des rides
Que l'alchimie imprime aux grands fronts studieux ;

O, suprême Clairon plein des strideurs étranges,
Silences traversés des Mondes et des Anges :
— O l'Oméga, rayon violet de Ses Yeux !

XX

J'ai raconté ailleurs dans quelles circonstances je connus André Breton, sur le bateau qui nous emmenait à la Martinique : longue traversée dont nous trompions l'ennui et l'inconfort en discutant sur la nature de l'œuvre d'art, par écrit d'abord, puis en conversation[1].

Pour commencer, j'avais soumis une note à André Breton. Il y répondit et je gardai précieusement sa lettre. Le hasard a voulu que, bien plus tard, je retrouvasse ma note en classant de vieux papiers : Breton me l'avait probablement rendue.

La voici, suivie du texte inédit d'André Breton que je remercie Mme Elisa Breton et Mme Aube Elléouët de m'avoir autorisé à publier.

NOTE SUR LES RAPPORTS
DE L'ŒUVRE D'ART ET DU DOCUMENT,
ÉCRITE ET REMISE À ANDRÉ BRETON
à bord du *Capitaine Paul-Lemerle* en mars 1941

Dans le Manifeste du surréalisme, *A. B. a défini la création artistique comme l'activité absolument spontanée de l'esprit ; une telle activité peut être conçue comme résultant d'un entraînement systématique et de l'application méthodique d'un certain nombre de recettes ; néanmoins l'œuvre d'art se définit — et se définit exclusivement — par son caractère de liberté totale*[2]. *Il semble que, sur ce point, A. B. ait sensiblement modifié son attitude (dans* La Situation surréaliste de l'objet[3]*). Cependant, le rapport existant, selon lui, entre l'œuvre d'art et le document n'est pas parfaitement clair. S'il est évident que toute œuvre d'art est un document, peut-on admettre, comme l'impliquerait une interprétation radicale de sa thèse, que tout document soit, par là même, une œuvre d'art*[4] *? En partant de la position du* Manifeste, *trois interprétations sont en réalité possibles.*

1) La valeur esthétique de l'œuvre dépend exclusivement de sa plus ou moins grande spontanéité ; l'œuvre d'art la plus valable (en tant que telle) étant définie par la liberté absolue de sa production. Toute personne convenablement entraînée ét[ant] *susceptible d'atteindre à cette complète liberté d'expression, la production poétique est donc ouverte à tous les hommes. La valeur documentaire de l'œuvre se confond avec sa valeur esthétique ; le meilleur document (jugé tel en fonction du degré de spontanéité créatrice) est aussi le meilleur poème ; en droit, sinon en fait, le meilleur poème peut être, non seulement compris, mais produit par n'importe qui. On peut concevoir une humanité dont tous les membres, exercés par une sorte de méthode cathartique, seraient poètes.*

Une telle interprétation abolirait l'ensemble des privilèges électifs compris jusqu'à présent sous le nom de talent ; et si elle ne nie pas le rôle de l'effort et du travail dans la création artistique, tout au moins les déplace-t-elle à un stade antérieur à celui de la création proprement dit : celui de la recherche difficile et de l'application des méthodes pour susciter une pensée libre.

2) L'interprétation précédente étant maintenue, on constate néanmoins, a posteriori, *que les documents obtenus d'un grand nombre d'individus, si, du point de vue documentaire, on peut les considérer comme équivalents (c'est-à-dire résultant d'activités mentales également*

authentiques et spontanées), ne le sont cependant pas du point de vue artistique, certains d'entre eux procurant une jouissance, les autres pas. Comme on continue à définir l'œuvre d'art comme un document (produit brut de l'activité de l'esprit), on admettra la distinction sans chercher à l'expliquer (et sans en avoir la possibilité dialectique). On constatera l'existence d'individus poètes et d'autres qui ne le sont pas, malgré l'identité complète des conditions de leurs productions respectives. Toute œuvre d'art continue d'être un document, mais il y aura lieu de distinguer, parmi ces documents, entre ceux qui sont aussi des œuvres d'art, et ceux qui ne sont que des documents. Mais comme les uns et les autres restent définis comme des produits bruts, cette distinction, s'imposant a posteriori, *sera considérée en elle-même comme une donnée primitive, échappant, par sa nature, à toute interprétation. La spécificité de l'œuvre d'art sera reconnue sans qu'il soit possible d'en rendre compte. Elle constituera un « mystère ».*

3) Enfin, une troisième interprétation, tout en maintenant le principe fondamental du caractère irréductiblement irrationnel et spontané de la création artistique, distingue entre le document, produit brut de l'activité mentale, et l'œuvre d'art qui consiste toujours en une élaboration secondaire. Il est évident, toutefois, que cette élaboration ne peut être l'œuvre de la pensée rationnelle et critique ; une telle éventualité doit être radicalement exclue[5]*. Mais on supposera que la pensée spontanée et irrationnelle peut, dans certaines conditions, et chez certains individus, prendre conscience d'elle-même et devenir véritablement réflexive, étant entendu que cette réflexion s'exerce selon des normes qui lui sont propres, et aussi imperméables à l'analyse rationnelle que la matière à laquelle elles s'appliquent. Cette « prise de conscience irrationnelle » entraîne une certaine élaboration du donné brut, elle s'exprime par le choix, l'élection, l'exclusion, l'ordonnancement en fonction de structures impératives. Si toute œuvre d'art continue d'être un document, elle dépasse le plan documentaire, non seulement par la qualité de l'expression brute, mais par la valeur de l'élaboration secondaire, qui n'est d'ailleurs dite « secondaire » que par rapport aux automatismes de base, mais qui, par rapport à la pensée critique et rationnelle, présente le même caractère d'irréductibilité et de primitivité que ces automatismes eux-mêmes.*

La première interprétation n'est pas en accord avec les faits ; la seconde soustrait le problème de la création artistique à l'analyse théorique. La troisième, par contre, semble seule susceptible d'éviter certaines confusions, auxquelles le surréalisme ne paraît pas avoir toujours échappé, entre ce qui est esthétiquement valable et ce qui ne l'est pas, entre ce qui l'est plus et ce qui l'est moins. Tout document n'est pas

nécessairement une œuvre d'art, et tout ce qui constitue une rupture peut être également valable pour le psychologue ou pour le militant, mais pas pour le poète, même si le poète est aussi un militant. L'œuvre d'un débile mental a un intérêt documentaire aussi grand que celle de Lautréamont[6]*, elle peut avoir une efficacité polémique supérieure, mais l'une est une œuvre d'art, l'autre pas,* et il faut avoir le moyen dialectique de rendre compte de la différence, *comme aussi de la possibilité que Picasso soit un plus grand peintre que Braque, Apollinaire un grand poète et Roussel pas, Salvador Dali un grand peintre en même temps qu'un écrivain détestable, ces jugements n'étant indiqués qu'à titre d'exemple*, mais des jugements de cette forme, bien que peut-être différents ou contraires, n'en devant pas moins constituer le terme absolument nécessaire de la dialectique du poète et du théoricien.*

Comme les conditions fondamentales de la production du document et de l'œuvre d'art ont été reconnues comme identiques, ces distinctions essentielles ne peuvent être acquises qu'en déplaçant l'analyse, de la production, et de l'auteur à l'œuvre.

À relire aujourd'hui cette note manuscrite, la gaucherie de la pensée me gêne, la lourdeur de l'expression aussi. Faible excuse : il est clair que je l'écrivis d'un trait (deux mots raturés seulement). J'aurais préféré l'oublier. C'eût été faire tort à l'important texte que Breton me remit en réponse. Sans le mien, on ne comprendrait par son objet.

Dans le manuscrit de Breton, de soigneuses ratures rendent indéchiffrables une dizaine de mots ou membres de phrases, remplacés par une nouvelle rédaction dans l'interligne où figurent aussi quelques ajouts. Les corrections apportées aux dernières lignes, très raturées, ne permettent pas de juger si Breton, moins pressé d'en finir, aurait opté pour une construction grammaticale, ou s'il l'a délibérément rejetée.

RÉPONSE D'ANDRÉ BRETON

La contradiction fondamentale que vous soulignez ne m'échappe pas : elle demeure en dépit de mes efforts et de quelques autres pour la réduire (mais elle ne m'inquiète pas, ne saurait me confondre car je sais qu'en elle réside le secret du mouvement en avant qui a permis au surréalisme du durer). Oui, naturellement, mes positions ont sensiblement

* Même formulés sur le mode hypothétique, ils me semblent aujourd'hui bien naïfs. Mes horizons de 1941 allaient heureusement s'ouvrir au contact des surréalistes.

varié depuis le 1er manifeste. À l'intérieur de tels textes-programmes, qui ne supportent l'expression d'aucune réserve, d'aucun doute, dont le caractère essentiellement agressif exclut toute espèce de nuances, il est bien entendu que ma pensée tend à prendre un tour extrêmement brutal, voir simpliste que je ne lui connais pas intérieurement.

Cette contradiction qui vous frappe est, je crois bien, la même que Caillois, je vous le disais, a relevée si sévèrement[7]*. J'ai tenté de m'en expliquer dans un texte intitulé « La beauté sera convulsive » (*Minotaure, *n° 5) et repris en tête de* L'Amour fou[8]*. Je cède en effet tour à tour — et après tout pourquoi pas ? je ne suis pas le seul — à deux entraînements très distincts : le premier me porte à rechercher dans l'œuvre d'art une jouissance (c'est le seul mot juste, vous l'employez, car l'analyse de ce sentiment chez moi ne me livre que des éléments para-érotiques) ; le second, qui se manifeste indépendamment ou non du premier, me porte à l'interpréter en fonction du besoin général de connaissance. Ces deux tentations, que je distingue sur le papier, ne sont pas toujours bien démêlables (elles tendent aussi à se confondre dans maint passage d'*Une saison en enfer*).*

Il va sans dire que, si toute œuvre d'art peut être considérée sous l'angle du document, la réciproque ne pourrait aucunement se soutenir.

Examinant successivement vos trois interprétations, je n'éprouve aucun embarras à vous dire que je ne me sens absolument près que de la dernière. Quelques mots, cependant, à propos des précédentes :

1) Je ne suis pas sûr que la valeur esthétique *de l'œuvre dépende de sa plus ou moins grande spontanéité. J'avais beaucoup plus en vue son authenticité que sa beauté et la définition de 1924 en témoigne : « Dictée de la pensée… en dehors de toute préoccupation* esthétique *ou morale*[9]*. » Il ne peut vous échapper que l'omission de ce dernier membre de phrase eût été de nature à priver l'auteur de textes automatiques d'une partie de sa liberté : il fallait commencer par le mettre à l'abri de tout jugement de cet ordre si l'on voulait éviter qu'il en subît la contrainte* a priori *et se comportât en conséquence. Ceci n'a malheureusement pas été pleinement évité (minimum d'arrangement du texte automatique en poème : je l'ai déploré dans ma lettre à Rolland de Reneville publiée dans* Point du jour *mais il est aisé de faire la part de ce souci et d'en abstraire l'œuvre considérée*[10]*).*

2) Je ne suis pas si sûr que vous de la très grande différence qualitative qui existe entre les divers textes tout spontanés qui peuvent être obtenus. Il m'est toujours apparu que le principal *élément de médiocrité susceptible d'intervenir était dû à l'impossibilité où beaucoup d'êtres se trouvent de se placer dans les conditions requises pour l'expérience. Ils se contentent d'enregistrer un discours décousu, dont les coq-à-l'âne, le saugrenu leur font illusion mais, à des signes aisément déce-*

lables, on peut constater qu'ils ne se sont pas réellement « jetés à l'eau », ce qui suffit à écarter leur prétendu témoignage. — Si je dis que je n'en suis pas si sûr que vous, c'est surtout que j'ignore comment le soi *(commun à tous les hommes) se trouve réparti (également ou, si c'est inégalement, dans quelle mesure ?) entre les hommes*[11]. *Seule, une investigation de caractère systématique* et qui laisse provisoirement de côté les artistes *pourrait nous renseigner à ce sujet. La hiérarchisation des œuvres surréalistes ne m'intéresse guère (à rebours d'Aragon qui affirmait autrefois : « Si vous écrivez de manière purement surréaliste de tristes imbécillités, ce seront de tristes imbécillités ») ; de même, comme je l'ai donné à entendre, que la hiérarchisation des œuvres romantiques, ou symbolistes*[12]. *Ma classification de ces dernières œuvres se distinguerait foncièrement de celle qui a cours et, surtout, j'objecte à ces classifications qu'elles nous font perdre de vue la signification profonde, historique de ces mouvements.*

3) L'œuvre d'art exige-t-elle toujours *cette élaboration secondaire ? Oui, sans doute, mais seulement dans le sens très large où vous l'entendez : « prise de conscience irrationnelle », et encore, à quel échelon de conscience cette élaboration s'opère-t-elle ? Nous ne serions, en tout cas, que dans le préconscient. Les productions d'Hélène Smith en état de transe ne peuvent-elles pas être tenues pour des œuvres d'art*[13] *? Et si l'on parvenait à démontrer que tels poèmes de Rimbaud sont de purs et simples rêves éveillés, les goûteriez-vous moins ? Les relégueriez-vous dans le tiroir aux « documents » ? La distinction continue à me paraître arbitraire. Elle devient à mes yeux spécieuse quand vous opposez Apollinaire poète à Roussel non-poète ou Dali peintre à Dali écrivain. Êtes-vous sûr que le premier de ces jugements ne soit pas trop traditionaliste, ne tienne pas trop compte de la « vieillerie poétique » ? Je ne tiens pas Dali pour un grand « peintre » et ceci pour l'excellente raison que sa technique est manifestement régressive. Chez lui, c'est vraiment l'homme qui m'intéresse, et son interprétation poétique du monde. Aussi ne puis-je m'associer à votre conclusion (mais ceci vous le saviez déjà). D'autres raisons plus impérieuses militent en faveur de sa non-acceptation de ma part. Ces raisons, j'y insiste, sont* d'ordre pratique *(adhésion au matér. histor.*[14]*). L'allégement de la responsabilité psychologique est nécessaire à l'obtention de l'attitude initiale dont tout dépend, soit, mais la responsabilité psychologique et morale au-delà : identification progressive du moi conscient avec l'ensemble de ses concrétions (c'est bien mal dit) tenu pour le théâtre dans lequel il est appelé à se produire et à se reproduire, tendance à la synthèse du principe du plaisir et du principe de réalité (pardon de rester encore au bord de ma pensée sur ce sujet) ; mise en accord à tout prix du comportement extra-artistique et de l'œuvre : anti-valérysme*[15].

XXI

En écrivant la fin de *L'Homme nu*, j'avais présente à l'esprit la page grandiose qui termine l'*Essai sur l'inégalité des races humaines.* Gobineau y évoque la disparition inéluctable de notre espèce : issue qui ne pouvait passer pour douteuse puisque « *la science, en nous montrant que nous avons commencé, semblait toujours nous assurer que nous devions finir* » ; et que viendront « *ces âges envahis par la mort, où le globe, devenu muet, continuera, mais sans nous, à décrire dans l'espace ses orbes impassibles* ».

Le ton du morceau, l'épithète « impassible » étaient restés gravés dans ma mémoire. Je m'en suis inspiré. Mais, en même temps, une autre épithète, qui n'est pas chez Gobineau, s'imposait à moi avec une force singulière : « abrogé », pour qualifier un constat.

Je voyais bien qu'elle était impropre. L'abrogation est un acte de la puissance publique. On abroge une loi, un règlement ; on n'abroge pas un constat : on l'annule, on le discute, on le conteste, on l'invalide... Pourtant c'était « abrogé » qu'il me fallait irrésistiblement écrire.

La raison de cette bizarrerie m'apparut seulement après plusieurs années quand je fus amené, je ne sais plus en quelle occasion, à relire la page de Gobineau. En l'imitant — d'assez loin, il est vrai : on pourrait ne pas s'en apercevoir — j'avais retenu « impassible » qui qualifie « orbe », mais renâclé devant ce dernier vocable, par crainte d'introduire dans mon texte une note précieuse et quelque peu anachronique.

Mais « orbe », refoulé, ne s'est pas laissé faire. Par une transformation qui ressemble en miniature à celles qu'on observe dans les mythes, sa personnalité phonique a resurgi sous ma plume après s'être simplement inversée : « abrogé » contient *b*, *r*, *o*, au lieu de *o*, *r*, *b*. Sitôt aperçue, la raison de la faute de langage à laquelle je n'avais pu me soustraire m'a paru évidente, car elle expose un des mécanismes de la création littéraire. Une impropriété cesse d'être telle quand elle a sa propre logique, différente de celle du discours dans lequel elle s'est introduite. On la perçoit plutôt comme un emploi

original de la langue qui donne à l'expression son mordant*. Détourné du sens propre, le mot acquiert une signification inhabituelle que l'auteur n'avait pas voulue. Il la constate, sans même se rendre compte que cette innovation sémantique tient à des causes auxquelles la pensée réfléchie n'eut point de part[1].

* « Il s'estudioit fort à chercher des rimes rares et stériles, sur la créance qu'il avait qu'elles lui faisoient trouver des pensées nouvelles » (Tallemant des Réaux, *Historiettes*, 29, Malherbe). (Note de 2005-2006.)

REGARDS SUR LES OBJETS

XXII

Dans l'histoire des arts plastiques, le réalisme a-t-il précédé la convention ou bien l'inverse ? Le sujet était à la mode au tournant de ce siècle[1]. Selon Boas, on posait là un faux problème : « *Puisque les deux tendances sont toujours à l'œuvre parmi nous, il est plus vraisemblable d'admettre qu'elles ont toujours existé, et que ni l'une ni l'autre des deux thèses ne reflète le développement historique de l'art décoratif*[2]. » Certes. On n'en reste pas moins perplexe de voir Boas, dans sa célèbre étude sur les étuis à aiguilles des Eskimo d'Alaska, montrer page après page comment des sculpteurs récents se sont plu à changer dans un sens réaliste une forme conventionnelle, déjà attestée du détroit de Béring jusqu'au Groenland aux temps préhistoriques, tout en éludant le problème « *totalement obscur* » de l'origine de cette forme conventionnelle à laquelle on ne peut trouver aucune justification technique ni utilitaire, mais qui évoque — comme si souvent les arts du nord-ouest de l'Amérique — une figure animale stylisée au point qu'elle en devient méconnaissable[3].

Derrière le faux problème dénoncé par Boas, un autre se cache. L'art des peuples sans écriture ne renvoie pas seulement à la nature ou à la convention, ou bien aux deux ensemble. Il renvoie aussi au surnaturel[4]. Nous, qui ne voyons plus le surnaturel en face, le remplaçons par des symboles conventionnels ou par des personnages humains ennoblis. Que ce soit en Mélanésie, sur la côte nord-ouest de l'Amérique ou ailleurs, les représentations conventionnelles jouent un rôle, mais elles ne tiennent pas lieu de l'expérience. Elles

fournissent une sorte de grammaire dont on applique consciemment ou inconsciemment les règles pour exprimer une réalité vécue.

La langue des Wintu, Indiens de la Californie, distingue les vérités d'expérience et les croyances. Or c'est toujours par la catégorie grammaticale d'expérience qu'on s'exprime au sujet du surnaturel. La langue rejette les phénomènes et les événements qui relèvent de la causalité naturelle au nombre de ceux connus impersonnellement et de façon indirecte.

Un mythe des Oglala, qui sont des Indiens des Plaines, a pour héroïne une jeune fille d'autant plus parfaite qu'elle venait de l'au-delà[5]. Elle savait tanner les peaux pour les rendre blanches et souples ; elle en faisait de bons vêtements sur lesquels elle mettait des ornements superbes. Chacun avait une signification : un décor de montagnes sur les côtés des mocassins, pour que le porteur puisse aller de sommet en sommet sans jamais descendre dans les vallées ; sur le dessus, des libellules pour qu'il échappe à tous les périls ; sur ses jambières, des empreintes de loup pour qu'il ne se fatigue jamais ; sur sa tunique, le cercle des tipis pour qu'il trouve partout un abri.

Quand on connaît l'art des peuples sioux, on sait combien ces motifs, schémas géométriques le plus souvent, étaient éloignés de la nature (au point que les informateurs les interprétaient chacun à sa façon). Ils étaient pourtant censés représenter des réalités supérieures à celles de l'expérience commune.

En un sens, on pourrait dire que le problème discuté par Boas se pose aussi pour la musique. La musique populaire serait à la musique dite savante comme l'art décoratif est à l'art représentatif. Dans le premier cas, même solidarité avec un support : la musique soutenant la danse est comme le décor de l'objet ; même façon de procéder par composition ou répétition d'éléments simples : couplets, refrains d'une part, motifs récurrents de l'autre ; même pauvreté d'un contenu où prévalent des formes stylistiques creuses ; même caractère de gratuité[6].

La musique populaire est antérieure à la musique savante. On serait donc tenté, sur la foi de l'analogie, de considérer que l'art décoratif est lui aussi apparu en premier. Le parallélisme ne tient pourtant pas devant le fait qu'à la différence des arts plastiques, la musique, pour se développer, eut besoin d'un système de notation, c'est-à-dire une écri-

ture, qui joue le rôle d'intermédiaire entre la conception et l'exécution[7]. Il fallait que, rompant avec la tradition orale, la musique devînt écrite pour se faire représentative (non d'autre chose, mais d'elle-même : Kant n'aimait pas la musique ; il la mettait au dernier rang des beaux-arts et lui faisait, entre autres griefs, celui de déranger les voisins. Pourtant, les œuvres musicales aussi répondent à sa définition de l'art comme finalité sans fin).

Sans écriture, l'expression orale a produit de grandes œuvres, confiées d'abord à la seule mémoire : poèmes homériques, chansons de geste, mythes. Pourquoi faut-il à la musique une écriture, et même une écriture qui lui soit propre ? Sans doute parce que la littérature orale est adéquate à cet instrument d'usage général qu'est le langage, tandis que la musique requiert un langage qui lui soit adéquat, sans toutefois pouvoir l'être pleinement en raison de la continuité du discours musical et de la discontinuité inhérente à tout système de notation.

On peut parler d'art « primitif » en deux sens[8]. Soit que l'insuffisance de savoir-faire et de moyens techniques empêche l'artiste de remplir le but qu'il se propose — imiter son modèle —, et ne lui permette que de le signifier ; tel serait, entre autres, le cas de l'art que nous appelons « naïf ». Soit que le modèle présent à l'esprit de l'artiste, étant surnaturel, échappe par essence aux moyens sensibles de représentation : par excès d'objet et non plus par un défaut du sujet, l'artiste ne pourra, là aussi, que signifier[9]. Sous des modalités diverses, l'art des peuples sans écriture illustre ce dernier cas.

Or la musique dite savante cumule les deux aspects. Aux temps modernes chez nous, à diverses époques dans d'autres cultures lettrées, elle s'émancipe et conquiert une autonomie par rapport à la musique populaire, solidaire d'autres formes d'activité, et qui contribue à la structure sans la constituer. Mais, ce faisant, la musique savante rend encore plus manifeste sa sujétion à des contraintes du même ordre que celles qui s'exercent soit sur l'art « primitif », soit sur l'art « des primitifs ». L'insuffisance des moyens, eu égard au but visé, résulte du décalage entre un système d'écriture à l'aide de signes discontinus, hérité de temps anciens et auquel aucune des réformes proposées depuis plusieurs siècles n'a pu remédier : la partition signifie la musique, mais elle ne la représente pas. Et les instruments, qui exercent une média-

tion obligée pour effectuer le dessein du compositeur, sont autant de machines, elles aussi héritées de l'ancien temps et compliquées au cours des siècles, sans surmonter pleinement toutes sortes de problèmes concrets de facture, d'acoustique, de résistance des matériaux, de température, d'humidité, avec lesquelles l'exécutant, si habile soit-il, ne peut jamais — l'ambiguïté du terme est révélatrice — que *composer*.

Tout cela constitue un premier aspect. Un autre est inhérent, non plus à un état historique de la musique, mais à cet art pris dans sa généralité. À la différence du langage articulé, la musique n'a pas un vocabulaire connotant les données de l'expérience sensible. Il en résulte que l'univers auquel elle se réfère échappe à la figuration et qu'il a pour cette raison — mais au sens littéral cette fois — une réalité surnaturelle : fait de sons et d'accords qui n'existent pas dans la nature, et que les Anciens mettaient en rapport étroit avec les dieux.

Si paradoxal que cela semble, ces caractères de la musique et le retard qu'elle a pris par rapport aux autres arts pour conquérir son autonomie expliquent qu'encore chez nous elle demeure un art « primitif ». Les surréalistes furent presque tous sourds à la musique. La raison n'est-elle pas que dans cet art, primitif à l'égal de ceux qu'ils aimaient, mais, pour ce qui le concerne, dans sa totalité, ils n'apercevaient rien à quoi ils puissent s'opposer, comme il leur était loisible de le faire en peinture et en poésie ? Le défaut d'adversaire les désemparait.

Il arrive souvent dans l'histoire de l'art qu'à certaines périodes ou dans certains domaines, la qualité esthétique diminue quand s'accroissent le savoir et l'habileté techniques[10]. Depuis l'Égypte ancienne jusqu'aux temps modernes on multiplierait les exemples. Ou bien l'art et la perfection du métier vont de pair, comme chez Ingres. Mais c'est qu'Ingres (je reviens toujours à ce cas exemplaire) a consciemment renoncé (Delacroix lui reprochait l'absence de naïveté) à ce qu'à son époque on tenait pour des progrès techniques : clair-obscur, modelé (ou bien en retournant au procédé, qualifié alors de « gothique », du « modelé dans le clair »). Lui-même se flatte de se servir « *des écoles du quatorzième et du quinzième siècle* […] *avec plus de fruit qu'ils* [ses détracteurs] *ne savent voir* ». D'où le reproche d'archaïsme que, comme à Poussin, on lui fit[11].

Parmi les problèmes qui ont beaucoup préoccupé Boas dans ses réflexions de pionnier sur l'art des peuples sans

écriture, on citera cet exemple : une jambière provenant des Indiens Thompson, de la Colombie britannique, porte des franges en cuir découpé, certaines laissées telles quelles, d'autres ornées d'un enfilage de perles d'os ou de verre, disposées de deux façons différentes qui alternent entre elles et alternent ensemble avec les franges non perlées. Or, remarque Boas, quand les jambières sont portées, que ce soit en mouvement ou au repos, les franges s'emmêlent. La femme qui les a confectionnées n'a pas cherché un effet visible. Les comptages auxquels elle s'est livrée, le soin qu'elle a pris de les respecter dans son ouvrage, ne peuvent tenir qu'à un plaisir d'exécution. Le rythme décoratif, d'où vient la beauté du costume, est de même nature que le rythme des pas dans la danse, des gestes répétitifs dans le déroulement d'une activité technique ; et plus généralement, que le rythme régulier des habitudes motrices (ainsi le balancement des bras quand on marche).

Régularité, symétrie, rythme seraient donc pour Boas (comme, déjà, pour Diderot) à la base de toute activité esthétique. Mais le formalisme de Boas exclut que cette imitation directe ou indirecte de contraintes physiques ou corporelles ait sa source dans des émotions, ou qu'elle véhicule un message. La charge émotive, quand elle existe, se surajoute. Boas a certes raison de proscrire le verbiage sentimental ou philosophique à quoi se laisse trop souvent aller la critique d'art. Mais il est paradoxal que son formalisme cherche, dans les mouvements et les gestes, un fondement naturaliste et empirique[12]. Entre ces deux extrêmes, comme on le disait des hautes et des basses dans l'harmonie de Grétry, on ferait passer un carrosse[13].

Il suffit de se pencher sur les analyses détaillées que Boas a faites de la répartition des motifs et des couleurs dans les textiles péruviens et d'autres types de vêtements ou de parures, pour que la nature réelle du rythme décoratif apparaisse. Il s'agit toujours et partout d'une combinatoire à quoi s'attache une satisfaction d'ordre intellectuel.

Benveniste a démontré qu'en grec *rhuthmos* a pour sens primitif : « *arrangement caractéristique des parties dans un tout* ». De spatiale, la connotation devient temporelle chez Platon qui étend la notion de rythme aux mouvements du corps dans la gymnastique et la danse. Boas, comme ses contemporains, prend l'étymologie à contre-pied, en dérivant le rythme, entendu au sens spatial, de phénomènes physiolo-

giques moteurs qui se déroulent dans la durée. Il faut donner raison aux présocratiques : dans le rythme décoratif, c'est l'idée de « tout » qui domine, car la récurrence n'est perceptible que si la cellule rythmique inclut un nombre d'éléments limité. Dans une collection finie d'éléments procurés au hasard, ou que le bricoleur trouve dans son trésor, comment établira-t-on un ordre ? La notion de rythme recouvre la série des permutations permises pour que l'ensemble forme un système[14]. Cela est vrai des matières comme des formes, des couleurs comme des durées, des accents ou des timbres, des orientations dans l'espace et des orientations dans le temps.

Temporelle ou spatiale, la périodicité joue un rôle, car la répétition est essentielle à l'expression symbolique, qui coïncide intuitivement avec son objet sans jamais se confondre avec lui[15]. Par rapport à la chose symbolisée, le symbole constitue un ensemble dont les éléments sont autres que ceux présents dans la chose, mais entre lesquels existent les mêmes relations. Aussi le symbole, pour s'établir durablement comme tel, a-t-il en plus besoin d'une connexion physique avec la chose : il faut que, dans les mêmes circonstances, il soit régulièrement répété.

En permutant les durées, elles-mêmes au nombre de cinq, de cinq notes successives, Wagner créait les motifs du Sommeil de Brünhild, de l'Oiseau, des Filles du Rhin. D'autres permutations étaient possibles ; peut-être les repérera-t-on ailleurs. Que cela arrive ou non, on devra chercher pourquoi, dans l'esprit du compositeur, les permutations qu'il a retenues forment un système et d'autres pas. De même pour la distribution des perles dans un collier ou sur des franges, des motifs et des couleurs dans un tissu. Plusieurs arrangements étaient possibles qui eussent satisfait à des exigences de régularité, de symétrie, de rythme. Le problème n'est donc pas de savoir s'il y a régularité, symétrie et rythme, mais pourquoi l'artiste a choisi celui-ci ou celle-ci, plutôt que celui ou celle-là. La présence d'un rythme décoratif pose un problème dont il faut chercher la solution au-delà.

Même parmi les arts dits « primitifs », dans la recherche d'une structure certains vont plus ou moins loin. Le plus souvent, ceux de l'Afrique se bornent à styliser. Il y a bien transposition structurale, mais elle reste d'ordre plastique. C'est, si l'on peut dire, la structure la plus proche de l'objet empirique, celle immédiatement sous-jacente au réel. Il était donc normal que l'art nègre fût le premier accessible à l'art

occidental en quête de renouvellement ; mais il reste aussi le plus limité.

Les théories de l'art vont, elles aussi, plus ou moins loin. Des conséquences encore plus fâcheuses s'ensuivent quand tel art ou telle œuvre s'inspire consciemment d'une théorie. Pour qu'un style susceptible de durer apparaisse, il faut que l'intelligence de l'artiste ne s'empresse pas d'enjamber l'écart entre le monde et la manière de le représenter. Darius Milhaud écrivit, paraît-il, vers 1920 des fugues où il appliquait volontairement une loi naturelle[16]. En peignant *Nu descendant un escalier*, Marcel Duchamp avait pleine conscience qu'il se référait à la chronophotographie. De telles œuvres se vident d'un coup de leur substance, elles trahissent qu'elles n'ont plus rien à dire dans l'acte même de s'exprimer.

En revanche, quand l'art héraldique a imaginé les couronnes, il ne pouvait savoir que ces objets reproduisaient par leur forme des états très fugitifs de la matière. Une couronne de comte offre l'image précise de l'éclaboussure projetée par une goutte de lait tombant dans ce liquide, mais, pour qu'on le sache, il fallait que la chronophotographie fût inventée. De même, ceux qui conçurent les couronnes royales ou impériales dites fermées ignoraient, et pour cause, que l'explosion d'une bombe atomique en fournirait, pendant une fraction de seconde, un prototype que la nature tenait dans le secret.

Sans que les artistes qui les imaginèrent pussent en avoir la moindre idée, les couronnes résultent d'une aperception intuitive, et qui a toutes les apparences de la divination, d'états instables de la matière. Plus étonnant encore, leur hiérarchie reproduit celle des degrés d'instabilité intrinsèque — du liquide au gaz — de la matière selon l'enseignement des physiciens. L'esprit humain était capable de concevoir ces formes et leurs rapports bien avant que leur existence réelle ne lui fût révélée.

XXIII[1]

Nous ne tenons pas la vannerie en haute estime. On ne la voit pas trôner dans nos musées aux côtés de la peinture et de la sculpture, ni même du mobilier ou des arts appliqués.

Déjà au XVIIIe siècle, l'*Encyclopédie* portait sur cet oubli un jugement clairvoyant : « *Cet art est fort ancien et fort utile : les pères du désert et les pieux solitaires l'exerçoient dans leur retraites, et en tiroient la plus grande partie de leur subsistance : il fournissoit autrefois des ouvrages très fins pour servir sur la table des grands, où l'on n'en voit plus guère, les vases de crystal ayant pris leur place.* » Qui connaît encore aujourd'hui les mots mandrerie, closerie, faisserie, lasserie, qui désignent les quatre types principaux d'ouvrages que comprend l'art de la vannerie ?

« *La vannerie*, dira un siècle plus tard une autre encyclopédie, *emploie des matières premières fournies par la nature en abondance et à peu près toutes préparées, n'exigeant, comme façonnage, qu'une certaine habileté manuelle et peu ou point d'outils.* » Elle est aussi périssable. Autant de raisons qui expliquent la défaveur qu'elle subit.

Chez les peuples sans écriture, cet art occupe au contraire une grande place et souvent la première : la vannerie se prête à d'innombrables usages, et elle atteint une perfection que nous ne saurions plus égaler. Aux mains de spécialistes, la vannerie constituait un art noble qui, par exemple chez les Indiens des Plaines, était le privilège de cercles d'initiées[2].

Cependant, les croyances et les rites de ces peuples reconnaissaient à l'art de la vannerie une certaine ambiguïté. Les plus admirables vanniers qu'ait connus l'Amérique du Nord vivaient à l'ouest des Rocheuses, en Californie, Oregon, Colombie britannique, Alaska. Selon un de leurs mythes, un panier réussi devait satisfaire à deux exigences : être parfaitement étanche (dans cette région où l'on ne faisait pas ou peu de poterie, les paniers en vannerie spiralée, de facture très serrée, servaient de récipients pour l'eau et d'autres liquides ; on y immergeait des pierres chauffées au feu pour cuire les aliments) ; et comporter dans le tressage un motif décoratif, comme celui dont la première vannière eut la révélation en voyant jouer les rayons du soleil dans un ruisseau.

Ainsi le mythe met sur le même plan deux aspects, l'un fonctionnel, et l'autre que nous appellerions décoratif. Mais ce dernier mot convient-il ? Les mythes des Pomo de la Californie incitent à en douter[3].

Les esprits des paniers, disent-ils, logent dans le décor tressé : c'est leur village. Aussi ce décor doit-il inclure une « porte » : défaut intentionnel, souvent à peine visible, rompant la continuité du motif, et qui permet à l'esprit du panier, quand il meurt, de s'échapper pour gagner un séjour

céleste. Une femme, qui avait omis de faire une « porte » dans son panier, fut condamnée à mort par l'esprit prisonnier. Le démiurge apitoyé consentit à ce que la vannière et l'esprit du panier montassent ensemble au ciel[4].

Que leurs esprits habitent les objets manufacturés n'est pas rare. Qu'il faille leur ménager une porte de sortie montre qu'ils sont particulièrement exposés. Le panier représente un état d'équilibre instable entre la nature et la culture : proche de la nature par les matières abondantes qu'elle fournit toutes préparées ou presque, le peu de travail nécessaire (je qualifierai cet aspect), un temps de service limité qui le promet au rebut ; mais temporairement intégré à la culture par le façonnage et par l'emploi auquel il est destiné[5].

Dans la forêt ou dans la brousse, j'ai souvent vu un Indien, pour transporter une cueillette de plantes sauvages ou du gibier, couper une palme, rabattre les folioles et les tresser sur place[6]. Il confectionne ainsi avec de la verdure un panier qu'il jettera sitôt de retour au campement car cet emballage improvisé est de peu d'usage. Sans doute s'agit-il là d'un cas extrême comparé à ces chefs-d'œuvre que sont, en Amérique, les paniers de vannerie spiralée, cousus au lieu de tressés, dont la fabrication prend plusieurs jours à une ouvrière expérimentée, et qui durent souvent bien au-delà de la génération qui les a vu fabriquer. Peu durables étaient en revanche, chez les mêmes peuples, les paniers souples utilisés pour serrer les effets domestiques.

Les nombreuses petites populations établies dans la région ne confectionnaient pas les mêmes types de paniers, et leur emploi variait de l'une à l'autre. En dépit de cette diversité, il semble que depuis l'Oregon jusqu'à la Colombie britannique on répartissait les paniers en deux catégories : paniers durs et paniers mous, opposition que la langue des Thompson (de la famille salish) rend joliment par un symbolisme phonétique : *kwetskwetsä'ist* pour la vannerie rigide, *lepalepä'ist* pour la souple[7].

Opposition sur laquelle insiste aussi la mythologie. Les Indiens de langue sahaptian parlent des Paniers-Mous, peuple d'ogresses voleuses et mangeuses d'enfants. Chez les Chinook voisins, elles ont leur analogue en la personne de l'« Ogresse à la hotte » qui porte en haut chinook le même nom par lequel le sahaptian désigne les Paniers-Mous. Les Salish du Puget Sound — qui connaissent un dangereux peuple de paniers — appellent le même personnage Dame Escargot

parce que, après sa mort, son panier se transforma en coquille de ce gastéropode. Écraser une coquille d'escargot rend cannibale[8]. Les Indiens décrivent avec précision la façon dont était tressé le panier de l'ogresse, pareil à ceux qu'ils emportent pour pêcher les clams, assez rigide pour se prêter à ce rude service.

Des mythes racontent comment le Démiurge, le Décepteur, ou bien un héros culturel, fit périr une de ces ogresses dans un incendie ou par d'autres moyens. Plusieurs genres de paniers hostiles, bien qu'à un moindre degré, font cortège à ces cannibales. Selon les Pomo (qui, on s'en souvient, ménagent une porte de sortie aux esprits des paniers dans le décor de la vannerie), le Décepteur rencontra un peuple de paniers : « *des paniers de toutes sortes, et c'étaient des humains* ». Comme ils lui refusaient tout service et couraient de-ci de-là quand il voulait les saisir, le Décepteur furieux les mit en pièces. Les Chehalis, Salish de la côte, racontent qu'au temps jadis le héros culturel eut à se plaindre des hommes-paniers : ils marchaient tout seuls, mais se laissaient retomber du haut de la montagne jusqu'au fleuve où les poissons séchés dont on les avait remplis ressuscitaient et s'enfuyaient. Le héros décréta que désormais les paniers ne pourraient plus se mouvoir, et que les humains devraient se donner la peine de les porter avec leur charge.

Dans tout le nord-ouest de l'Amérique, le motif des paniers cannibales est étroitement associé à celui de l'ogresse tuée sous prétexte de l'embellir (l'enfant qu'elle a capturé la persuade de subir un traitement, en fait mortel, pour devenir aussi blanche, ou aussi joliment rayée, ou capable d'émettre des sons aussi plaisants que lui). Le motif est typique des cultures dites basses de l'Amérique du Sud, notamment chez les Gê[9]. Cette récurrence incite à se demander s'il existe aussi en Amérique du Sud des parallèles à la mythologie des paniers[10].

En Amérique du Nord, chez les Sahaptin, la Dame Panier-Mou n'est pas seulement une ogresse : elle séduit les hommes et tranche leur pénis avec son vagin denté[11]. En Amérique du Sud, la grande Genèse guarani recueillie par Léon Cadogan relate, entre autres événements, que le Démiurge transforma une hotte en femme qu'il adopta[12]. Il la donna en mariage à l'ogre Charia. Celui-ci l'emmena à son village, mais en route il coucha avec elle, ce qui mit son pénis en lambeaux. Charia battit la femme, elle se retransforma

incontinent en hotte. Bien que le texte ne le dise pas expressément, on peut inférer que, comme la Dame Panier nord-américaine, elle avait un vagin denté. Une version guayaki de la Genèse guarani, que Clastres, qui l'a recueillie, tient lui-même pour douteuse, raconte que Soleil, sauvé par l'ogre d'un piège où il s'était pris, tressa une hotte et la transforma en femme dont il fit don à l'ogre, non sans lui recommander de ne pas l'emmener trop souvent au bain. L'ogre négligea le conseil, la femme disparut dans l'eau et émergea plus loin, redevenue hotte[13].

De ce récit, Clastres infère que les Guayaki voient dans la hotte une métonymie de la femme. C'est un peu court, car, dans un mythe des Tupi amazoniens, proches cousins des Guarani, on assiste à la transformation d'un panier en jaguar (dont le pelage tacheté, qui évoque les mailles d'un panier, ne fournit pas non plus une explication suffisante), et le jaguar est une créature homicide[14], comme une femme au vagin denté.

La version guayaki suspecte aurait d'ailleurs une contrepartie mieux explicite chez les Pomo de la Californie auxquels j'ai plusieurs fois eu recours. La première hotte, finement décorée, fut jetée dans un lac par Grenouille avant qu'elle ne l'eût terminée. La hotte devint un démon qui frappe de maladie toute femme indisposée qui, passant par là, le verrait. Ainsi, d'un bout à l'autre du Nouveau Monde, on repère plusieurs états d'une transformation. Une Dame Panier, qui ensanglante le sexe des hommes, et les rend malades de ce fait, devient un Sire Panier, qui rend malades les femmes au sexe (déjà) ensanglanté. Et, aussi bien au Paraguay qu'en Californie, un panier incomplètement métamorphosé (soit en femme par un homme, soit par une femme en ouvrage achevé) ne doit pas être mis dans l'eau alors qu'au moins en Californie pouvoir mettre de l'eau dans un panier prouve qu'il est bien fait.

Comme ceux d'Amérique du Nord, les mythes sud-américains connaissent des peuples de paniers mal intentionnés. En Bolivie, les Indiens Tacana racontent que les paniers, indignés par le manque d'égards des humains qui les jetaient aux animaux ou bien au feu quand ils étaient hors d'usage, se débarrassèrent de leurs charges et s'enfuirent dans la forêt. Les hommes ne savaient plus où mettre leurs affaires ; les provisions traînaient par terre. Émus par ce désordre, les paniers revinrent au village.

Tous ces mythes ont évidemment une parenté avec celui des objets révoltés contre leurs maîtres, d'ailleurs présent chez les Tacana, et dont on connaît des formes anciennes chez les Maya et dans les Andes[15]. Toutefois les objets révoltés sont, en général, rigides et durs : poteries, meules, mortiers et pilons en pierre (dans d'autres versions chiens et bêtes de basse-cour ; parfois animaux sauvages), qui reprochent aux humains leur cruauté. Ils se coalisent et les exterminent. Dans le *Popol Vuh*, livre sacré des Maya, c'est la fin de la première création : une nouvelle humanité devra naître. Mieux inspirés, les derniers tailleurs et polisseurs d'outils de pierre qu'on put observer en Nouvelle-Guinée compatissaient au sort de leurs haches quand, usées ou brisées, elles refusaient tout service pour abattre les arbres dans la forêt. Ils ne les abandonnaient pas sur place et les rapportaient au village où elles jouissaient d'une retraite méritée. Il est en revanche frappant que les mythes sur la vannerie soulignent la mollesse et le peu de durabilité des paniers. Pour les Tacana, le maître surnaturel de la vannerie a le corps fait d'un panier de feuilles vertes, c'est-à-dire d'une sorte qui ne peut guère servir plus d'une fois.

Un peu partout dans le Nouveau Monde, on tient les paniers pour des objets particulièrement sensibles. Ils viennent de la nature, et, après avoir reçu leur statut culturel d'un travail artisanal parfois sommaire, ils sont voués à y retourner[16]. Plus ou moins grande, leur fragilité s'aggrave du fait qu'on ne peut utiliser sous une autre forme la vannerie abîmée. Mais les mettre au rebut reste un geste lourd de signification : même hors d'usage ils conservent quelque chose de leur dignité culturelle ; elle inspire confusément le respect, on hésite à maltraiter ce qui reste d'objets naguère intimement liés à la personne de leur utilisateur. Des paniers souples, portés sur le dos, employés pour la collecte encore récemment par les Kalapuya (groupe linguistique isolé, au sud de l'estuaire du Columbia), un informateur indigène disait : « *C'est une chose que les femmes avaient constamment avec elles.* »

Comme les paniers qui ont fait leur temps, les cadavres sont des restes que leur âme ou leurs âmes (ou pour les paniers, leur esprit) répugnent à quitter[17]. En Amérique existe d'ailleurs, pour les paniers, un équivalent ou presque de l'inhumation : quand meurt l'esprit du panier, disent les Pomo, il reste en terre pendant quatre jours et monte au ciel seulement après.

Des croyances japonaises vont à l'opposé. Les ustensiles abandonnés se changent bien en esprits surnaturels, mais il convient de brûler ces vieilles choses, ou en tout cas de s'en débarrasser. Un voyageur, qui avait cherché abri dans un temple désaffecté, assista pendant la nuit à la danse d'un vieux van, d'un carré de tissu (*furoshiki* : servant à transporter les paquets), d'un vieux tambour : « *Voilà ce qui arrive quand on oublie de jeter les vieilleries.* » Entre hier et aujourd'hui, entre aujourd'hui et demain il faut tracer une frontière, comme cette dame japonaise qu'on m'a citée (mais le cas n'est probablement pas exceptionnel) qui faisait tous les jours la lessive par crainte, si elle mourait subitement, de laisser du linge sale derrière elle.

Nous sommes toujours placés devant ce choix : rompre avec le passé, même récent ; ou conserver — mais jusqu'à quand ? — des vieux habits, des vieilles choses qui tinrent une place dans notre existence et sont pour nous comme des amis défunts. Baudelaire :

Ô mes bottes ! rentrez au fond de cette armoire
Qui va vous servir de cercueil.

XXIV[1]

Dans les tribus des Plaines de l'Amérique du Nord, les hommes peignaient des scènes figuratives ou des décors abstraits sur des cuirs de bison et d'autres supports. Aux femmes revenait l'art de la broderie en piquants de porc-épic[2]. Aplatir, assouplir, teindre des piquants de longueurs et de résistances différentes ; les plier, nouer, tresser, entrelacer, coudre, constituait une technique difficile qui exigeait des années d'apprentissage. Les piquants acérés pouvaient causer des blessures, et même, en sautant dans les yeux comme des petits ressorts, la cécité.

Purement décoratives en apparence, ces broderies de style géométrique étaient chargées de sens. La brodeuse avait longuement médité leur contenu et leur forme, ou bien elle les tenait d'un rêve ou d'une vision procurés par une divinité à double face, mère des arts. Quand la déesse avait inspiré un motif à une femme, ses compagnes pouvaient le copier et il

tombait dans le répertoire tribal. Mais la créatrice elle-même restait un personnage d'exception.

« *Quand une femme a rêvé de la Double Dame,* racontait il y a près d'un siècle un vieil Indien, *désormais et quoi qu'elle entreprenne, personne ne peut plus rivaliser avec elle. Mais cette femme se conduit en folle achevée. Elle rit impulsivement, agit de façon imprévisible. Elle rend possédés les hommes qui l'approchent. C'est pourquoi on appelle ces femmes des doubles dames. Elles couchent aussi avec n'importe qui. Mais, dans tous les travaux, personne ne les surpasse. Ce sont de grandes brodeuses de piquants de porc-épic, art où elles sont devenues très habiles. Elles font aussi des travaux masculins.* »

Cet étonnant portrait de l'artiste génial laisse loin derrière lui l'imagerie romantique, et, plus tard dans le siècle, le cliché du poète ou du peintre maudit, avec tous ses développements pseudo-philosophiques sur les rapports de l'art et de la folie. Là où nous parlons au sens figuré, les peuples sans écriture s'expriment au sens propre. Il suffit de transposer pour que nous les reconnaissions moins éloignés de nous, ou bien nous plus près d'eux.

Dans l'ouest du Canada, sur la côte du Pacifique, les peintres et les sculpteurs formaient chez les Tsimshian une catégorie séparée. Le nom collectif par lequel on les désignait évoquait le mystère dont ils étaient entourés. L'homme, la femme, l'enfant même, qui les aurait surpris dans leur travail, aurait été aussitôt mis à mort. On connaît des cas attestés. Dans ces sociétés fortement hiérarchisées, la dignité d'artiste était héréditaire parmi les nobles, mais on pouvait aussi l'octroyer à l'homme du commun dont on avait reconnu les dons. Noble ou roturier, le novice subissait des épreuves initiatiques très longues et très sévères. Il fallait que le titulaire actuel projetât son don magique dans le corps de son successeur. Celui-ci, ravi par l'esprit protecteur de l'artiste, disparaissait dans les cieux. En réalité, il demeurait pendant un certain temps caché dans la forêt, avant de réapparaître en public, investi de ses nouveaux pouvoirs.

Car les masques simples ou articulés, que les artistes avaient seuls le droit et le talent de fabriquer, étaient des entités redoutables. Selon le témoignage d'un Indien lettré, au début de ce siècle un esprit surnaturel nommé Paroles-Bouillantes « *avait le corps comme celui d'un chien. Le chef de la tribu ne portait pas son masque sur le visage ou sur la tête, parce que le masque avait son propre corps, et on le tenait pour un objet très terrible. Il était difficile de faire résonner son sifflet, personne ne sait plus*

maintenant. On ne soufflait pas avec la bouche, il fallait appuyer le doigt sur un certain endroit. De cet être, on savait seulement qu'il habitait un rocher dans la montagne. Il existait un chant propre au masque, mais on tenait le masque lui-même caché. Seuls les enfants du chef principal, et ceux du chef d'une tribu voisine, le connaissaient. Effrayante, même pour eux, était la voix de Paroles-Bouillantes ; les gens du commun en étaient absolument terrifiés. Les princes et les princesses s'enorgueillissaient qu'on leur permît de toucher le masque. Obtenir le droit de l'exhiber coûtait très cher ».

Les artistes avaient aussi la charge de décorer la façade des maisons et les cloisons mobiles à l'intérieur, de sculpter les poteaux et les mâts emblématiques, de fabriquer les instruments rituels et les objets de parade. Surtout, il leur incombait de concevoir, exécuter et manœuvrer les machines qui, dans cette région de l'Amérique, donnaient aux cérémonies sociales et religieuses l'allure de représentations à grand spectacle[3]. Elles se déroulaient en plein air ou dans les vastes demeures formées d'une salle unique où logeaient plusieurs familles, et qui pouvaient accueillir une foule d'invités.

Un récit indigène, qui remonte au siècle dernier, décrit une séance au cours de laquelle le foyer au milieu de la salle fut soudain noyé, comme à la fin du *Crépuscule des dieux*, par une eau montée des profondeurs[4]. Un cétacé grandeur nature surgit et s'ébroua, lançant des jets par ses évents. Puis il plongea, l'eau disparut, et, sur le sol redevenu sec, on ralluma le foyer.

Aux inventeurs et réalisateurs de ces prodigieuses machines, on ne passait aucune maladresse. Boas publia en 1895 le récit d'une cérémonie dont le clou, si j'ose dire, devait être le retour parmi les siens d'un homme censé avoir vécu au fond des mers. Les spectateurs massés sur la grève virent émerger un rocher qui s'ouvrit en deux et d'où l'homme sortit. Des machinistes cachés dans un bois manœuvraient de loin l'engin avec des cordes. Ils réussirent deux fois (car on voulait des bis). À la troisième, les cordes s'emmêlèrent, le rocher artificiel sombra et l'homme avec. Imperturbable, sa famille proclama qu'il avait décidé de demeurer au fond de l'océan, et la fête continua comme prévu. Mais, après le départ des invités, les parents du défunt et les auteurs du désastre s'attachèrent ensemble et, du haut de la falaise, ils se jetèrent dans la mer.

On raconte aussi que, pour mettre en scène le retour sur

terre d'une initiée, les artistes avaient construit avec des peaux de phoque une baleine actionnée à l'aide de cordes. Pour plus de réalisme, ils firent bouillir à l'intérieur de l'eau en y plongeant des pierres brûlantes, afin que la vapeur sortît par les évents. Une pierre tomba à côté, brûla un trou dans la peau et la baleine coula[5]. Les organisateurs de la cérémonie et les auteurs de la machine se suicidèrent, sachant qu'ils seraient mis à mort par les gardiens de ces mystères.

Ces récits proviennent des Indiens Tsimshian, qui vivent sur la côte septentrionale de la Colombie britannique. Leurs voisins haida des îles de la reine Charlotte, juste en face, parlent dans leurs mythes de villages sis au fond des mers ou au cœur des forêts, habités par un peuple d'artistes. À la faveur d'une rencontre, les Indiens apprirent d'eux à peindre et à sculpter. Ces mythes attribuent donc aussi aux beaux-arts une origine surnaturelle.

Pourtant, dans les cérémonies dont j'ai cité quelques exemples, tout est artifice : depuis la séance solennelle où l'initiateur prétend (et, jusqu'à un certain point, le croit-il ?) être pénétré par un esprit surnaturel qu'il extrait de son corps et projette violemment dans celui du novice blotti sous une natte, tandis qu'on entend le sifflet, emblème sonore dudit esprit ; jusqu'à la fabrication des masques et des automates en qui se manifeste la présence active d'autres esprits ; jusqu'aux grands spectacles, enfin, comme ceux que décrivirent quelques derniers témoins[6].

C'est l'émotion esthétique provoquée par un spectacle réussi qui valide rétroactivement la croyance en son origine surnaturelle ; même, il faut l'admettre, dans la pensée des créateurs et des acteurs pour qui — conscients qu'ils étaient de leurs trucs — le lien ne pouvait avoir qu'une existence au mieux hypothétique : « Cela était donc vrai puisque en dépit des difficultés que nous nous sommes ingéniés à introduire, cela a tout de même réussi. » À l'inverse, un spectacle raté, trahissant la supercherie, risquait de ruiner la conviction qu'entre le monde humain et le monde surnaturel il n'existait pas de coupure. Conviction impérieuse, car, dans ces sociétés hiérarchisées, le pouvoir des nobles, la subordination des gens du commun, la sujétion des esclaves recevaient leur sanction de l'ordre surnaturel, dont tout l'ordre social dépendait.

Nous n'infligeons pas la mort physique (économique et sociale peut-être ?) aux artistes que nous trouvons sans

talent parce qu'ils ne nous élèvent pas au-dessus de nous-mêmes. Mais n'établissons-nous pas toujours un lien entre l'art et le surnaturel ? C'est le sens étymologique du mot enthousiasme par lequel nous traduisons volontiers l'émotion ressentie devant les grandes œuvres. On parlait naguère du « divin » Raphaël, et l'anglais dispose, dans son vocabulaire esthétique, de l'expression *out of this world.* Dans ce cas aussi, il suffit de convertir du propre au figuré des croyances et des pratiques qui nous heurtent ou nous déconcertent, pour leur reconnaître un air de familiarité avec les nôtres.

Dans cette région de l'Amérique la condition de l'artiste a une connotation inquiétante sinon sinistre : placé très haut dans l'échelle sociale certes, mais voué à tromper, contraint au suicide ou assassiné s'il échoue. Pourtant, des mythes de la même région font de l'artiste un portrait poétique et plein de charme.

Voisins immédiats des Tsimshian, les Tlingit de l'Alaska racontent qu'un jeune chef des îles de la reine Charlotte, territoire haida, aimait tendrement sa femme. Elle tomba malade et, malgré tous les soins, elle mourut. Le mari inconsolable courut de droite et de gauche pour trouver un sculpteur capable de reproduire les traits de la défunte : vainement. Or, dans le même village habitait un sculpteur réputé. Il rencontra un jour le veuf et lui dit : « *Tu vas de village en village et tu ne trouves personne pour faire une effigie de ta femme, n'est-ce pas ? Je l'ai souvent vue quand vous vous promeniez ensemble, sans jamais étudier son visage dans l'idée qu'un jour tu voudrais la faire représenter ; mais, si tu le permets, j'essaierai.* »

Le sculpteur se procura une bille de thuya et se mit au travail. Son œuvre achevée, il la revêtit des habits de la morte et convoqua le mari. Plein de joie, celui-ci emporta la statue et demanda au sculpteur combien il lui devait : « *Ce que tu voudras*, répondit l'autre, *mais c'est par compassion envers toi que j'ai agi, donc ne me donne pas trop.* » Le jeune chef paya néanmoins richement le sculpteur, tant en esclaves qu'en autres biens.

L'artiste si célèbre que même un notable n'ose le solliciter ; qui croit qu'il est bon, avant d'entreprendre un portrait, d'avoir pu étudier la physionomie du modèle ; qui n'accepte pas qu'on le regarde travailler ; dont les œuvres valent très cher ; et qui, à l'occasion, se montre humain et désintéressé : voilà, n'est-il pas vrai, le portrait idéal d'un grand peintre ou sculpteur, même contemporain ? Nous souhaiterions volontiers tous les nôtres pareils.

Le jeune chef, poursuit le mythe, traitait la statue comme un être vivant. Un jour, il eut même l'impression qu'elle bougeait. Les visiteurs s'extasiaient sur la ressemblance. Avec le temps, la statue parut devenir toute pareille à une femme humaine (on devine la suite[7]). De fait, un peu plus tard, la statue émit un bruit comme un craquement de bois. On la souleva, et on découvrit un petit arbre qui poussait en dessous. On le laissa grandir, et c'est pourquoi les thuyas des îles de la reine Charlotte sont si beaux. Quand on va chercher un bel arbre et qu'on le trouve, on dit : « *Il est beau comme le bébé de la femme du chef.* » Quant à la statue, elle remuait à peine, et on ne l'entendit jamais parler ; mais son mari savait par ses rêves qu'elle s'adressait à lui, et il comprenait ce qu'elle lui disait.

Les Tsimshian (auxquels les Tlingit, admirateurs de leur art, passaient souvent des commandes) racontent l'histoire autrement. Le veuf sculpte lui-même une statue de la défunte. Il la traite comme si elle était vivante, feint de converser avec elle en faisant les questions et les réponses. Deux sœurs s'introduisent un jour dans la cabane, se cachent, voient l'homme embrasser et étreindre la statue de bois. Cela les fait rire, l'homme les découvre et les invite à dîner. La cadette mange avec discrétion, l'aînée s'empiffre. Plus tard, pendant qu'elle dort, elle est prise de colique et se souille. La cadette et le veuf décident de se marier et s'engagent l'un envers l'autre : il brûlera la statue et taira la honte de l'aînée ; et elle ne racontera à personne « *ce qu'il faisait avec la statue de bois* ».

Le parallélisme entre l'abus (quantitatif) de nourriture et l'abus (qualitatif) d'appétit sexuel est frappant, car il s'agit dans les deux cas d'un abus de communication : manger à l'excès, copuler avec une statue comme si c'était un être humain sont, dans des registres distincts, des conduites d'autant mieux comparables que les langues du monde (y compris, sur le mode métaphorique, la nôtre) usent souvent des mêmes mots pour dire « manger » et « copuler ».

Toutefois, le mythe tlingit et le mythe tsimshian ne traitent pas leur thème commun de la même façon. Le second désapprouve qu'on puisse confondre un être humain et une statue de bois. Il est vrai que celle-ci était l'œuvre d'un amateur, et j'ai dit de quel mystère les peintres et sculpteurs tsimshian, ces grands professionnels, entouraient leur pratique. Faire prendre l'art pour la vie était tout à la fois leur

privilège et leur obligation. Et comme cette illusion créée par l'œuvre d'art avait pour fin d'attester le lien entre l'ordre social et l'ordre surnaturel, on aurait mal vu qu'un individu ordinaire la détournât à des fins sentimentales et particulières. Aux yeux de l'opinion publique incarnée par les deux sœurs, la conduite du veuf épris d'un simulacre devait paraître scandaleuse, ou à tout le moins ridicule.

De l'œuvre d'art, le mythe tlingit se fait une idée différente. La conduite du veuf ne choque pas : on se presse chez lui pour admirer le chef-d'œuvre. Mais la statue a pour auteur un grand maître et (malgré ou à cause de cela) elle reste à mi-chemin entre la vie et l'art. Le végétal n'engendre que le végétal, une femme de bois ne peut accoucher que d'un arbre. De l'art, le mythe tlingit fait un règne autonome : l'œuvre s'établit en deçà et au-delà des intentions de son auteur. Celui-ci en perd le contrôle sitôt qu'il l'a créée, et elle se développera selon sa nature propre[8]. Autrement dit, la seule façon pour l'œuvre d'art de se perpétuer est de donner naissance à d'autres œuvres d'art qui, aux contemporains, paraîtront plus vivantes que celles qui les ont immédiatement précédées.

Vues à l'échelle des millénaires, les passions humaines se confondent. Le temps n'ajoute ni ne retire rien aux amours et aux haines éprouvés par les hommes, à leurs engagements, à leurs luttes et à leurs espoirs : jadis et aujourd'hui, ce sont toujours les mêmes. Supprimer au hasard quelques siècles d'histoire n'affecterait pas de façon sensible notre connaissance de la nature humaine. La seule perte irremplaçable serait celle des œuvres d'art que ces siècles auraient vu naître[9]. Car les hommes ne diffèrent, et même n'existent, que par leurs œuvres. Comme la statue de bois qui accoucha d'un arbre, elles seules apportent l'évidence qu'au cours des temps, parmi les hommes, quelque chose s'est réellement passé[10].

OUVRAGES CITÉS

I

Proust, M., *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, IIe partie : « Noms de pays : le pays » ; *Le Temps retrouvé*, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1954, p. 882, 900, 1033 *sq*. Curtis, J.-L., *Lectures en liberté*, Paris, Flammarion, 1991, p. 86.

II

Schapiro, M., « Seurat and *La Grande Jatte* », *Columbia Review*, 1935. Diderot, D., « Essais sur la peinture », dans *Œuvres esthétiques*, Paris, Garnier, 1959, p. 719, 825. Champaigne, P. de, cité par J. Thuillier, « Pour un Corpus pussinianum », dans *Actes du Colloque international Nicolas Poussin*, Paris, 1960, p. 159. Delacroix, E., *Journal*, 23 septembre 1854, 27 avril 1853, 28 avril 1853, 16 juin 1851, 1er novembre 1852, 6 juin 1851, 11 mai 1847, 27 février 1850, Paris, Plon, 1932. Coypel, A., « L'Esthétique du peintre », dans *Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, publiées par H. Join, Paris, Quantin, 1883, p. 315. Ingres, J. A. D., « Notes et pensées », dans H. Delaborde, *Ingres, sa vie, ses travaux, sa doctrine d'après les notes manuscrites et les lettres du maître*, Paris, Plon, 1870, p. 136. Félibien, A., *Journal*, cité par J. Thuillier, art. cité, p. 80 ; *Entretiens sur la vie et les ouvrages des plus excellens peintres anciens et modernes*, nouv. éd. revue et corrigée, Trévoux, imprimerie du S.A.S., 1725, 6 vol., IV, huitième entretien ; « Vie de Poussin », dans *Lettres de Nicolas Poussin...*, Paris, Wittmann, 1945, p. 13-14. Blunt, A., *Nicolas Poussin, I, Text*; *II, Plates* (A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts), Washington D. C., 1967, I, p. 242-244.

III

Panofsky, E., « *Et in Arcadia ego* : On the Conception of Transience in Poussin and Watteau », dans *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936 ; republié dans *Meaning in the Visual Arts*, Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1955.

Diderot, D., *Œuvres complètes*, publ. par J. Assézat, Paris, 1875-1877, VII, p. 353. Jaucourt, chevalier de, art. « Paysagiste » dans *Encyclopédie*.

IV

Félibien, A., *Entretiens…*, *op. cit.*, p. 90-115. Champaigne, P. de, dans *Conférences de l'Académie…*, *op. cit.*, p. 91. Reynolds, sir J., *Discours sur la peinture…*, trad. par L. Dimier, Paris, Laurens, 1909, p. 162. Le Brun, C., cité par A. Fontaine, *Les Doctrines d'art en France. Peintres, amateurs, critiques de Poussin à Diderot*, Paris, Laurens, 1909, p. 82. Piles, R. de, *Conversations sur la connoissance de la peinture…*, À Paris chez Nicolas Langlois, 1677, p. 260.

V

Conférences de l'Académie…, *op. cit.*, p. 90-97. Yoe, M. R., « Catlin's Indians », *Johns Hopkins Magazine*, juin 1983, p. 29. Diderot, D., *Salon de 1763* (voir sous XI). Goncourt, E. et J. de, « Chardin », *Gazette des Beaux-Arts*, 1863-1864. Pascal, B., *Pensées*, II, p. 150. Seznec, J., « John Martin en France », *All Souls Studies IV*, Londres, Faber & Faber, 1964, p. 48-49. Plutarque, « Propos de Table », dans *Les Œuvres meslées*, trad. Amyot, Paris, 1584, II, p. 119. Chabanon, M. P. G. de, *De la musique* (voir sous XIV), p. 50. Rousseau, J.-J., *Lettre sur la musique française*. Morellet, abbé A., *Mélanges de littérature et de philosophie*, Paris, 1818, 4 vol., IV, p. 395.

VI

Ingres, J. A. D., « Notes et pensées », art. cité, p. 162, 136, 132, 159, 133, 150, 115, 129, 153. Delacroix, E., *Journal*, 13 janvier 1857, 17 octobre 1853. Félibien, A., *Entretiens…*, *op. cit.*, III, p. 194 ; IV, p. 13, 113, 155-156. Diderot, D., « Essais sur la peinture », art. cité, p. 834. Blanc, C., *Les Artistes de mon temps*, Paris, Firmin Didot, 1876, p. 23-24, 72. Delacroix, E., cité dans E. Amaury-Duval, *L'Atelier d'Ingres*, publ. par Élie Faure, 3e éd., Paris, Crès, 1924, p. 12, 241. Menpes, M., « A Lesson from Khiosi », *The Magazine of Art*, avril 1888. Riegl, A., *Grammaire historique des arts plastiques*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 109.

VII

Balzac, H. de, *Beatrix*. Chabanon, M. P. G. de, *De la musique…* (voir sous XIV), p. 369. Wagner, R., *Lettres de… à ses amis*, trad. G. Khnopff, Paris, Félix Juven, s.d., nº LV (à T. Uhlig). Amaury-Duval, E., *L'Atelier d'Ingres*, *op. cit.*, p. 47. Wagner, Cosima, *Journal*, Paris, Gallimard, 1976, 4 vol., IV, p. 404 n. Wind, E., *Art et anarchie*, Paris, Gallimard, 1988, p. 34. Newton, I., *Traité d'optique…*, trad. Coste, 2e éd. fr., Paris, Montalant, 1722, p. 241, 335-336, 449, 513.

VIII

Adam, A., « Rameau », *Revue contemporaine*, 15 octobre 1852 ; *Derniers souvenirs d'un musicien*, Paris, Michel Lévy frères, 1859, p. 61-62. Masson,

P.-M., *L'Opéra de Rameau*, Paris, Henri Laurens, 1930, p. 491. [Anonyme], *Réponse à la Critique de l'opéra de « Castor » et observations sur la musique*, Paris, 1773, p. 43-44, 38-39, 45. Rameau, J.-P., *Œuvres complètes*, publiées sous la dir. de C. Saint-Saëns, Paris, Durand, vol. VIII, 1903. Lajarte, T. de, *Castor et Pollux*, partition pour piano et chant, Paris, T. Michelis, s.d., p. 3. Rameau, J.-P., *Castor et Pollux*, Bibliothèque nationale, Vm2 331 & 334.

IX

Adam, A. *Derniers souvenirs…*, *op. cit.*, p. 61. [Anonyme], *Mercure de France*, juillet 1782, p. 42-43, 45. [Chabanon], « Sur la musique, à l'occasion de *Castor* », *Mercure de France*, avril 1772, p. 165-167. Chabanon, M. P. G. de, *Éloge de M. Rameau*, Paris, Lambert, 1764, p. 36 ; *De la musique…* (voir sous XIV), p. 116, 192. Rameau, J.-P., *Code de musique pratique…*, Paris, Imprimerie royale, 1760, p. 168. Berlioz, H., « De Rameau et de quelques-uns de ses ouvrages », *Revue et gazette musicale*, 1842, p. 442. Masson, P.-M., *L'Opéra de Rameau*, *op. cit.*, p. 218, 255, 443, 480-481.

X

Diderot, D., « Essais sur la peinture », art. cité, p. 718, 765. Wind, E., *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Penguin Books, 1967, p. 113-127. Rousseau, J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, chap. XIII, XVI. Starobinski, J., « Présentation », dans *ibid.*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990, p. 43. Batteux, abbé C., *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, À Paris chez Durand, 1746, p. 260, 263, 269. Rousseau, J.-J., « De l'imitation théâtrale. Essai tiré des dialogues de Platon », dans *Œuvres complètes*, Paris, Desiez, 1837, II, p. 183-191. Ingres, J. A. D., « Notes et pensées », art. cité, p. 123.

XI

Poussin, N., « Lettre à Jacques Stella », dans Félibien, *Entretiens…*, *op. cit.* Le Brun, C., « Discours sur *La Manne* », dans *Conférences de l'Académie…*, *op. cit.*, p. 61-62. Félibien, A., *Entretiens…*, *op. cit.*, p. 139-141. Diderot, D., art. « Composition » dans *Encyclopédie* ; *Salons*, texte établi et présenté par J. Seznec et J. Adhémar, Oxford, Clarendon Press, 1957-1967, 4 vol. : Salons de 1761, 1763, 1767 ; « Éloge de Richardson » dans *Œuvres esthétiques*, *op. cit.*, p. 30-31.

XII

Diderot, D., art. « Beau » dans *Encyclopédie* ; *Lettre sur les sourds et muets*, éd. commentée et présentée par P.-H. Meyer (Diderot Studies, VII), Genève, Droz, 1965, p. 70-89, 101, 163, 212. Gilman, M., *Imagination and Creation in Diderot* (Diderot Studies, II), Genève, Droz, 1952, p. 214. Batteux, C., *Les Beaux-Arts…*, *op. cit.*, p. 169-173, 94. Poussin, N., *Lettres et propos sur l'art*, textes réunis et présentés par Anthony Blunt, 2e éd., Paris, Hermann, 1989, p. 45.

XIII

Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, livre II. Mandelbrot, B., *Fractals : Form, Chance, and Dimension*, San Francisco, W. H. Freeman & Co, 1977. Duval, P. M., *Les Celtes* (« L'Univers des formes »), Paris, Gallimard, 1977. Balzac, H. de, *Gambara*. Rosen, C., *Le Style classique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 521, 551. Dewdney, A. K., « Wallpaper for the Mind », *Scientific American*, vol. CCLV, n° 3, septembre 1986.

XIV

Jakobson, R., *Questions de poétique*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 102-104. Rousseau, J.-J., *Dictionnaire de musique*, art. « Harmonie » ; *Essai sur l'origine des langues*, chap. XIV. Batteux, C., *Les Beaux-Arts…*, *op. cit.*, p. 281. Helmoltz, H. von, *Théorie physiologique de la musique*, Paris, Gabay, 1990, p. 406. Tamba, A., « Le Concept japonais de création », *Traverses*, 38-39, novembre 1986, p. 232. Lord, A. B., *The Singer of Tales*, Harvard University Press, 1960, p. 30. Michotte, E., *Souvenirs personnels. La Visite de Wagner à Rossini*, Paris, Fischbacher, 1860. Chabanon, M. P. G. de, *De la musique considérée en elle-même et dans ses rapports avec la parole, les langues, la poésie et le théâtre*, Paris, Pissot, 1785, p. 158, 50-53, 56-60, 355. Morellet, A., « De l'expression en musique », *Mercure de France*, novembre 1771, p. 123. Chabanon, *Éloge…*, *op. cit.*, p. 16.

XV

Chabanon, M. P. G. de, *De la musique…*, *op. cit.*, p. 27, 166, 135, 168, 73, 115-116, 65, 207-209, 201-202, 213-214, 400, 407, 442-443, 30-33, 49, 193, 29, 38, 169, 171, 348, 28 ; *Éloge…*, *op. cit.*, p. 22-23, 38, 45-48. Rousseau, J.-J., *Lettre sur la musique française*. Sherlock, M., *Nouvelles lettres d'un voyageur anglais*, Londres et Paris, 1780, p. 161-207. Batteux, C., « Traité de la construction oratoire », dans *Principes de la littérature*, Paris, 1774, t. V, IIe partie, chap. I et II.

XVI

Chabanon, M. P. G. de, *De la musique…*, *op. cit.*, p. 371, 73, 447-450, 84, 456, 459, 133, 393, 3. Rousseau, J.-J., art. « Musique » dans *Encyclopédie*. Lévi-Strauss, C., *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 27-30. Marmontel, J.-F., art. « Arts libéraux » dans *Supplément à l'Encyclopédie*, t. I, Amsterdam, Rey, 1776 ; *Mémoires d'un père pour servir à l'instruction de ses enfans*, 4 vol., dans *Œuvres posthumes*, Paris, 1804. Chabanon, M. P. G. de, *Observations sur la musique et principalement sur la métaphysique de l'Art*, Paris, 1779.

XVII

Chabanon, M. P. G. de, *Éloge…*, *op. cit.*, p. 54, 32, 34 ; *De la musique…*, *op. cit.*, p. 92-93, 359, 236, 95-96, 98-99, 101, 296-298, 291-293, 235-237, 301, 184, 2-3.

XVIII

Leiris, M., *Operratiques*, Paris, POL, 1992, p. 110, 117-119, 51, 135, 47, 105-106, 131, 57, 190 ; *Journal 1922-1989*, Paris, Gallimard, 1992, p. 485-487. Lévi-Strauss, C., *Le Cru et le Cuit*, *op. cit.*, p. 22-26 ; « De Chrétien de Troyes à Richard Wagner », dans *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, chap. XVII. Chabanon, *De la musique…*, *op. cit.*, p. 305, 263, 266, 268-269, 192, 270-272, 277, 283, 261, 287, 304, 363, 36, 46, 308-313, 334 n. ; *Éloge…*, *op. cit.*, p. 22. La Bruyère, J. de, *Les Caractères*, chap. I. Batteux, C., *Les Beaux-Arts…*, *op. cit.*, p. 211. Wagner, R., *Lettres de… à ses amis*, *op. cit.*, nos XXIV, XXV (à F. Heine). Hannetaire, D', *Réflexions sur l'art du comédien*, 4e éd., 1776, p. 27. Lévi-Strauss, C., *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 583-584, 589-590.

XIX

Castel, R. B., *L'Optique des couleurs*, À Paris chez Briasson, 1740, p. 302, 305, 314, 105, 431, 118, 46-57, 210-211, 446, 156-158 ; *Description de l'orgue ou du clavecin oculaire […] par le célèbre M. Tellemann, Musicien*, *ibid.*, p. 473-487. Parra, F., « Les Bases physiologiques de la vision des couleurs », dans S. Tornay éd., *Voir et nommer les couleurs*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1978. Albright, T. D., « Color and the integration of motion signals », *Trends in Neuroscience*, vol. XIV, no 7, 1991. Diderot, D., *Les Bijoux indiscrets*, chap. XIX. Rimbaud, A., *Œuvres complètes*, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1954. Jakobson, R. (avec Linda Waugh), *The Sound Shape of Language*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, p. 193. Clavière, J., « L'Audition colorée », *Année psychologique*, 5, 1899, p. 171-172. Valéry, P., « Triomphe de Manet », dans *Manet, Paris, Orangerie*, 1932, XIV-XVI. Rimbaud, A., *Œuvres complètes : Being Beauteous*, *Les Mains de Marie-Jeanne*, *Les Premières Communions*, *Mes petites amoureuses*, *Michel et Christine*. Baudelaire, C., *Œuvres complètes*, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1961 : *Salon de 1846*, *L'Idéal*, *Le Possédé*, *Harmonie du Soir*. Jakobson, R. (avec J. Lotz), « Notes on the French Phonemic Pattern », dans *Selected Writings*, vol. I, 'S-Gravenhage, Mouton, 1962, p. 431 ; *The Sound Shape…*, *op. cit.*, p. 151-152. Gautier, T., « Haschich », *La Presse*, 10 juillet 1843. Mac Laury, R. E., « From Brightness to Hue : An Explanatory Model of Color-Category Evolution », *Current Anthropology*, vol. XXXIII, no 2, avril 1992. Rimbaud, A., *Œuvres complètes*, *op. cit.* : *Ce qu'on dit au poète*, *Derniers vers*, *L'Éclatante Victoire de Sarrebrück*, *Mes petites amoureuses*, *L'Orgie parisienne*, *Le Bateau ivre*. Castel, R. B., *L'Optique des couleurs*, *op. cit.*, p. 135, 270, 400. Albright, T. D., « Color and the Integration… », art. cité, p. 267 n. Chabanon, M. P. G. de, *De la musique…*, *op. cit.*, p. 215. Jakobson, R., *The Sound Shape…*, *op. cit.*, p. 133.

XX

Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 22-23 [ici p. 12-13].

XXI

Lévi-Strauss, C., *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 621. Gobineau, A. de, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (rééd.), Paris, Belfond, 1967, p. 872-873.

XXII

Boas, F., « Decorative Designs of Alaskan Needle-cases... », *Proceedings of the U. S. National Museum*, vol. XXXIV, 1908 ; republié in *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan, 1940, p. 588-589. Demetracopoulou Lee, D., citée par C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 197-198. Walker, J. R., « The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XVI, IIe partie, 1917, p. 194-195. Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, Ire partie, livre II, § 53. Ingres, J. A. D., « Notes et pensées », art. cité, p. 95-96. Boas, F., *Primitive Art*, Oslo, 1927, p. 29, 46-54 et *passim*. Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, I, p. 327-355. Cabanne, P., *Entretiens avec Marcel Duchamp*, Paris, Belfond, 1967, p. 57-58.

XXIII

Diderot-D'Alembert, *Encyclopédie*, art. « Vannerie », « Mandrerie », « Closerie », « Faisserie », « Lasserie » ; *La Grande Encyclopédie*, Paris, 1885-1903, art. « Vannerie ». Shackelford, R. S., « Legend of the Klickitat Basket », *American Anthropologist*, II, 1900, p. 779-780. Holmes, W. M., « A Study of the Textile Art... », *Sixth Annual Report, Bureau of American Ethnology (1884-1885)*, Washington D. C., 1888, fig. 289, p. 199. Barrett, S. A., *Pomo Myths*, Milwaukee (Bulletin of the Public Museum, vol. XV), 1933, p. 380-382, 301-302, 124. Hill-Tout, C., *The Natives of British North America*, Londres, 1907, p. 113. Eells, M., *The Indians of Puget Sound. The Notebook of...*, University of Washington Press, 1985, p. 96. Haeberlin, H. K., et E. Gunther, « The Indians of Puget Sound », *University of Washington Publications in Anthropology*, 4/1, 1930, p. 33. Jacobs, M., « Kalapuya Texts », *ibid.*, 11, 1945, p. 20, 25, 37-38. Haeberlin, H. K., J. A. Teit, et H. H. Roberts, « Coiled Basketry in British Columbia », *Fourty-first Annual Report, Bureau of American Ethnology (1919-1924)*, Washington D. C., 1928, p. 390. Sapir, E., « Wishram Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, 2, Leyde, 1909, p. 35. Adamson, T., « Folk-Tales of the Coast Salish », *Memoirs of the American Folk-Lore Society, XVII*, New York, 1934, p. 254. Ballard, A. C., « Mythology of Southern Puget Sound », *University of Washington Publications in Anthropology*, 3/2, 1929, p. 104. Boas, F., « Zur Mythologie der Indianer von Washington und Oregon », *Globus*, 63, 1893. Jacobs, M., « Northwest Sahaptin Texts », *Columbia University Contributions to Anthropology*, 19/1-2, 1934, p. 188-189. Cadogan, L., « Ayvu Rapita... », *Antropologia 5, Boletim 227*, Universidade de São Paulo, 1959, p. 82. Clastres, P., *Le Grand Parler*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 76-77. Magalhaes, Couto de, *O Selvagem*, 4e éd., São Paulo, Biblioteca Pedagogica Brasileira, 1940, p. 233. Hissink, K., et A. Hahn, *Die Tacana. I. Erzählungsgut*,

Stuttgart, 1961, p. 367, 85, 226. Toth, N., D. Clark et G. Ligabue, « The Last Stone Ax Makers », *Scientific American*, juillet 1992. Ikeda, H., *A Type and Motif Index of Japanese Folk Literature* (FF Communications, vol. LXXXIX, n° 209), Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1971, p. 326 B, C, G. Yanagita, K., *Japanese Folk Tales*, Tokyo News Service, 1966, p. 60-61. Baudelaire, C., *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 213-214.

XXIV

Walker, J. R., *Lakota Belief and Ritual*, University of Nebraska Press, 1991, p. 165-166. Boas, F., « Tsimshian Mythology », *Thirty-first Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909-1910)*, Washington D. C., 1916, p. 555, 152-154. Seguin, M. éd., *The Tsimshian. Images of the Past. Views for the Present*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1984, p. 164, 287-288. Boas, F., « The Nass River Indians », dans *Report of the British Association for the Advancement of Science for 1895*, p. 580. Swanton, J. R., « Haida Texts », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XIV, New York, 1908, p. 457, 489 ; « Tlingit Myths and Texts », *Bulletin n° 39, Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., 1909, p. 181-182.



Appendices

En marge de « Tristes tropiques »

DE CUIABÁ À UTIARITY

(Carnets, 6-16 juin 1938)

Lundi 6.

Départ marqué pour 5 heures. Mais le camion se fait attendre jusqu'à 5 h 20, le chauffeur attendant ses deux adjudants au garage. Départ vers 5 h 30, mais il faut encore prendre le cuisinier derrière chez lui, au Bosque.

Lever du jour peu après Cuiabá. Passage du Rio Bandeira. Schistes avant le Rio Machado et après le Rio Fundão.

Passage à Guia vers 7 h 50. Deux km environ avant Guia, rencontré notre troupe, qui se prépare à partir. Bœufs qui semblent très maigres. L'un d'eux, paraît-il, commence à flancher. Le *burro queimado* est retrouvé.

Une erreur de la carte : le Rio Acurisal se trouve 3 ou 4 km avant Brotas, et non après. Traversée de Brotas vers 9 h 50. Pas d'arrêt. Au rib. de Engenho Velho, vers 11 heures, les chauffeurs s'arrêtent pour déjeuner. Pas de déjeuner préparé. Mangeons deux *bolachas*. Arrivée sur le Rio Cuiabá, après une très mauvaise fin de route (tronçons de route neuve, sur bois enterrés, pire que la vieille) à 13 h 30. On décharge le camion, dont les roues dépassent la *balsa*.

Première tentative de passage, mais la *canoa* arrière du bac s'emplit d'eau, et il faut accoster en toute hâte. On place alors le cric sous l'arbre à cardan et on soulève pour transporter le poids au milieu.

Passage sans difficulté, alors. Puis transport de la charge et rechargement. Fin de l'opération à 17 heures. Arrivée à Rosario, reçus par Mané João. Couchons à la Casa Orlando. Dîner chez M. João ; soupe au *macarão, arroz, feijão*, poulet rôti et autre moitié de poulet froid dans une sauce au piment. Après le dîner, causerie devant la porte, y compris le chien Parafuso ; très

grands froids et brouillard dans la région de Parecis[1]. La route reste déplorable jusqu'à huit heures de Rosario. Ensuite, c'est le *chapadão.*

Fulgencio n'est pas là, parti au Nobre chercher des bœufs. Vu quatre autres bœufs à nous au Rio Cuiabá, avant le bac.

Noms de plantes appris en route :

timbó : grand arbre à gros fruits ronds qui semblent en bois.

imbirussu : arbre tortueux, à tronc blanc, et sans feuilles, avec de grosses fleurs blanches à quatre pétales recroquevillés et une grosse houppe d'étamines blanches aussi, et rigides.

tucum : qui est une petite palme épineuse.

capotão : arbre à port de marronnier avec de grandes hampes de fleurs blanc-jaune.

Mardi 7 juin.

Nuit très froide dans le hamac. Lever 6 h 30, toilette au puits de la cour de la Casa Orlando. On nous apporte le café, de la maison de Mané João, puis, à 8 heures, on y va prendre le *mate queimado.* Télégraphié à 8 heures au Nobre pour appeler Fulgencio d'urgence. La réponse arrive deux heures plus tard : il est parti le matin avec sa troupe.

Promenade en ville pour prendre des photographies. Allons jusqu'à la rivière qui passe presque dans la rue. Retour, diverses occupations. Achat de 100 m de *fumo* (200 $) après une longue expertise de Turibio qui crache entre chaque aspiration.

Déjeuner chez Mané João (*pacu* frit, riz, *feijão*, macaronade de *frango*). Retour chez Orlando attendre interminablement Fulgencio pendant que le camion charge le riz. F. arrive à 17 heures avec onze bœufs qui passeront la nuit dans le patio d'Orlando. Conversation assez courte : maïs pour le voyage (20 *alq.*), argent pour nourrir la troupe (200 $), armes à lui laisser (1 winch. et 100 balles, 1 cal. 20 et 100 cartouches[2]). Jour du départ fixé à mercredi 15, à l'aube, ce que j'écris à Vellard. Un homme de plus nous est nécessaire. F. part le chercher, mais à 19 h 30 il est de retour avec une réponse négative (l'homme n'a pas de vêtement prêt) ; nous décidons d'attendre un jour de plus, pour permettre l'arrivée d'un homme du Nobre, prêt à partir, paraît-il.

Dans la journée, conversations diverses :

Avec un mulâtre ancien membre de la commission Rondon, ancien chef de poste à Utiarity où se trouveraient cinquante Nambikwara, venant de Juruena et installés là en se nourrissant de « lézards et de crapauds ». La route du camion est détournée

vers le sud à Varzearia. D'abord, ligne droite de sept lieues sur un *chapadão* sans eau. Ensuite la route oblique vers le nord en passant par les sources du Rio Sangue. Elle rejoint l'ancienne un peu avant le Sacre à un lieu-dit « Ferrugem ». Par ailleurs, la route de Rosario est paraît-il très mauvaise pendant huit lieues jusqu'au lieu-dit « Caixa furada ». Ensuite elle prend le *chapadão* mais il semble impossible d'atteindre Parecis dans la journée. On pauserait au lieu-dit « Caju » sur la *balsa* du Sacre, renseignements très contradictoires : neuve ou vieille, neuve mais petite, etc. La consommation d'essence semble aussi devoir dépasser les prévisions.

Autre conversation avec le télégraphiste Granja, qui a passé treize ans sur la ligne, mais l'a quittée il y a douze ans pour prendre du service dans les villes. Mémoire affaiblie. Il mélange tout, ne sait plus ni le nom, ni l'ordre des stations, et il est obligé d'appeler sa femme, fille de garde-fil et élevée sur la ligne pour préciser ses souvenirs.

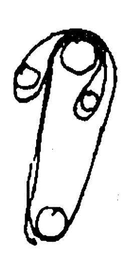
Le mulâtre (Laurentino) dit aussi que les Tupi sont très nombreux à partir de Barão de Melgaço mais « civilisés et vêtus ». Sur les Iranxé[3] il sait peu de chose : très doux, ont disparu depuis trois ans (on les voyait quelquefois à Barão de Capanema) et sont installés sur le Rio Cravaty, à plusieurs jours de B. de C., le rio ne serait pas navigable.

Dans l'après-midi, photos chez Mané João. Tout le monde très énervé. Il faut attendre vingt minutes M. J. qui se change soigneusement. La femme tient essentiellement à poser debout la main sur l'épaule du mari assis. Mais comme une petite fille se met à pleurer pour ne pas poser, elle la prie de « *deixar de caipirismo* ».

Payé la note Orlando : 2 275. Donné 2 500 $ et laissé la différence à M. J. Dîner chez M. J. : soupe *macarão*, viande, *pacu* en sauce, riz, *feijão*. Couchés tôt.

Mercredi 8 juin.

Lever vers 7 heures. Vers 8 heures Fulgencio vient chercher les bœufs pour les emmener à Engenho, au *posto* (une lieue en direction du Nobre). Je ne lui parle pas, mais comme il ne reparaît pas avant le soir, je conclus qu'il est allé chercher l'homme du Nobre directement.



Peu après arrive l'autre homme, jeune garçon faciès indien. Il est buté et refuse absolument de partir le lendemain. Je le renvoie. Luiz et moi allons prendre un bain. Sortie de Rosario par une rue campagnarde à *casebres* (murs orangés de *taipa* ou *pau a pique*, toit jaune clair de palme sèche neuve). Arrêt

chez une femme occupée à faire un hamac. Métier vertical appuyé obliquement contre le mur. La demi-longueur du hamac est deux fois reprise par deux bois qui la replient à l'intérieur de la partie travaillée, ce qui diminue la hauteur du métier. Dans un coin, malle de cuir cloutée. Continuons par un sentier sous bois, très France du Centre et arrivons au Rio Cuiabá (d'ailleurs à un endroit différent de celui qu'on nous avait indiqué). Petit port désert, avec *canoas* dont je me sers pour éviter la boue. Excellents bains frais et sans bêtes.

Déjeuner chez M. João. Poulet rôti, crème renversée. Après midi retour chez Orlando. Fulgencio arrive et prévient que l'homme du Nobre attendra le camion dans la *venda* de Justinio. Promenade en ville avec Luiz, ensuite. Vu de longues et larges rues (plutôt avenue) campagnardes, au milieu desquelles circule un minuscule sentier. *Casebres* en file, à droite et à gauche. Rentrés vers 17 heures. Derniers achats : savon, lard (4 $ le kg). Dîner chez M. João, reste du poulet. Rentrés tôt, sous prétexte de finir les bagages. Couchés 8 heures.

Jeudi 9.

Réveillés au jour, à 5 h 30, par les chauffeurs. Préparatifs rapides. Départ à 6 h 15 mais arrêt à la maison de M. João pour prendre congé. On nous donne une *matula* de *frango* et des *bolinhos*.

Dès la sortie de Rosario, on prend une forêt basse, mais dense avec palmiers *baguassu*. La route marche vers les premiers contreforts de la *serra*[4]. Assez fréquemment, sentiers qui semblent conduire à des habitations de petits producteurs isolés. Après une heure environ le chemin oblique vers E et longe la *serra* assez basse avec contreforts de calcaire noir. La route prend la direction E. Sur le chemin, calcaire et gneiss. À trois lieues environ la route repart vers le N. et on aperçoit le vrai massif du Tombador entre les contreforts aperçus depuis la sortie. À 8 heures, passage du Nobre, village dispersé, assez peuplé, sur le Rio Nobre qui débouche de la *serra* à cet endroit. Arrêt pour emmener João da Matta da Silva, notre homme, et converser avec Justinio, air *caboclo* idiot et saint, avec monstrueuse chevelure et voix chantonnante. João emmène un chien borgne et un revolver payé 340 $ à Justinio (100 comptant, 240 à crédit).

À la sortie du Nobre, la route rentre en forêt. Difficile à cause des basses branches et des contreforts calcaires qui coupent la route (plis perpendiculaires) et qu'il faut colmater pour que le camion puisse les surmonter. À 126,800 km de Cuiabá (compteur) lieu-dit « Serragem » (2 *moradores*). Puis, pendant 4 km on roule sous une basse voûte de *taquara* qui écorchent

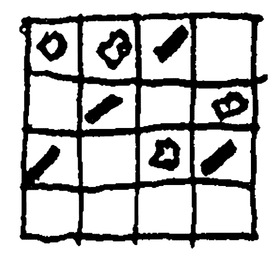
et laissent tomber sur le camion une pluie d'insectes étranges. De temps en temps on coupe au *facão.* Son de cloche.

À 9 h 30 (km 131,800 c.[5] — alt. 280 m) passage du Rio Tombador (ou Saloba), torrent au eaux claires. Très mauvais pont. Temps complètement couvert. Le lieu est dégagé, demi-douzaine de maisons, devant soi, Serra do Tombador, assez basse, mais avec contreforts escarpés, genre haut Languedoc. On laisse sur la gauche un moulin alimenté par un long aqueduc de bois (*engenho de cana*) et on entre en forêt pour commencer la montée. Chemin complètement fermé jusqu'au km 136,800 (c.) — où un *paca* croisé. Sortie par le *chapadão* (alt. 340 m), hautes herbes et arbres tortueux genre Bodoquena. Beau *pasto.* Au km 140 roches de grès noires disséminées dans le *campo.* À 11 heures, on aborde les grès dévoniens (km 145,800 — alt. 450 m), montée rapide et pierreuse. On quitte le camion qui part difficilement seul. Plusieurs arrêts rendus nécessaires par les hautes pierres du chemin qu'il faut colmater de feuillages ; et on pousse le camion avec trois crics. À 11 h 30, lieu-dit « Caixa Furada » (km 146). À 12 h 30 après une heure d'efforts, le camion arrive presque au sommet, mais on s'aperçoit que le joint avant du cardan est cassé.

Le chauffeur expédie un homme au Nobre télégraphier à Biancardini d'envoyer la pièce d'urgence. Lieu sans eau, pierreux et complètement entouré par un *cerrado* difficilement pénétrable. Tout autour petits pics boisés.

Déjeunons d'un morceau de *frango,* d'oranges avec très peu d'eau. Les hommes partent ensuite « *caçar agua* » dans deux directions opposées, les chauffeurs vers le bas, et nos hommes vers le haut. Pendant les heures chaudes, la place est rendue intenable par des nuages d'abeilles petites, noires et molles, inoffensives, mais qui nous assaillent pour sucer la sueur. À la nuit, elles disparaissent. Après une tentative vaine, ils reviennent deux heures après environ, avec l'eau. Les premiers ont trouvé une source très enfoncée dans le *matto* et environnée de traces d'*anta,* les autres, un cours d'eau.

Préparatifs du dîner : café, *bolacha, matula, bananas da terra* frites. Pris au coucher du soleil. Après une vaine tentative pour tendre nos hamacs du camion à la base de petits arbres poussant au haut des rochers environnant le camion, nous nous résolvons à dormir en haut de celui-ci, sur les sacs de riz. Très belle nuit. Le soir on écoute la conversation de Turibio et des graisseurs. Assez acrimonieuses. « *Conversa molle para boi dormir* » — « *pé de boi* » (soldat de cavalerie) — « *pé de poeira* » (fantassin). Discussion sur les animaux mythiques (Saci, Rolão, Minhocão) et sur les vrais (la raie attaque-t-elle,



ou non). Puis, ils jouent avec des pierres et des morceaux de bois : les pièces sont d'abord placées, puis manœuvrées pour en mettre quatre en ligne. L'échiquier est tracé sur le sable. Nuit très froide — clair de lune vite couvert par les nuages — et lit très dur.

Vendredi 10.

Nuit très froide, nuageuse avec lune, sur des sacs de riz très durs. Levés avec le soleil, 6 heures. Café, lavage sommaire. Les chauffeurs installent une bâche comme tente. Les corvées d'eau partent vers les sources du Tombador, enfin repérées à 1 km environ. Faisons des exercices de tir au revolver, puis Luiz et moi partons abattre des palmiers *carirova*. Amers comme de la quinine, rien à faire du *palmito*, même bouilli. Les chauffeurs reviennent avec l'eau, ils signalent des *burity*. Sur mon conseil, ils repartent avec une hache et deux heures après reviennent avec du vin : jus rose très clair, à saveur de cave, sucré, et arrière-goût un peu phénolé. Très agréable. Déjeuner vers 10 heures après *chimarrão* : riz, viande sèche, *passoca* de *banana da terra* et *bolacha*. Le tout ignoble et violemment pimenté.

L'après-midi j'installe les hamacs entre le camion et de petits arbres en haut des rochers. Séjour acceptable. Vers 3 heures, partons aux sources du Tombador chercher du vin et chasser (on a vu des *veados*). Au milieu du *chapadão* sur un flanc descendant, haute prairie marécageuse, découverte, avec une file de *burity* suivant l'eau. Très beau. Les palmiers forment rideau de 10 à 15 m de haut, contour sinueux. Luiz tue un arara canindé[6], petit, les autres qui étaient nombreux s'enfuient le long du ruisseau. Abattons deux grands *burity*. Oscillent lentement et commencent à s'incliner. À mi-hauteur départ brusque, les palmes se mettent dans le vent et sifflent. Chute avec bruit sourd de canon. On fait dans le tronc, de 3 m en 3 m environ, des trous rectangulaires, comme dans une *canoa*. Chair brique claire qui commence à suinter. Le trou s'emplit lentement. Malheureusement, nuages de *borrachudos* qui rendent le séjour intenable. Retour au camp où la fin du jour est rendue pénible par les insectes.

Samedi 11.

Nuit très froide dans le camion. À 5 h 30 réveillés par une camionnette arrivant de Ponte de Pedra, appartenant à un Syrien de Rosario accompagné de deux *ajudantes* et d'une femme. Armés jusqu'aux dents. Palabres sur le passage. On se résout à

détourner le chemin sur la gauche à travers les arbres et les rochers qu'il est nécessaire de broyer à la masse. Descente périlleuse du camion sur le chemin par une pente rocheuse très raide. Discours du Syrien « Quelle tristesse de rencontrer des camarades sur le chemin et de ne rien pouvoir faire pour eux ! » — Tous les Indiens de la Serra do Norte devraient être exterminés comme « *velhacos e vagabundos* » bien qu'on s'efforce « depuis mille ans » de les pacifier. Son équipage a tué un *caetetu*, qu'ils mangent en bas de la côte avant de repartir.

Les chauffeurs vont à la chasse et reviennent peu après avec un tatou qu'on dépèce aussitôt. On le fait légèrement bouillir, puis « tempérage[7] » avec mélange sel-ail-piment, puis mis à rôtir dans la graisse. Déjeuner viande sèche et un peu de l'arara, dans un bouillon consistant. Goût fade de perroquet. Après déjeuner, je remets un fusil de chasse cal. 20 à João, qui, triomphant, part aussitôt à la chasse avec un des *ajudantes*. Peu après reviennent avec un serpent *boipeva* déchiqueté. Ils repartent aussitôt, et une heure après apportent un *caetetu* que l'on dépèce et vide sur-le-champ. Retirons le foie et les rognons pour le dîner du soir. Pendant le *caetetu*, arrive un camion (de Benedito) chargé de femmes crasseuses et de marmaille, allant vers Diamantino. Il nous apprend que notre télégramme de demande de secours n'a quitté Rosario que la veille, à 13 heures, et que notre troupe est arrivée avec trois *burros* perdus. M. João penserait qu'il faut renvoyer deux *tropeiros* les chercher. Je ne donne pas d'instructions, pensant que Fulgencio se débrouillera. Les deux équipages poussent avec quatre crics notre camion jusqu'au sommet de la pente, pour laisser le passage libre. Départ du camion de Benedito pendant que je réinstalle les hamacs.

Benedito raconte qu'à 3 km environ de notre *pouso* de la nuit dernière, un garde-fil a été attaqué par une *once* et ne s'est sauvé qu'en se baissant brusquement. Le bond a passé par-dessus sa tête.

Divers travaux de déménagement au camp. Il faut aussi allumer un feu sur une monstrueuse fourmilière à 3 m de nous.

Dîner de *caetetu* (ferme, mais bon) et de tatu (chair sombre, grasse et huileuse, assez repoussante). Après le dîner on allume de grands brasiers sur lesquels on grille les quartiers de *caetetu* pour les préserver, puis on les installe dans des arbres. Au loin, on entend d'étranges hurlements que les hommes attribuent à un petit loup, mais peu après arrive un chien noir, réduit au squelette et désespéré. On le nourrit. Il semble n'avoir rien mangé depuis plusieurs jours.

Pleine lune.

Dimanche 12.

Nuit froide dans le nouveau campement. Levés plus tard, 6 h 30. Le chauffeur Frédéric et son aide Fulgencio* sont partis à la chasse. Matinée inactive. Les chasseurs rentrent avec un *veado galhero* aussitôt dépouillé et salé, puis mis au soleil.

Excellent déjeuner de côtes de *caetetu* et plantains frits. Après-midi inactive. On commence à s'énerver. Luiz monte sa tente.

Dîner de *caetetu*, *veado* et plantains. Toujours rien. Le camp commence à devenir dégoûtant, entouré de viscères et d'*urubus*.

Les chasseurs reviennent bredouilles. Ils ont seulement vu un singe.

Pleine lune dans un halo. On entend les crépitements des incendies allumés par les chasseurs.

Lundi 13.

Journée de nervosité et d'inaction. Aucune nouvelle du camion. Les chauffeurs et João partis le matin à la chasse rapportent un tatou, mais le coup de couteau qui l'a tué a perforé les intestins et la bête pourrit presque sur l'heure. On la jette. Déjeuner de la fin du *veado*. Après-midi en hamac. Frederico et Florentio repartent à la chasse. Vers 15 h 30 bruit de camion. C'est Alfredo, l'associé de Frederico, qui, partant vers le Sacre livrer des vivres a apporté la pièce. *Pouso* général et bruyant. Un capitaine de police révoqué qui voyage dans le camion pour des fins indéterminées chante des chansons avinées. Vers 8 heures on entreprend de changer la pièce. Bruits violents autour des hamacs. Difficile de s'endormir.

Mardi 14.

Départ à l'aube. On roule dans un *chapadão* désertique et sans eau, et vers 11 h 30 on s'arrête au bord d'un *rancho* de la ligne, au milieu du désert et près d'une source environnée d'arbres. Déjeuner sommaire de riz et de viande sèche. Dans la matinée, 7 h 40, km 161,200, on doit décharger partiellement pour passer le Rio Amolar. 45 minutes, km 167, grand *buritizal* à droite dans une dépression. Les troncs noyés dans la buée, et les têtes semblent flotter. Km 167,100, passage Rio Itiquira. À partir de ce moment route droite dans le *chapadão*. Km 176,900 bifur. à gauche Diamantino. Déjeuner à km 210 (*cabeceira* do Lobo, alt. 490 m). Dans l'après-midi (à partir de km 214) on traverse des nuages de sauterelles qui se lèvent du sol devant le

* Lapsus calami pour Florentio.

camion. Km 222, alt. 400, Rio Sumidouro avec cabanes abandonnées. Épaisse forêt. Passage très long et difficile sur route établie sur bois, et sans doute noyée à la saison des pluies. Atmosphère pestilentielle. Km 245,500, station Parecis, au milieu du désert total (alt. 590). Quelques maisons. Arrêt d'une demi-heure. Embranchement de ligne vers Barra do Bugres. Les *Beiços de Pau* sont signalés dans le voisinage. Au départ de Parecis, plusieurs nuages de sauterelles. À 16 h 10 arrivée à Varzearia, *rancho* isolé dans la plaine (alt. 520 m), km 269. Eau stagnante à la source. Grande plaine marécageuse. On y couche.

Mercredi 15.

Quittons Varzearia à 5 h 50; et on laisse sur la droite la ligne télégraphique. Route direction ouest. Alt. 610 pendant les 20 premiers km. Puis on atteint les cotes 650, 640 m vers 7 heures, aux sources du Sumidouro. À cet endroit, un tapir traverse la route. Arrêt. Frederico l'abat après trois balles. On le dépèce sommairement pour emporter les quatre membres. C'est une femelle porteuse d'un fœtus. Route reprise à 7 h 45. Route au SW, avec détour sur NW pour contourner des sources. On rencontre plusieurs *veados.* Au km 328,400, *cabeceiras* d'un rio (affluent du Sucuriuina ?). À km 348, on pause aux sources du Sucuriuina). Deux *veados.* Déjeuner rapide. Départ à 10 h 50. Route direction W. Sur la gauche, on commence à apercevoir au loin la chute du plateau sur le versant atlantique sud. Nombreux brûlis. Alt. 610. On traverse une grande dépression dont on ressort dans un vaste incendie de brousse. Passage des sources du Rio do Sangue dans les brûlis. On en ressort à alt. 625 m (km 459,500). On aborde de grandes droites, direction N. pour atteindre (km 477,800, alt. 478) le lieu-dit « Ferrugem », deux *ranchos* au bord d'une source, et où la ligne rattrape la route. Continuons jusqu'au Sacre (km 513,700, 17 h 30) où arrivons à la nuit. Campement au bord de l'eau.

Jeudi 16.

Réveillés à l'aube. On décharge le camion, qui passe sans difficulté sur une *balsa* petite, mais en bon état. Ensuite passage de la charge qu'il faut transporter 200 m à dos d'homme, le camion ne pouvant se charger au bord du fleuve. Allons voir à 100 m la chute du Sacre (30 m de haut) assez banale, mais tombant dans une très belle gorge sinueuse, rocheuse et couverte de hautes forêts. Visite à deux vieilles Parecis, au poste du Sacre. Sans intérêt (fuseau, vannerie). Départ du Sacre à 11 heures (km 514). Les trois lieues qui séparent d'Utiarity sont faites sur un *espigão* de *chapadão* très resserré avec vue sur grandes dépres-

sions boisées. Arrivée Utiarity km 529, quelques maisons sur un *espigão* entre le Papagaio et une grande dépression boisée. Déchargement du matériel, provisoirement entreposé dans un *rancho* au bord de l'eau, avec l'aide des premiers Nambikwara (Julio et deux collègues) installés dans le village. Après un déjeuner tardif (14 heures) mais agrémenté de citrons sauvages, allons visiter le grand *rancho*, à la limite du village et à côté des Indiens, préparé pour nous par le chef de poste. Décidons de nous y installer. On fait venir la charge la plus urgente. Le reste sera transporté le lendemain. J'envoie deux télégrammes (Département et Duchêne) et nous prenons un bain dans la rivière qui coule au bord du *rancho*. Visites indigènes et distribution de menus cadeaux. Dîner à la nuit. Le soir allons rendre visite aux Indiens. Chants et danse.

RÉPERTOIRE

Ajudante : adjoint, aide.
Álq., *alqueire* : mesure de capacité, environ 13,5 l.
Anta : tapir.
Arroz : riz.
Baguassu ou *babassu* : palmier de l'espèce *Orbignya speciosa*.
Balsa : bac formé de planches amarrées sur des pirogues monoxyles faisant office de flotteurs.
Banana da terra : banane plantain.
Beiço de Pau : Museau de bois, nom donné à un peuple indien à cette époque hostile.
BIANCARDINI : garagiste à Cuiabá.
Bodoquena : *serra* traversée trois ans auparavant pour aller chez les Caduveo.
Boipeva : espèce de serpent au corps aplati.
Bolacha : petit pain dur et compact du genre dit « biscuit de mer ».
Bolinho : petit gâteau sec.
Borrachudo : petit moucheron suceur de sang.
Burity, *buriti* : espèce de palmier — *Mauritia vinifera.*
Buritizal : bosquet de palmiers *burity.*
Burro : mulet ; *burro queimado* : mulet couleur de brûlé.
Cabeceira : source d'un cours d'eau.
Caboclo : métis d'Indien et, par extension, paysan pauvre.
« *Caçar agua* » : littéralement « chasser l'eau », c'est-à-dire partir en quête d'une source.
Caetetu : petit porc sauvage.
Caixa furada : Caisse percée (lieu-dit).

Campo : savane clairsemée.
Canoa : pirogue monoxyle.
Capotão : essence d'arbre non identifiée.
Casebre : logement misérable.
Carirova : essence de palmier non identifiée.
Cerrado : savane dense.
Chapadão : plateau.
Chimarrão : maté mouillé d'eau très chaude qu'on aspire au moyen d'une pipette.
« *Conversa molle para boi dormir* » : « conversation insipide pour endormir les bœufs ».
« *Deixar de caipirismo* » : « cesser ces manières de paysan inculte ».
Département : le Département de culture de la municipalité de São Paulo.
DUCHÊNE : amis français établis à São Paulo, chargés de transmettre mes nouvelles à mes parents.
Engenho de cana : pressoir à canne à sucre.
Espigão : ligne de crête.
Facão : machette.
Feijão : haricots noirs.
Ferrugem : Rouille (lieu-dit).
Frango : poulet.
Fumo : tabac en corde.
Imbirussu : grande espèce d'*envira*, nom collectif d'arbres dont on tire des fibres.
Macarão : macaroni.
Mate queimado : infusion de maté légèrement grillé à la poêle.
Matto : brousse.
Matula : sac de nourriture préparée pour le voyage.
MINHOCÃO : être mythique en forme d'énorme serpent.
Morador : habitant.
Once : portugais *onça*, jaguar.
Paca : espèce de gros rongeur.
Pacu : nom collectif de plusieurs espèces de poisson parentes à chair très appréciée.
Palmito : partie sommitale comestible de certains palmiers.
Parafuso : pièce de mécanique.
Passoca : nourriture de voyage faite de viande séchée pilée, mélangée à de la farine de maïs ou de manioc.
Pasto : pâturage.
Pau a pique : torchis grossier.
« *Pé de boi* » : pied de bœuf.
« *Pé de poeira* » : pied de poussière.
Posto : poste.
Pouso : pause.

Rancho : habitation rustique.
ROLÃO : être mythique analogue au Minhocão.
SACI : petit démon malfaisant, unijambiste ou affligé d'une malformation des membres inférieurs.
Taipa : torchis.
Taquara : bambou.
Timbó (confusion probable) : ce terme collectif désigne diverses lianes et arbustes servant à la pêche à la nivrée.
Tropeiro : muletier, bouvier.
Tucum : palmier de l'espèce *Bactris setosa.*
Urubu : oiseau rapace, charognard.
Velhaco : vaurien.
Veado : petit cervidé.
Veado galhero : grande espèce de cervidé.
Venda : boutique d'alimentation.

(Le signe $ se lit « milreis », non « dollar ».)

« TRISTES TROPIQUES », ROMAN
(1938-1939)

Il respira profondément. Tout était gagné maintenant. Au moment de mettre le pied sur le bateau, dont l'odeur surchauffée de peinture, de linoléum et de nourriture lui avait tourné le cœur, il avait songé un instant — une fois de plus — à retourner à Vayras. Et les masses nébuleuses qui déferlaient dans le ciel encadrèrent, comme une nouvelle et lugubre fantaisie, un fond de montagnes médiocres boursouflées d'une végétation monotone, un premier plan de pentes pierreuses, et, sous l'ombre ingrate des châtaigniers, de grandes masures sombres, édifiées sans ciment, par empilage de cailloux ramassés dans le lit de torrents voisins. Et dedans, cette odeur fraîche et sure ! Tout son corps se contracta, comme s'il était encore étreint par l'humidité des murs épais, directement adossés à la roche. Pourtant, tout n'était pas décevant dans ces souvenirs, car revenaient en même temps qu'eux des bouffées de la vanité infantile qu'il ressentait quand le pasteur Thalamas[1], glabre, à l'allure brutale et méfiante, aux joues molles, rudoyait des paysans maladroits. Mais il faut une grâce spéciale pour que les vieilles émotions surgissent pures. Pour revenir du passé lointain qui les a vu naître, elles doivent traverser des couches bourbeuses ou limpides accumulées par les ans sur des trésors perdus. Quand nous les recher-

chons au fond de nous-mêmes, ou quand elles semblent y faire une irruption soudaine, nul ne peut dire de quelle déplaisante séquelle le hasard d'itinéraires souvent compliqués les aura pourvues. Depuis l'adolescence, Paul Thalamas avait flairé trop de luxe, trop de richesse et de célébrité pour que le souvenir d'avoir extrait de l'orgueil d'une si pitoyable misère ne le poignardât pas d'amertume. La puérile fierté de la condition familiale pouvait revenir, mais sans le plaisir qui l'accompagnait. Il lui semblait maintenant qu'elle l'avait définitivement marqué pour des destins subalternes. Aussi la sécurité de l'argent qu'on lui avait remis, l'exaltation des espaces qu'il parcourait, la certitude du succès qu'il mûrissait lui rendaient intolérables ces évocations impérieuses. Retourner là ? Mais les hôtels de luxe, les congratulations officielles, les plaisirs équivoques des tropiques l'attendaient.

Paul Thalamas, les coudes sur le bastingage et les phalanges crispées sur une barbe douteuse, frissonna comme dans un réveil. Un homme de caractère ambitieux, totalement privé de perspectives, peut vivre des années sans révolte, dans la confuse impression d'un lendemain de désastre universel. Mais qu'un jour une issue quelconque apparaisse, et l'apathie fera place au désespoir, l'inertie à l'agitation désordonnée d'un noyé. Il était prêt à faire n'importe quels gestes, à signer n'importe quel pacte, à se lancer dans la première aventure.

L'étrange déformation qu'une nature profondément pervertie avait surimposée à son éducation morale lui procurait une vision fantastique de sa situation. Il était comme ivre après une diète prolongée. Il les avait roulés, roulés ! Roulé, l'inspecteur Leseyeu qui prétendait l'humilier, l'abaisser et qui, en fin de compte, l'avait lancé vers une victoire dont le souvenir enorgueillissait à la fois sa vanité intellectuelle et une sensualité épaisse et rarement satisfaite ; roulée Odile qui pouvait le perdre une seconde fois, et dont, par une inspiration dont peu auraient été capables, il avait su faire sa maîtresse et lui extirper le secret qui, à son tour, lui avait permis de rouler les Gomez Machado. Et les Gomez Machado… Ceux-là !… La rage haineuse qui l'envahissait peu à peu explosa avec une telle violence qu'il sentit soudain le sang bourdonner dans ses oreilles et que sa respiration s'arrêta. Il la rétablit par une inspiration prolongée, et l'air humide et froid qui pénétra dans ses poumons lui fit percevoir que la nuit était montée avec le même rythme progressif qui venait d'accélérer le cours de ses pensées. Une grande lueur jaune s'enflait à l'horizon, et paraissait si proche que le plan d'eau perdait sa profondeur, devenait aussi insignifiant qu'une sorte de plaque plombée et légèrement brillante dont on eût

fermé la moitié au ciel. La lumière continuait à gonfler doucement, et au moment où il parut qu'il fallait tout de même que quelque chose se passe, elle extirpa de par-derrière la paroi humide une lune énorme et trop obscurément éclatante. On ne vit d'abord qu'une sorte de calotte volumineuse dont la lente exhaustion relevait plus du prodige que de la répétition périodique d'un phénomène d'astronomie fort banal. Mais quand le disque jaune se montra tout entier, il parut évident que la mer se trouvait par-devant, et le ciel par-derrière, et lui juste au milieu, comme si des distances de peu de mètres eussent seules permis une estimation aussi nette des positions respectives, et ce sentiment de proximité fut encore accru par la netteté des tracés dont on distinguait en teinte sombre les absurdes contours sur la surface brillante ; leur précision était beaucoup trop grande pour admettre leur équivalence à des chaînes de cratères et des océans, ou bien un lapin qui se promènerait là-bas ; c'étaient plutôt des fêlures dans un globe transparent qui surpassait toutes les lumières du bord.

De façon très vague, Paul Thalamas pensa à Berkeley et à la célèbre théorie par laquelle l'évêque anglais prétend prouver, par la différence entre les dimensions apparentes de la lune au zénith et sur l'horizon, la relativité de nos impressions visuelles[2]. Il y avait là une histoire de clocher, *[deux mots illisibles]* la lune semble plus grande parce qu'elle entre en comparaison avec les arbres et les constructions élevées sur le sol. Peut-être d'ailleurs Berkeley ne parlait-il pas de clocher, c'était lui-même qui évoquait toujours, à ce propos, une sorte de petit paysage rococo, comme ceux qu'on fait en morceaux de bois précieux ou en ailes de papillon. Mais en mer, cette lune apparaissait plus monstrueuse encore et précisément sur un horizon dépouillé. Cet argument lui sembla confusément inadéquat mais, depuis trop d'années, son esprit paresseux fuyait la réflexion et il ne poussa pas plus avant.

« Quelque jour je leur montrerai », fit-il lentement et d'un ton de colère.

La difficulté où il était toujours de former une idée claire ou de pousser un raisonnement jusqu'au bout lui apparaissait comme la conséquence d'une conspiration obscure, ourdie spécialement contre lui. On verra plus loin quelles avaient été ses études supérieures : une marche laborieuse où des avantages que d'autres conquéraient comme en se jouant lui coûtaient des mois, et parfois des années, d'un effort qui lui paraissait énorme à cause du temps qu'il y consacrait normalement, mais qui restait en réalité de surface. Devant les livres, son esprit lourd se fixait un instant puis somnolait pendant des heures, et comme

il était peu intelligent, il était incapable de faire la distinction entre les deux périodes. Les insuccès l'irritaient d'autant plus que la liberté de ses camarades à l'égard des grands maîtres, leur tendresse ou leur hostilité en face des systèmes philosophiques, lui apparaissaient comme des fantaisies intellectuelles répréhensibles, qui eussent dû être sanctionnées par autant d'échecs. Les doctrines étaient pour lui des édifices respectables, la masse même des arguments, l'importance des constructions, l'écrasaient parce qu'il se sentait incapable d'embrasser cette abondance. L'intérieur du système lui était totalement fermé, et s'il lui arrivait de penser avec ardeur, c'était seulement pour essayer de trouver les moyens termes entre les conceptions les plus opposées, afin de n'être pas obligé de choisir entre les théories qui offraient pour lui moins une signification intrinsèque que le moyen de séduire tel ou tel maître, de plaire à telle autorité, d'être introduit dans tel milieu social. Il était littéralement affolé à la pensée de devoir jamais choisir entre le marxisme, qui ouvrait la députation, les honneurs politiques et les portefeuilles ministériels, ou le spiritualisme conservateur qu'il ne voyait que sous l'angle d'un riche mariage. Et le libéralisme qu'il avait reçu de son éducation protestante, il l'utilisait simultanément pour se tenir personnellement à mi-chemin entre la croyance et la libre pensée, et, devant ses interlocuteurs religieux, entre le catholicisme et le protestantisme, l'un et l'autre offrant des chances égales, l'un, ses influences internationales qui garantissent des bénéfices spéciaux en quelque point de la terre pourvu qu'on fût bien accrédité, l'autre, le nom de son père, crétin très respecté, mais qui pouvait servir d'entrée à des spéculations diverses.

Une émotion véritable confère toujours, à l'une quelconque de ses manifestations, une certaine note de vérité qui frappe. La lâcheté elle-même suscite chez celui qui en est atteint une ingéniosité souvent admirable pour fuir la situation périlleuse. L'angoisse de se compromettre, la peur de se fermer une issue, avait développé chez Paul Thalamas, une sorte de faconde éperdue, une ruse à noyer les problèmes, et, après dix échecs, ses maîtres furent un jour frappés — sans en apercevoir la véritable cause — de ce qu'il y avait d'authentique dans cette âpreté à boucher les fissures, et à ne présenter à l'esprit qu'une surface optimiste et reposante. Cela lui valut une note plus haute de deux points qu'au cours des épreuves antérieures et il fut reçu à l'agrégation.

« L'APOTHÉOSE D'AUGUSTE »
(1938-1939)

[ARGUMENT]

Histoire d'un homme qui va passer de l'autre côté, et qui y renonce après avoir médité sur le sens de la vie, pour comprendre qu'il n'y a que les hommes, aussi misérable que cela soit.

C'est un homme politique. Son métier est de manœuvrer les hommes, de les mépriser et d'en tirer sa satisfaction. Mais son apothéose lui apparaît dans la ligne même de sa carrière[1]. *Un échelon de plus — le dernier — et dans le même sens que les précédents.*

Pour sa femme, c'est la retraite — une récompense bourgeoise : l'Académie française.

L'apothéose recouvre des problèmes politiques. Il y a des factions pour-contre, des sincères et des manœuvrières. Pour Aug., c'est une dernière victoire politique, av. la toute-puissance. Élimination d'adversaires.

PLAN POUR « L'APOTHÉOSE D'AUGUSTE »

ACTE I

Sc. I : Conversation entre deux *[un mot illisible]* policiers attachés à la garde personnelle d'Aug. Nouveaux problèmes techniques posés par sa divinité prochaine. Comment garde-t-on un dieu ? Un dieu a cent façons de vous échapper. Il peut devenir invisible ou vous paralyser. Souvenirs classiques. Ne convient-il pas de demander une augmentation ?

Sc. II : Intervention du chef de la police. Cours de philosophie policière. Morale : servir-être utilisé. La police participe de la personne du chef de l'État. Elle resplendit de sa gloire. Perspectives admirables pour la police romaine : elle va participer à la divinité. Verra tout, saura tout (style annonce des agences privées). Plus de secret des correspondances, ni de la vie privée. La vraie réalisation du pouvoir absolu.

Sc. III : Personnages importants, politico-financiers : les *intérêts.* Leur point de vue sur l'apothéose. Lancement d'un emprunt, accroissement des départements ministériels. Auguste ne veut-il pas penser aux conséquences économiques de la nouvelle situation ?

Sc. IV : Entrée d'Aug. avec sa femme. Les pouvoirs le *[un*

mot illisible]. Aug. déjà empereur. La divinité supplément du pouvoir.

Sc. v : Aug. et sa femme. Le point de vue de la femme : carrière bourgeoise parachevée, la plus haute récompense : « il l'a bien mérité ». Abandon d'Aug. Conversation sur le mariage. Ce que c'est pour un homme qui veut faire sa carrière. Renonciation et collaboration.

Sc. vi : La jeune sœur d'Aug. vient lui annoncer les prêtres, les poètes et les peintres. Très ironique. Elle va tout perdre de son frère : fantaisie, camaraderie, aventure. Pour elle, l'apothéose c'est son frère irrémédiablement dans l'ordre. Ne verra-t-il pas Cinna ? Cinna dernier espoir. La femme d'Aug. s'y oppose. Cinna a tjs représenté les catastrophes dans la carrière d'Aug. Au surplus, Cinna, tête brûlée, est loin, chez les sauvages. Irritation de la femme d'Aug. Rappel du rôle pernicieux de Cinna dans l'enfance d'Auguste.

Sc. vii : Rentrée d'Auguste avec les prêtres, les poètes, les peintres et les sculpteurs. Discussion avec les prêtres qui viennent l'entendre sur le texte des futures prières, les conventions par eux transmises pour qu'Aug. exauce ou n'exauce pas et qui réclament un crédit spécial en tant qu'Aug. sera maintenant dieu et non plus chef hiérarchique. Après les prêtres, les poètes qui viennent prendre les mots d'ordre et la terminologie (Aug. passant à l'état d'idée et non plus de personne). Irritation croissante d'Aug. qui tient à sa personne concrète. Enfin, avec les peintres et les sculpteurs, plus moyen de s'entendre. Aug. les laisse à sa femme.

Sc. viii : Le peintre voit Auguste dieu comme un tétraèdre[2]. Indignation philistine de la femme d'Aug. : Aug. dieu, c'est Aug. plus grand, avec de la lumière derrière sa tête, et surtout qu'on lui fasse les jambes plus grasses et qu'on lui enlève la petite verrue qu'il a sur le nez. Sortie.

Sc. ix : Un huissier introduit Danaé qui veut absolument se faire recevoir. D. veut offrir son expérience des dieux. Camille [La sœur d'Auguste *biffé*] rentre. Première conversation (la jeune femme raffinée et la prostituée). Puis Aug. D. veut offrir son expérience des dieux. Elle ne leur est pas très favorable. Dans l'exp. de Danaé, il y a beaucoup d'or, mais le dieu est bien incertain.

Sc. x : Aug. reste pensif de ce premier aspect concret de la divinité. Sa sœur rentre. Conversation sur l'entrevue avec Danaé. Effort pour retenir Aug. dans l'humanité. Mais Aug. résolu à suivre l'ordre. Apparition de l'aigle.

Sc. xi : Auguste et l'aigle. Stupéfaction d'Auguste qui sait bien que l'aigle est un attribut de la divinité, mais qui voit un aigle

bourgeois abstrait et académique. Celui-ci est une vraie bête, au contact répugnant, chaud, plumeux et puant. Discours de l'aigle : la divinité sera précisément de ne plus rien percevoir de tel. C'est la rupture des barrières. Aug. voyait une divinisation dans le sens de l'humain, au-delà de l'humain. L'aigle lui montre une divinité passage à l'inférieur : Aug. ne s'apercevra pas qu'il devient dieu par des miracles sulpiciens mais seulement qu'une bête sauvage se laissera prendre pour lui, qu'il n'éprouve plus de dégoût à son odeur, que les excréments qu'elle laissera tomber sur lui ne lui répugnent plus, que tout ce qui est pourriture, charogne, odeur, végétation lui apparaîtra comme familier. Rentrée de Camille.

Sc. XII : Elle ne voit qu'un petit oiseau mignon. Elle a tjs adoré les bêtes. Passage à Cinna. Oui, Aug. veut le voir. Mais il a besoin de changer de vêtement.

ACTE II

Sc. I : Cinna, Camille et la *mère* d'Auguste. Approximation sentimentale. Le voyage et l'aventure. Et pour lui une porte de sortie.

Sc. II : Cinna et Aug. : premier entretien.

Sc. III : Consultation des dieux.

Sc. IV : Cinna et Aug. Mais Cinna est déjà absent. Aug. abandonne.

ACTE III

Sc. I : Domestiques du palais. Grouille de bêtes. C'est le jour de l'apothéose. Préparatifs grotesques.

Sc. II : Camille et les domestiques. On la sent découragée.

Sc. III : Aug. traqué par les bêtes qui se multiplient au fur et à mesure que l'apothéose approche. Décisions baroques à prendre. Qqch ne va pas.

Sc. IV : Aug. et sa sœur. Il l'accuse d'avoir détourné C. de lui. Ne la laissera-t-elle pas venir à son secours ? Échapper à l'apothéose, mais comment ? Les dieux la croient inévitable. Camille accepte.

Sc. V : Cinna et Camille. Scène violente. Elle est déçue. Ne la traite-t-il pas comme une personne ? Point de vue « divin » de Cinna. Son altruisme en amour cache un égotisme profond. Il est absent de *[un mot illisible]*. Confession de Cinna. Lui aussi fuit. Émotion de Cecilia *[pour Camille]*. Sauver Cinna. Le raccrocher à qqch : au monde, à la société, à l'ordre. Le réintégrer. Pour cela : qu'il sauve Auguste. Aug. lui sera reconnaissant. *[Ces deux lignes sont soulignées d'un trait rouge en marge.]* Cinna hésitant.

Sc. VI : Cinna et Auguste. Consultation de Jupiter. Il n'y a rien à faire. Aug. s'engage dans la bataille avec le génie de l'homme d'État. Que Cinna l'assassine. L'un et l'autre auront la véritable immortalité, celle des hommes. L'un l'immortalité officielle. L'autre l'immortalité « noire » qu'il a cherchée jusqu'à présent. Cinna accepte. Adieux. L'apothéose est imminente.

Sc. VII : Aug. — sa sœur. Anxieuse de savoir si C. a résolu le pb. Aug. répond affirmativement. Camille toute revenue à C. « Tourbillon mais tourbillon divin. » Rép. d'Aug. « Puissent les dieux voir encore quelques instants à travers ses yeux » [Cinna joue le rôle d'Auguste *add. marg. en rouge*]. Entre le chef de la police annonçant que, comme symbole de la divinité d'Aug., il a supprimé le service d'ordre. Aug. fait doubler la garde et multiplie les agents armés. Pendant que le préfet donne ses ordres :

F. D'AUG. : Aug. a raison Polybe. Si tu donnes l'honneur de sa garde au premier des hommes, n'en faut-il pas davantage pour un homme qui va être admis au rang des dieux ?

CAMILLE : Je n'en suis pas bien sûre. Quand Cinna est seul au milieu de la nuit chuchotante, et que tout cri d'hyène, tout chant d'oiseau, tous les hurlements des fauves s'entrecroisent et s'emmêlent au travers de son corps, n'est-il pas plus près des dieux ?

AUG. : Il ne faut pas trop penser à Cinna, Camille. Je sais que c'est un garçon singulier. Il possède des dons miraculeux et qui tiennent du divin. Et malgré cela chaque fois qu'il monte une entreprise, il perd.

[ESQUISSES]

AUGUSTE ET L'AIGLE. Ier ACTE

AUGUSTE : Ho ! Par Jupiter, c'est un aigle ! On dit que les aigles s'attaquent aux moutons et aux petits enfants, mais celui-ci semble assez pacifique. Au surplus, je ne crois pas qu'un aigle se risquerait à lutter avec l'homme. Il ne bouge pas. Mais par où a-t-il pu entrer et qui fut assez négligent… *(Il sonne. Entre un esclave.)* Qu'on enlève cela et qu'on le mette au jardin zoologique. Je n'avais jamais vu un aigle d'aussi près ; il a de vraies paupières de peau fripée, qui clignotent sur ses yeux comme un vieil homme, et de petites touffes de poil toutes suintantes dans les narines. *(À l'Esclave immobile :)* Eh bien ? *(L'Esclave hésitant va prendre un buste qui se trouve près de l'Aigle.)* Pas cela, imbécile ! L'aigle. En as-tu peur ?

L'ESCLAVE : L'aigle ?

AUGUSTE : Oui, l'aigle. Là. Ne vois-tu rien ?

L'Esclave fait quelques pas au hasard et s'arrête.

L'AIGLE : C'est un esclave, Auguste, il ne peut pas me voir.

AUGUSTE : Serais-je déjà dieu que je comprenne le langage des aigles ?

L'ESCLAVE : Avez-vous ordonné, sire ?

AUGUSTE : Non, rien. Va-t'en. Va-t'en te dis-je ! C'était une plaisanterie. *(Auguste et l'Aigle restent seuls.)* Qui es-tu maintenant, toi qui parles ? *(Il l'examine.)* C'est peut-être une espèce de perroquet.

— Ne me reconnais-tu pas ?

— Si, en fait, tu es un aigle.

— Ne sais-tu pas ce que c'est que l'aigle ?

— C'est une espèce d'oiseau rapace qui vit dans les rochers et se nourrit de petits animaux. Viens-tu me rappeler les cours de sciences naturelles ?

— Pour être si près de l'apothéose, tu as singulièrement oublié tes leçons de mythologie. L'aigle suit aussi les déplacements des dieux. Je viens te voir, Auguste. Bientôt, nous marcherons de compagnie.

— Tu te moques de moi. Les aigles divins ne sont pas en viande.

— En quoi sont-ils donc faits ?

— Tu cherches à m'embarrasser. Je me les représente en marbre, avec des incrustations de nacre et d'ivoire.

— Artifice du sculpteur...

— En tout cas, il sait exprimer que les aigles divins, comme les dieux mêmes, sont d'une essence plus subtile que les bêtes vulgaires. Leurs traits sont réguliers, leur port majestueux, et leurs yeux ne vous fixent pas comme s'ils cherchaient une proie. D'ailleurs, leur nature est purement symbolique.

— Voilà un joli portrait, Auguste. Trace le mien à présent.

— Tu n'es rien d'autre qu'un oiseau. Je devine en toi le grouillement des viscères, que cerne mal une peau grise, pitoyablement hérissée de plumes boueuses. Ton bec est tout écaillé d'avoir pioché dans la charogne *(il le touche)*, ton seul contact me soulève le cœur. *(L'Aigle vient s'asseoir contre lui.)* Épargne-moi, je te prie, tes duvets malodorants et la tiédeur nauséeuse de ton corps. Ma parole ! Tu as déjà fienté partout, et qui plus est, tu sens de la bouche.

— Je suis pourtant l'assistant de Jupiter.

— Un autre peut-être, propre, brillant et parfumé. Voudrais-tu me faire croire que ce qui déjà me répugne n'est pas davantage encore indigne du souverain des dieux ?

— Tu es encore un homme, Auguste. Jupiter, lui, ne refuse rien.

— Je refuserai bien plus encore après l'apothéose. Toi pour commencer. Hors d'ici, Aigle, ou je te perce de ma lance.

— Je suis mieux armé que tu ne l'imagines.

— Tu viens de te trahir toi-même. Est-ce l'usage que les cérémonies ecclésiastiques commencent par des jeux de cirque ?

— Et Ganymède[3] ? Crois-tu qu'il est monté dans un petit char capitonné et tout couvert de dorures comme ceux des routes où tu roules pour tes triomphes ? C'est moi qui suis venu le chercher, Auguste.

— Les dieux ont leur méthode, et Ganymède était appelé par les dieux. Je suis promu, moi, par la volonté des hommes.

— C'est un raisonnement trop commode. Quel que soit l'appel auquel tu répondes, ne te faudra-t-il pas le moment venu franchir les mêmes barrières ? Il n'y a pas d'homme qui eût pu retenir Ganymède, quand je lui suis tombé dessus avec mon bec et avec mes griffes.

— Ganymède n'était donc pas heureux de te suivre ?

— C'était un adolescent niais qui ne connaissait les fauves que par les planches des livres de zoologie, et qui promenait sa gaieté insouciante à travers les campagnes d'Athènes. Un jour (rien de plus insignifiant que le début d'un grand événement), il s'était attardé sur une colline qu'il connaissait bien. Et tout à coup, il ne sut plus où il était. Le soir tombait, il voulut retrouver son chemin, mais tout lui était devenu hostile et étranger. Alors la peur l'étreignit et il perçut d'un seul coup — comme un choc que l'on reçoit dans le diaphragme — que les choses sérieuses allaient commencer, et que sa vie antérieure n'avait été qu'un jeu. Une ombre voltigeait autour de lui ; il vit un aigle, non pas l'aigle fade de tes sculpteurs, mais une énorme bête qui le regardait avec des yeux fous et qui poussait des cris inhumains.

— Prétends-tu me faire peur avec tes histoires de fantômes ? Il n'y a pas d'ombres dans mes desseins ; j'ai régné jusqu'à présent par l'équilibre précairement entretenu entre une multitude d'intérêts sordides qu'il me fallait flairer, toucher et soupeser. Mais je suis las de la servitude des hommes. J'aurai sur eux ma dernière victoire, et celle-là perpétuelle — avec l'assistance de Jupiter, bien entendu.

— Ganymède sentait tous ses souvenirs qui s'enfuyaient de lui, et bien qu'il me tailladât désespérément la tête avec son petit couteau, je savais qu'il n'était plus qu'un fantôme poreux. Il faisait froid, il faisait noir, il n'avait plus de force, et j'exhalais une telle puanteur de charogne qu'il s'est mis à vomir et à pleurer en même temps. J'ai emporté dans mes griffes une loque toute trempée d'aigreurs et de sang figés.

— Et tu viens m'annoncer le même sort ? Sinon, à quoi rime ton apologue ?

— Tu as reçu les prêtres, les poètes et les peintres — et il ne faut pas que j'oublie Danaé. Ils t'apportaient les derniers messages des hommes. Je suis, moi, le premier messager venu de l'autre bord.

— Si je te croyais, je me sentirais bien seul.

— Tu ne l'as jamais moins été. Les hommes te poussent et les dieux te tirent. Sans cette secrète harmonie, ton apothéose serait-elle possible ? Les dieux sont dans le jeu, Auguste.

— Et quelle part m'apportent-ils ?

— Tant que tu restes un homme, tu risques de la méconnaître.

— Ton conte sur Ganymède voulait-il m'expliquer cela ?

— Ce n'était pas un conte.

— Ne peux-tu être plus clair sur ce qui m'attend ?

— C'est difficile. Tous les refus qui s'attachent à ta condition d'homme disparaîtront.

— Je ne te comprends pas.

— Ma répugnante présence et mes frôlements deviendront aussi inconscients que les battements de ton cœur, les papillons iront s'accoupler sur ta nuque comme sur un morceau de charogne, et n'importe quel sol te semblera bon pour y dormir et non plus, comme à présent, hérissé d'épines, d'insectes et de contagion.

— Décidément, Aigle, tu te moques de moi. Je ne suis pas encore en danger de dormir par terre.

AUGUSTE, L'AIGLE, CAMILLE

CAMILLE : Auguste ! Cinna... Oh, le joli petit oiseau ! Comment est-il entré ?

AUGUSTE : Où vois-tu un oiseau, Camille ?

CAMILLE, *montrant l'Aigle* : Là, qu'il est mignon, et quelles jolies couleurs ! Je voudrais le prendre dans ma main, mais je crains qu'il ne s'envole. J'aurais tant aimé vivre entourée de bêtes.

— Oui, tu as toujours beaucoup aimé les bêtes.

— C'est mère qui me les a constamment interdites. Elle disait qu'on doit choisir entre la maison du paysan remplie de vaches et de poules, et notre palais orné de tapis rares et de ce qu'elle appelait du mot affreux d'objets d'art. C'est bien cet ascétisme du luxe qui a toujours empoisonné la famille.

— N'avait-elle pas raison ?

— Je ne sais. Cet oiseau est joli. N'est-il pas plus beau que tout cela ?

— Tu voulais me parler de Cinna.

— Oh oui, Auguste, il est arrivé. Il est entré hier soir à Rome. Ne vas-tu pas le faire appeler ?

— Oui, je crois qu'il serait bon que Cinna vienne. *(Camille sort.)* Je ne sais ce que j'ai touché, mais je vais changer de toge. Celle-ci pue.

PREMIÈRE CONVERSATION
ENTRE CINNA ET AUGUSTE

CINNA : Nous sommes ici deux hommes — deux amis — mais entre qui la vie a dressé de redoutables barrières. Et je ne sais si, par-dessus elles, ma voix te parvient avec tout ce que je m'efforce d'y mettre de franchise, de désintéressement, et même d'indifférence. Car les réflexions que je me faisais sur notre sort respectif, quand je pensais tout seul au milieu des déserts, elles m'apparaissaient d'une vérité si pleine que la satisfaction de l'apercevoir était bien suffisante pour effacer en moi toute trace d'amertume.

AUGUSTE : Quand je me trouvais engagé dans quelque grande lutte, c'est avec toi que je discutais en imagination sur le parti à prendre comme nous faisions jadis pour nos devoirs de logique.

— Je me rappelle. Nous étions deux enfants liés d'une amitié très tendre.

— Tu comprenais mieux que moi les poètes. Et c'est à travers toi que j'ai appris à les aimer. Et quand nous allions contempler ensemble une statue de Phidias ou un tableau de *[un mot illisible]* (l'art grec à cette époque était chose nouvelle[4], et l'ignorance de mes parents me faisait trouver affreuses ces formes si précises et qui semblaient plus vivantes que la vie), tu savais substituer aux banals cris d'admiration des snobs une explication subtile, que je suivais à tâtons, comme la piste obscure d'un labyrinthe, mais au terme de laquelle j'étais à mon tour frappé par la lumière.

— Ce n'est pas de cela que j'essaierai de tirer avantage. Une jolie femme aurait-elle le droit de se plaindre si sa seule beauté ne lui promettait d'autre destin que celui de danseuse ? Mais toutes ces épreuves que l'on multiplie sous les pas des jeunes gens en leur promettant les suprêmes accès, n'y ai-je pas satisfait avec une aisance qui flattait nos maîtres et dont nos condisciples étaient éblouis ?

— Tu as passé tes examens de sixième année avec félicitations de l'Académie, et j'ai piétiné deux ans pour être reçu. Tu as suivi le cours des études supérieures dans la moitié du temps qui était reconnu nécessaire, tandis que j'étais refusé. Et ta thèse

de doctorat, tu l'écrivis, je me rappelle, en courtisant la petite Lucilia. Après trois tentatives, moi, j'ai renoncé à l'écrire.

— Et lorsque je suis arrivé au terme, convaincu par cette routine savamment tissée autour — pardonne-moi — des plus intelligents d'entre nous que la vie n'était qu'une suite d'examens et de concours qui prolonge naturellement les disciplines de l'enfance, certain de les vaincre les uns après les autres, avec la même trompeuse sécurité, j'ai soudain compris que ces épreuves qui donnent non plus des prix mais la fortune, non plus des diplômes mais la gloire, non plus des ombres fantomales mais des fardeaux éblouissants, elles ne sont ouvertes qu'à certains — dont tu es, Auguste, et dont je ne suis pas — qui détiennent entre leurs mains des forces mystérieuses dont nul auparavant ne m'avait parlé. Qu'eussé-je pu obtenir avec tous mes diplômes ? Après dix ans d'intrigues sordides passés à gravir des échelons médiocres, plus fort même de ton amitié que de mes titres, je serais devenu le précepteur de tes enfants.

— Mais sais-tu que c'est là un poste recherché ? Cicéron a rampé devant moi des mois pour l'obtenir. Et n'est-ce pas ce qui te conviendrait ? Tu aimes réciter, chercher, penser, écrire [à récrire *note marg.*]. Les revenus sont bons, le travail réduit. Nous serions l'un près de l'autre. Et veux-tu que je te dise ? Je t'envierais souvent, Cinna. Moi, je n'ai pas de loisir.

— Et qu'en sais-tu, si je désire l'oisiveté, et non pas, moi aussi, être à chaque seconde accablé du poids de tant de gestes, de projets et de décisions que pas un instant je ne puisse seulement avoir conscience d'être moi[5] ? Tu commandes à des milliers d'hommes, et j'aurais pu diriger trois enfants (au surplus désobéissants, et ta femme, ta mère et la gouvernante auraient toujours trouvé quelque chose à dire). Combien de siècles de loisirs penses-tu m'offrir pour que mon plateau fasse contrepoids ?

— Mais crois-tu donc que cela soit si simple ? Il y a dans ta façon d'envisager mon sort quelque chose qui me choque — une manière peuple, et même démagogique, de juger. Tu parles et ton discours résonne à mes oreilles comme ces prospectus infects que les anarchistes répandent dans les faubourgs de Rome, et que mon préfet de police m'apporte tous les jours pour obtenir une augmentation de budget. Mon sort est loin d'être aussi uni que tu ne le penses. J'admets qu'à l'origine on puisse trouver quelque chose que tu appellerais sans doute l'injustice : que la place que j'occupe m'a été assignée parce que j'appartiens à l'une des dix ou vingt familles qui ont su faire de l'administration des richesses et de la direction des hommes une affaire à elles, et cela depuis la fondation de la première Rome. Mais d'abord cela ne me paraît pas si absurde. Crois-tu que

l'aisance qu'exige le maniement des hommes soit chose qu'un quelconque puisse, par lui-même, posséder ? Et que le jeune homme né, élevé dans un milieu qui s'est depuis des siècles raffiné ne soit pas mieux armé pour faire face à de si lourdes charges ?

— Oublies-tu donc les Gracques ? Oublies-tu les tribuns[6] ?

— Je ne les oublie pas. Mais quand un homme d'une obscure origine parvient à recevoir la confiance d'une foule nombreuse, nous savons faire la part du feu. Nous lui ouvrons nos salons, nos femmes et nos filles le choient, nos vieillards le flattent. Il est vite devenu des nôtres. Nous lui apprenons le prix du nœud bien fait, d'une toge bien coupée, et qu'un vin rare possède une valeur métaphysique. S'il a un fils ou une fille en âge de se marier, nous nous l'attachons plus étroitement encore.

— Et pourquoi ne pas vous contenter d'agir ?

— Parce que, mon cher ami, ces hommes qui doivent acquérir cette éducation que nous recevons dès l'enfance des moelleux tapis, des objets rares, des manières exquises et des monstrueux intérêts par lesquels nous naissons entourés, commencent par faire pendant vingt ans un gâchis épouvantable. Quand nous les acceptons, c'est qu'ils sont déjà prêts à agir comme un des nôtres. N'est-il pas plus économique de conserver les *[un mot illisible]* entre nos mains ? Vois Tullius. C'est un excellent ministre et sa fille — qui a dix ans — épousera sans doute un de mes neveux. Mais te rappelles-tu ce qu'il était dans notre enfance ? Un dangereux démagogue qui conduisait la foule piller les greniers de ma famille, et dont on ne parlait qu'avec effroi et dégoût.

— Est-ce ce que tu veux dire en parlant d'un destin peu uni ? Ton sort ne présente rien de semblable. Tu es né empereur et tu l'es devenu.

— Aussi n'était-ce pas là ma pensée. Tu te plains d'avoir été dupé par nos maîtres lorsqu'ils te peignaient la vie comme une suite d'examens. Mais ne pense pas mon sort à l'image du tien. Après un examen difficile, on se repose, et que ton avenir démente ou non ton succès, tu restes jusqu'à ta mort en possession du titre. J'ai moi reçu mon titre sans lutte. Mais crois-tu donc qu'il ne faut pas soutenir une lutte continuelle pour le maintenir et le développer ? Sais-tu de quels débats sordides, de quelles négociations écœurantes, de quelles épreuves de résistance, de quelle humble patience est faite ma puissance ? Persuader les hommes, les acheter, les diviser, les trahir pour les vaincre, sais-tu combien cela peut épuiser ? Quelle joie, mon cher ami, d'échapper bientôt à tout cela [ou quelque chose comme cela *note marg.*].

[Long passage biffé.]

AUGUSTE : Quelle est donc ta grande découverte ?

CINNA : On m'a persuadé dès mon enfance de développer en moi certaines qualités et après y avoir consacré tant d'années de ma vie, j'ai brusquement aperçu que les vraies récompenses, les hommes les gardent pour d'autres vertus. Si je l'avais su, je me serais moins préoccupé de comprendre les poètes que de plaire à l'une de vos filles.

— Camille ne t'a jamais oublié, Cinna.

— Je ne plais à Camille que par les raisons qui vous auraient déterminés à me la refuser.

— C'est une fausse excuse.

— Oui, c'est une fausse excuse. La vérité est que je ne faisais pas attention à Camille.

— La différence entre les hommes qui réussissent et ceux qui se réservent des destins compliqués ou médiocres, c'est qu'une pointe très aiguë dessine de temps en temps la forme précise et diminuée que doit prendre pour eux tout un monde de possibilités vagues auxquelles tu ne voulais pas renoncer. Tu n'as pas vu Camille parce que tu avais trop d'imagination.

— J'ai déplu à Polyxène, le Premier ministre de ton père, qui voulait me prendre pour chef de cabinet parce que j'ai tenu à lui démontrer que Tarsilius était un grand musicien. Polyxène n'entendait qu'un bruit discordant qui lui paraissait aussi dangereux pour la morale et les bonnes mœurs que l'agitation des chrétiens. J'avais raison.

— Est-ce une compensation suffisante ? Camille eût fait de toi mon frère aux yeux du monde.

— Je n'ai pas fait que perdre durant ces dix années.

— Eh bien parle à présent. Qu'as-tu fait, qu'as-tu vu, qu'as-tu gagné dans ces pays qui forment mon empire et qui pour moi sont semblables à la nuit ?

— J'ai agi au hasard, et ma première décision qui paraissait insignifiante a déclenché, avec la fatalité d'une petite mécanique, une quantité d'autres déterminations, peu importantes si l'on considère chacune d'entre elles, mais au terme, je me suis trouvé avoir vu ce que personne n'a vu, vécu ce que personne n'a vécu.

— N'est-ce pas un destin qui méritait d'être choisi ?

— Sais-tu à quoi je pense ? À chaque instant, j'ai été préoccupé par la solution de plusieurs petits problèmes très matériels, et chaque pas m'entraînait un peu plus loin sans que je sache comment cela finirait. Mais quand je me retrouve ici, il me semble que tout cela prend un sens, au reste assez grotesque, parce que je n'y avais jamais pensé.

— Que veux-tu dire ?

— J'ai l'air d'avoir organisé ma vie pour acquérir tout ce qui m'était nécessaire aux yeux du monde afin de recevoir Camille.

— Tu pouvais la recevoir il y a dix ans.

— C'était une possibilité abstraite et moi seul en voyait les difficultés minuscules et au total insurmontables quand ce ne serait qu'assister chaque semaine aux réceptions de ta mère. Je n'ai pas cette aisance dont tu parlais tout à l'heure, Auguste, et qui vous permet de soutenir une conversation avec n'importe quel éminent inconnu.

— Et parmi les sauvages, tu as acquis ces talents ?

— Pas du tout. Mais je reviens à la tête d'un destin suffisamment compliqué pour me permettre de tourner le dos à l'une de tes tantes après dix minutes d'efforts exaspérés pour répondre à ses bavardages, sans qu'on l'attribue à ma grossièreté ou ma bêtise, mais à une nature d'exception.

— Il ne faut pas exagérer l'importance des sentiments familiaux.

— Ta tante, ou un ambassadeur. Ce qu'il y a de terrible chez vous, c'est que même une petite sœur est si bien élevée qu'elle irradie d'un prestige glaçant. [Ne va pas *note marg.*]

— Dis-tu cela pour Camille ?

— Non, Camille est la seule par qui je n'ai pas le sentiment d'être incompréhensiblement brimé.

— Épouse Camille, Cinna, et accepte ce sort limité peut-être, mais solide et pesant qu'elle dessinera autour de toi.

— Il m'est plus difficile d'épouser Camille que cela ne le fut jamais.

— Tu viens de dire au contraire que, considérée rétrospectivement, toute ton aventure s'ordonne autour de Camille.

— C'est mon aventure qui créerait entre nous le plus terrible malentendu. Je n'ai plus rien à donner à Camille, Auguste.

— Ne te préoccupe pas de ces choses. Cela se règle par un décret.

— Il ne s'agit pas d'argent à présent. C'est d'une autre façon que je reviens pauvre. Pour me suivre, Camille est prête à tourner le dos à sa famille et à toutes ses petites amies, car elle sait bien que je ne pourrais les supporter. Elle me voit les mains pleines d'autres inépuisables richesses.

— N'est-ce pas apporter quelque chose à une femme que tant de spectacles ?

— Tout cela n'existe que pour qui n'en a jamais vu que les ombres. Mais moi qui ai serré le monde dans mes bras, je sais bien.

— Vers quel étrange paradoxe essaies-tu de m'entraîner ?

— Ce n'est pas un paradoxe, Auguste. Ou si c'en est un, j'ai chèrement payé d'en avoir voulu tenter l'impossible démons-

tration. J'ai souffert jadis auprès de toi et j'ai voulu posséder un empire plus vaste que le tien. Je me disais que nul cerveau humain, fût-ce celui de Platon, n'est capable de concevoir l'inépuisable diversité de toutes les formes de feuilles, de fleurs, qui existent dans le monde, et que moi, je les connaîtrais. Que j'accumulerais en moi toutes les sensations que donnent la peur, le froid, la faim, la fatigue, et dont vous tous, qui vivez dans des maisons bien closes et parmi des greniers abondants, n'êtes même pas capables d'imaginer les caricatures. J'ai mangé des lézards, des serpents et des sauterelles, et de ces repas dont la seule pensée te soulève le cœur, je m'approchais avec l'anxiété du néophyte, convaincu que j'allais créer un lien nouveau et ineffable entre l'univers et moi. Et qu'y ai-je gagné, Auguste ? Quand je résume toute mon expérience, je trouve au total cela : j'ai appris à subir sans dégoût le frôlement des rats ou des crapauds ; les papillons venaient s'accoupler aussi volontiers sur moi que sur les tripes de la bête que j'avais vidée de mes propres mains et, ô vous qui ne pouvez reposer que sur des fourrures et des matelas élastiques, n'importe quel sol, le soir, me semblait bon pour étendre mes jambes fatiguées.

— J'ai déjà entendu parler ce langage.

— C'est possible. Je ne crois pas dire des choses profondément originales.

— Ce l'est plus que tu ne le penses. Moi aussi, les bêtes sont venues me parler.

— Je ne te comprends pas.

— Ne t'a-t-on pas dit qu'hier le Sénat a voté mon apothéose ? J'ai déjà reçu les premiers messagers des dieux.

— J'ai cherché à devenir dieu à ma manière, Auguste. Puisse la tienne être différente.

— Je commence à craindre le contraire.

— Ne vois-tu pas combien ce qui se passe ici peut être démoralisant ? Il m'a suffi d'un soir de promenade dans les rues de Rome pour comprendre à quel point j'ai fait un choix de dupe. Mais tout en contemplant ma misère, je la choyais encore comme le plus pauvre des privilèges. Les parfums, les couleurs étaient d'une densité exquise, et je recueillais avec ravissement des fragments de musique et de paroles qui exprimaient autre chose que des *[un mot illisible]*. Je me disais que de tous ces trésors, celui qui règne sur les hommes jouit des plus pleins et des plus parfaits, mais que le relâchement de la nature, tout indigent qu'il m'apparût en comparaison, moi seul en possède l'exacte mesure. Ce n'est rien, je le sais, mais ce rien m'est encore cher parce que j'ai opté pour lui. Ne peux-tu te contenter des hommes puisqu'il n'y a rien à côté ?

— J'avoue, mon cher ami, que tout ce discours m'eſt parfaitement inintelligible. Rome te charme parce que tu la retrouves. Rien de plus naturel. Dans trois mois, nous en reparlerons. Après tout, ce sont toujours les mêmes magasins ; les Romains traînent leur désœuvrement dans les mêmes cabarets ou, pour les mêmes mauvaises pièces, dans les théâtres ; la guerre des *[un mot illisible]* n'eſt pas encore terminée, et ouvre le journal : je suis sûr qu'on y discute le même crime qu'au jour de ton départ.

— Et pourtant, je donne dix ans de mon exiſtence divine pour cette vie-là. Et toi, fou que tu es, qui la domines, qui peux à chaque seconde avoir l'ivresse supplémentaire d'en transformer le cours ou d'en extraire la plus secrète essence, tu prépares ton apothéose.

— Je lutte contre les mêmes intérêts, j'exploite les mêmes bassesses, je renoue les mêmes intrigues, je pose les mêmes pièges. N'ai-je pas mérité d'en finir ?

— Tu perdrais tout en renonçant à ces servitudes.

— Je ne perdrais rien du tout. J'ignore ce que tu entends par des expériences divines, mais ma divinité, c'eſt un échelon gravé au-dessus de l'empire.

— Tu vas parler de l'ordre hiérarchique.

— J'aurais craint de te blesser, mais c'eſt là ma pensée.

— Ton aveuglement m'inspire de la pitié. Quand tu arrives au sommet des hommes, Auguſte, peut-être ne te sens-tu pas aussi confortable que tu te le promettais, et le paysage que tu découvres eſt plein de lacunes. Mais ensuite, il n'y a plus d'échelle.

— Ce n'eſt pas seulement une queſtion de lacunes. Mais il faut une gymnaſtique incessante pour se maintenir en équilibre.

— Et ne te sens-tu pas heureux lorsque tu y parviens ?

— Ce sont des plaisirs fugitifs.

— Mais il n'y a rien d'autre, Auguſte. Rien.

— Nous craignons pourtant les dieux.

— Nous avons peur de tomber, toi surtout, parce que tu es à l'extrême pointe.

[Quatre lignes biffées.]

— Il doit pourtant y avoir un moyen de nous départager.

— Ne m'as-tu pas dit avoir reçu un messager des dieux ?

— Hier soir. Il était à cette place.

— Et que disait-il ?

— Il tenait un langage semblable au tien. À tel point que je suis presque tenté de croire à une myſtification montée entre toi et Camille.

— Appelle les dieux eux-mêmes. En ce moment, ils ne doivent rien avoir à te refuser.

— L'aigle n'a pas fixé de nouveau rendez-vous.

— N'anticipe pas sur la divinité. Tu es encore mal servi par les assistants des dieux.

— Que conseilles-tu ?

— Tu es l'empereur.

— Je n'ai jamais fait de pareille demande au Grand Flamine[7].

— Tu le menaceras de tes foudres prochaines. J'appelle.

Il sonne. Entre un officier. Cinna lui montre Auguste.

— Je ne sais à quoi me résoudre. Enfin. *(À l'Officier :)* Dites au Grand Flamine que l'empereur le demande.

L'OFFICIER : Il est justement dans votre antichambre, Sire.

— Que fait-il ?

— Il essaye de persuader les généraux et les ministres qu'en raison de l'apothéose, on ne peut plus communiquer avec l'empereur que par son intermédiaire.

AUGUSTE, *à Cinna* : Je ne sais si tu ne m'entraînes pas dans une de ces folles aventures que tu savais monter dans notre enfance.

— J'essaye au contraire de te préserver contre l'aventure.

SCÈNE DANAÉ, AUGUSTE, CINNA

AUGUSTE : Décidément, mademoiselle, vous aviez raison. J'aurais un petit service à vous demander.

DANAÉ : Oh je suis bien contente ; je craignais que vous n'ayez attaché un vilain sens à ma visite.

A. : Votre visite était sans ombre, mon enfant. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il faut seulement m'obéir.

D. : Voilà que vous me faites peur à présent.

CINNA : Permets, Auguste. Vous ne me connaissez pas, mademoiselle, mais je puis, je crois, vous expliquer ce que désire l'empereur.

D. : Je suis toute prête à écouter vos explications.

C. : Recevez-vous souvent les visites de Jupiter ?

D. : Cela dépend.

C. : Qu'entendez-vous par là ?

D. : Je sens constamment sa présence. Mais elle ne devient — je ne sais trop comment dire — impatiente que tous les huit ou quinze jours. Comme cela, j'ai tout le temps de recevoir mes amis — au nombre desquels je serais très heureuse de vous compter, monsieur. *(À Auguste :)* Je suis d'ailleurs déjà venue dire à Votre Majesté…

A. : Nous vous remercions mon enfant. Mais comment percevez-vous la présence constante de Jupiter autour de vous ?

D. : N'est-ce pas, dans ma profession, on est obligé de voir

beaucoup de monde. Et quand on plaît à certaine personne, on apprend vite à savoir qu'elle vous suit ou qu'elle vous regarde, sans avoir besoin d'y prêter attention.

A. : Et c'est ainsi que vous êtes avertie de la présence de Jupiter ?

D. : Oui, je crois bien que c'est ainsi.

C. : En ce moment même Jupiter se trouve-t-il près de vous ?

D. : Oh certainement, monsieur, il y est.

C. : L'empereur voudrait poser certaines questions à Jupiter. Pouvez-vous lui demander s'il accepterait d'y répondre ?

D. : Je vais essayer, monsieur. *(Silence.)* Voilà, c'est fait.

A. : Qu'a dit Jupiter ?

D. : Il a dit qu'il voulait bien.

C. : Et comment entendrons-nous ses réponses ?

D. : Attendez. *(Silence.)* Jupiter dit que vous n'avez qu'à interroger à voix haute, et qu'il répondra par ma bouche.

C. : C'est un détour assez singulier, mais tu dois parler à présent.

A. : Les dieux veulent-ils mon apothéose ?

D. : Ils ne la veulent ni ne la veulent pas.

A. : C'est donc une récompense qui m'est décernée par les hommes ?

D. : Les hommes sont incapables de faire des dieux.

A. : Il faut donc que Jupiter y ait une certaine part.

D. : Il n'y prend aucune part. D'ailleurs il ne prend part à rien.

A. : Ne règne-t-il pas sur le monde ?

D. : Oui, mais pas dans le même sens qu'Auguste.

A. : Nous ne sortirons pas de ces énigmes.

C. : Puis-je à mon tour interroger Jupiter ?

D. : Vous le pouvez.

C. : Je désire savoir si l'apothéose d'Auguste aura lieu.

D. : Elle aura lieu.

C. : Comment Jupiter le sait-il ?

D. : Il voit tout un enchaînement de causes qui y aboutissent.

C. : Mais approuve-t-il cet enchaînement ?

D. : Il n'a pas d'opinion ; c'est comme l'eau qui coule dans une clepsydre.

C. : Jupiter ne se met-il jamais en colère ?

D. : Jamais.

C. : Ne lance-t-il cependant pas le tonnerre et l'éclair ?

D. : Il éprouve l'orage comme une sorte de démangeaison. Et quand le tonnerre se produit, il le soulage.

C. : Mais est-ce lui qui produit le tonnerre ?

D. : Il n'a pas à le produire. Il se produit justement au moment où le dieu en ressent le besoin.

C., *à Auguste* : Autre chose ?

A. : Cesse cette comédie grotesque. Tu ne comprends pas que cette petite se moque de nous ?

C. : Nous vous remercions, mademoiselle, et nous remercions Jupiter.

D., *montrant Auguste* : L'empereur a-t-il été satisfait ?

C. : Très satisfait, mon enfant. Il vient justement de le dire. Vous pouvez vous retirer à présent.

D. : Ah, c'est tant mieux, monsieur. Je vous avoue que j'avais un peu peur. Car, n'est-ce pas, c'était moi qui parlais ? Eh bien, je n'ai rien compris.

C., *à Auguste* : Mon cher ami, je pense que tu n'as plus besoin de moi.

Auguste fait signe que non.

C. : Je vais donc partir. Dans un instant, je vais retrouver Camille, et ce soir, j'ai rendez-vous avec quelques amis d'enfance.

A. : Un instant. Tu ne veux pas parler d'Arsace ou de Tibulle ?

C. : Si fait, si fait, c'est bien eux.

A. : Ne sais-tu pas quelle [besogne *lecture conjecturale*] ils font contre moi. Tout ce que Rome compte comme crapule, ils s'attachent à la soulever.

C. : C'est pour cela que je veux les voir. Je reviens de loin, Auguste, et après avoir vu l'empereur, je tiens à voir ses ennemis. Eux aussi jadis me furent chers.

A., *immobile* : À ta guise. Mais tu n'es plus en âge de jouer.

POUR LES SCÈNES CINNA-CAMILLE

1re sc., acte II. *Effort de Cinna pour banaliser son récit, mais réponse admirative de Camille. Découragement de Cinna = la duperie du « récit ».* « J'aurais beau mettre dans mon discours tout le vide, l'insignifiance de chacun de ces événements, il suffit qu'il se transforme en récit pour éblouir et faire songer. Mais, ce n'était rien, Camille, rien ; la terre était semblable à cette terre et les brins d'herbe à cette prairie. »

Sc. v, acte III.

CAMILLE : Comment la contemplation de si merveilleux spectacles a-t-elle pu vous laisser si desséché ?

CINNA : De quels spectacles voulez-vous parler, Camille ?

CAMILLE : Je pense aux cascades frissonnantes à l'aube, aux

forêts immenses, aux horizons verdoyants... Ô Cinna, je suis sûr que si j'avais été là avec vous, j'aurais su trouver le [détour *lecture conjecturale*].

CINNA, *à la fenêtre* : Voyez-vous ce panorama de campagne romaine ?

C. : Je le regardais souvent quand vous étiez parti.

CINNA : Est-ce assez beau ?

C. : Cela est beau, mais combien pauvre et modeste à côté de ce que vous avez contemplé.

Scène Cinna-Camille.

CINNA : J'ai tout perdu, même le plus humain est devenu inhumain. Pour combler le vide de journées interminables dans la brousse, je me récitais des vers d'Eschyle et de Sophocle. Et de certains d'entre eux, je me suis tellement imprégné que maintenant, quand je vais écouter la pièce de l'un d'eux, je ne peux plus en percevoir les beautés. Chaque parole, chaque réplique ne découvre plus pour moi que des sentiers poudreux, des herbes brûlées, des yeux rougis de sable.

FIN POUR « L'APOTHÉOSE D'AUGUSTE »

Auguste et Cinna viennent de se quitter après leur dernier entretien avant l'attentat qui devra avoir lieu pendant les fêtes de l'apothéose.

LE CHEF DE LA POLICE : Sire, je pense que vous me féliciterez des mesures que j'ai prises. Dans quelques instants, Auguste ne fera plus partie des mortels. Auguste sera hors de l'atteinte des hommes. Il convient de vous dégager des servitudes humaines. Et qu'y a-t-il de plus humain que la police ? Dès maintenant, votre essence divine va apparaître : j'ai supprimé tous ces gardes, ces sbires, ces agents déguisés que je multipliais — souvent à votre grand déplaisir — autour de vous. Quand vous pénétrerez sur la terre de la cérémonie, aucun obstacle humain ne vous séparera plus de la foule. Mais seulement le mur de cristal de votre divinité.

A. : Imbécile ! Si j'étais déjà dieu, tu serais foudroyé. Que l'on double les agents aux entrées de l'amphithéâtre. Toute ma garde personnelle autour de moi. Et dans la foule je veux mille inspecteurs armés et déguisés.

LE CHEF DE LA POLICE : Déguisés en quoi, Sire ?

A. : Déguisés en inspecteurs. Ou tout le monde les reconnaîtrait.

LA FEMME D'AUGUSTE : Auguste a raison Polybe. Si tu donnes l'honneur de cinq cents gardes au premier des hommes, n'en

faut-il pas encore davantage pour glorifier celui qui va passer parmi les dieux ?

CAMILLE : Je ne sais pas. Quand Cinna est tout seul, au milieu de la nuit chuchotante, et que chaque cri de bête, chaque chant d'oiseau, chaque hurlement de fauve semble jaillir de son corps même, n'est-il pas plus près des dieux ?

AUG. : Il ne faut plus penser à Cinna, Camille. Je sais que c'est un garçon étrange et [attachant *lecture conjecturale*]. Nul mieux que lui ne devrait réussir. Il a toujours eu pour lui des dons exceptionnels. Et malgré cela, chaque fois qu'il entreprend quelque chose, il perd.

PRIÈRE D'INSÉRER DE L'ÉDITION ORIGINALE DE « TRISTES TROPIQUES »

L'auteur, ethnologue professionnel, s'essaye à confronter des souvenirs parfois anciens se rapportant à l'Asie comme à l'Amérique, et à New York ou Calcutta aussi bien qu'à la forêt amazonienne. Il s'interroge sur la répugnance que lui inspirent les livres dits « d'explorateurs », qui lui a fait longtemps différer cette entreprise. C'est le problème même du voyage que ses propres voyages l'amènent à poser.

Au moyen d'une composition très libre où les lieux et les périodes se mêlent, sans souci du lien géographique ou de la succession des événements, il cherche à restituer l'expérience de l'ethnologue sous une forme globale : pourquoi et comment devient-on ethnographe ? Comment les menus incidents de la vie quotidienne, les aventures de l'explorateur, les recherches du savant s'intègrent-ils et forment-ils un tout ?

Sans renoncer aux détails pittoresques offerts par les sociétés indigènes du Brésil central dont il a partagé l'existence et qui comptent parmi les plus primitives qui subsistent encore dans le monde, l'auteur entreprend de situer celles-ci dans une perspective plus vaste. L'étude des formes d'art, d'organisation sociale et des croyances religieuses, sur lesquelles ont porté ses travaux antérieurs, le conduit cette fois à poser des problèmes d'ensemble : rapports entre l'Ancien et le Nouveau Monde, entre l'Orient et l'Occident ; place de l'homme dans la nature ; sens de la civilisation et du progrès.

En demandant au voyage l'occasion et l'aliment d'une méditation, l'auteur a souhaité rompre avec les illusions entretenues

par les récits de voyage tels qu'on les conçoit trop souvent aujourd'hui. Il préfère renouer avec la tradition du *voyage philosophique* illustrée par la littérature depuis le XVIe siècle jusqu'au milieu du XIXe siècle, c'est-à-dire avant qu'une austérité scientifique mal comprise d'une part, le goût impudique du sensationnel de l'autre, n'aient fait oublier qu'on court le monde, d'abord, à la recherche de soi.

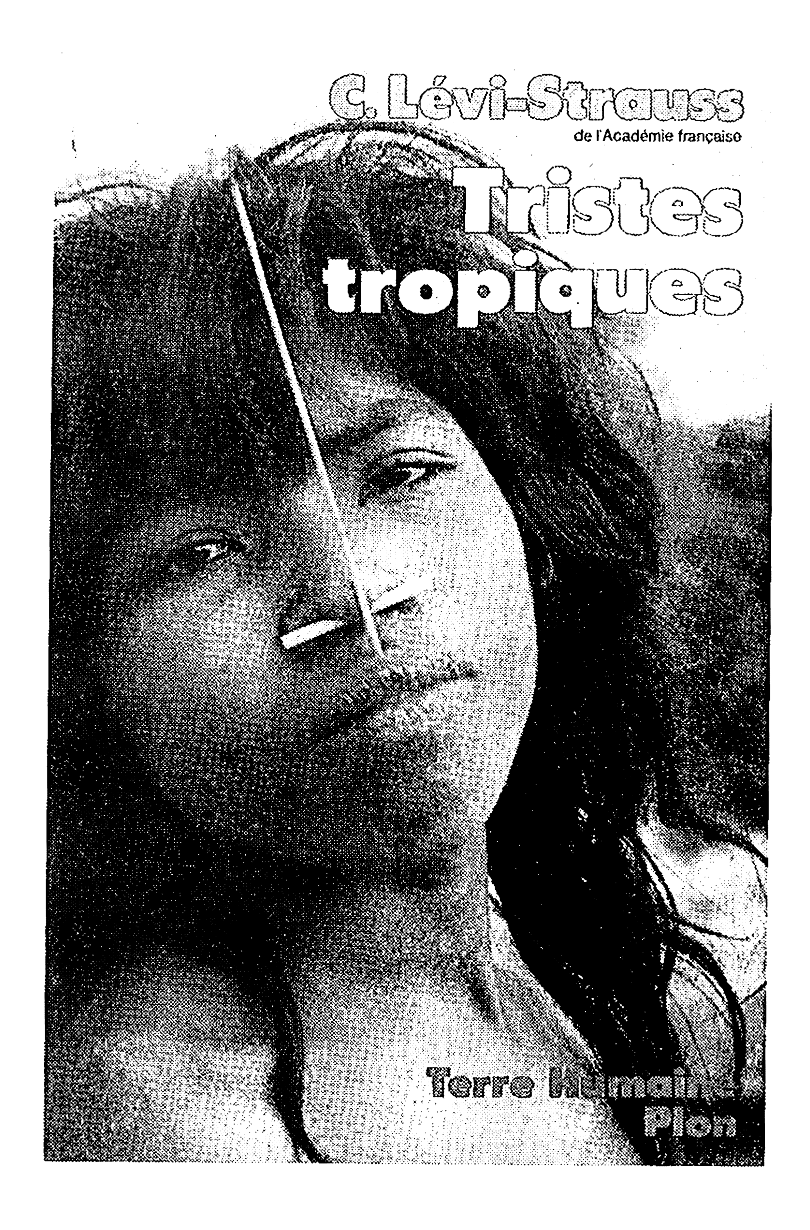
QUATRIÈME DE COUVERTURE DE LA RÉÉDITION

Pourquoi et comment devient-on ethnologue ? Comment les aventures de l'explorateur et les recherches du savant s'intègrent-elles et forment-elles l'expérience propre à l'ethnologue ? C'est à ces questions que l'auteur, philosophe et moraliste autant qu'ethnographe, s'est efforcé de répondre en confrontant ses souvenirs, parfois anciens, et se rapportant aussi bien à l'Asie qu'à l'Amérique.

Plus encore qu'un livre de voyage, il s'agit cette fois d'un livre *sur* le voyage. Sans renoncer aux détails pittoresques offerts par les sociétés indigènes du Brésil central dont il a partagé l'existence et qui comptent parmi les plus primitives du globe, l'auteur entreprend, au cours d'une autobiographie intellectuelle, de situer celle-ci dans une perspective plus vaste : rapports entre l'Ancien et le Nouveau Monde ; place de l'homme dans la nature ; sens de la civilisation et du progrès.

Claude Lévi-Strauss souhaite ainsi renouer avec la tradition du *voyage philosophique* illustrée par la littérature depuis le XVIe siècle jusqu'au milieu du XIXe siècle, c'est-à-dire avant qu'une austérité scientifique mal comprise d'une part, le goût impudique du sensationnel de l'autre, n'aient fait oublier qu'on court le monde, d'abord, à la recherche de soi.

COUVERTURE DE LA RÉÉDITION



En marge de « La Pensée sauvage »

PRIÈRE D'INSÉRER DE L'ÉDITION ORIGINALE

« La pensée sauvage » et non « la pensée des sauvages ». Car ce livre s'écarte de l'ethnologie traditionnelle, en prenant pour thème un attribut universel de l'esprit humain : la pensée à l'état sauvage, florissant dans tout esprit d'homme – contemporain ou ancien, proche ou lointain – tant qu'elle n'est pas cultivée et domestiquée pour accroître son rendement.

Sans doute peut-on chercher des exemples auprès des sociétés sans écriture et sans machines ; même là pourtant cette pensée ressemble singulièrement à celle que nous trouvons à l'œuvre tout près de nous, dans la poésie et dans l'art, ou encore dans les diverses formes du savoir populaire, qu'il soit archaïque ou récent.

En elle, rien de désordonné ni de confus. Partant d'une observation du monde qui témoigne d'une minutie et d'une précision souvent stupéfiante, elle analyse, distingue, classe, combine, et oppose... Dans ce livre par conséquent, les mythes, les rites, les croyances et les autres faits de culture se manifestent comme êtres « sauvages » comparables, par-delà le langage, à tout ceux que la nature (dont l'esprit humain ne peut être retranché) engendre aussi sous d'innombrables formes animales, végétales et minérales. On ne saurait donc s'étonner que, dans leur fréquentation millénaire, la pensée sauvage ait trouvé la matière et l'inspiration d'une logique dont les lois se bornent à transposer les propriétés du réel, et qui pour cette raison même, a pu permettre aux hommes d'avoir prise sur lui.

En marge de « La Voie des masques », « La Potière jalouse » et « Histoire de Lynx »

ENTRETIEN AVEC CLAUDE LÉVI-STRAUSS PAR RAYMOND BELLOUR

« Ô quel pouvoir ont les humains de se forger des mythes ! »

FREUD

On a dit — et l'étonnante progression de ses *Mythologiques* où il faut reconnaître, au sens le plus anciennement exact, son chef-d'œuvre, ne fera qu'inciter à le redire avec plus de rigueur — de quelle autorité nouvelle l'œuvre de Claude Lévi-Strauss dotait la science ethnographique à laquelle il a consacré sa vie, et à quel point cette révolution locale, dont l'avancée méthodique conduit à l'origine des conditions de la pensée, se montrait essentielle à l'élaboration d'une science de l'homme en marquant au plus près l'impossibilité ou les obligations présentes de la philosophie. Claude Lévi-Strauss éclaire ici, comme il le fait plus savamment, plus indirectement aussi, en chacun de ses livres, les ambiguïtés qui font le prix de sa recherche, il nous permet de reconnaître clairement la nature exemplaire, tout à la fois illimitée et limitée, d'un travail dont on trouve, je crois, l'évocation la plus précise au détour d'une page de son dernier ouvrage. « À mesure que s'élargit l'enquête et que de nouveaux mythes s'imposent à l'attention, des mythes examinés il y a longtemps remontent à la surface, projetant des détails négligés ou inexpliqués, mais dont on s'aperçoit alors qu'ils sont pareils à ces morceaux d'un puzzle, mis en réserve jusqu'à ce que l'ouvrage presque complètement achevé dessine en creux les contours des parties manquantes et révèle ainsi leur emplacement obligé, d'où résulte — mais à la manière d'un don imprévu et d'une grâce supplémentaire — le sens, resté indéchiffrable jusqu'au geste ultime de l'insertion, d'une forme vague ou d'un coloris dégradé dont le rapport aux formes et aux couleurs voisines décourageait l'entendement de quelque façon qu'on s'évertuât à l'imaginer. » On a trop peu dit, par contre, tout ce qu'une pensée et des mots tels faisaient pressentir dans leurs multiples profondeurs, et combien cette opération de connaissance dont la rigueur, sitôt passée la frontière des sciences exactes, rencontre peu d'exemples, jouait un jeu grave et savant avec la vérité de l'art, l'idée, la réalité même de la littérature.

Car Lévi-Strauss, qui agence des mythes, met en scène dans le double espace réversible du récit et de son interprétation documentée la totalité organique d'un monde ; il assume ainsi une tâche de représentation

héroïque, sociale et cosmogonique qui naît avec la littérature sous la forme du mythe et se poursuit dans les infinies mutations du roman, dans tout récit, en maintenant avec la science un dialogue équivoque, plein de trous et d'attraits, pour venir se briser diversement dans l'impossibilité présente de l'abstraction narrative moderne. Or c'est là précisément ce que la science, dans ses formes nouvelles, vient reprendre à son compte dans une inversion des plus spectaculaires lorsque dans ces *Mythologiques* elle nous donne à vivre, par une science de la fiction, une totalité vivante. Jamais vie n'a possédé en un sens de plus réelle turbulence que dans ce jeu de la nomenclature végétale et animale et de la loi socio-cosmologique qui articule les tableaux de *La Pensée sauvage* et les relations des *Structures élémentaires de la parenté* dans une vaste logique du sensible dont la plus contraignante originalité est d'instaurer inversement une fiction de la science qui assure la réciprocité des éléments et des principes, unis selon une orchestration qui vient répondre tout au long des volumes à l'analogie introduite par Lévi-Strauss dans la belle « Ouverture » du *Cru et le Cuit*, entre l'objet mythique et l'objet musical. Le livre, ainsi, lieu élu d'une combinatoire et déploiement d'un rythme, développe en une seule opération les vérités de la science et de l'art dans l'espace de l'interprétation. « À sa façon, un mythe », comme le veut l'auteur, mythe entre les mythes, puisqu'il assemble l'infini des histoires en une seule histoire, il est un récit organique de la pensée sauvage.

C'est pourquoi, étrangement, ces *Mythologiques* où s'épanouit dans la plus subjective et la plus nécessaire des formes la raison impersonnelle de la science, sont les plus proches dans cette œuvre du livre entre tous personnel : *Tristes tropiques*. Comme si, dans l'espace du récit, l'analyse et l'autobiographie trouvaient leur lieu commun, s'approfondissaient l'une l'autre dans une suite indéfinie de relations et de détours qui permettent de mieux comprendre l'exigence toujours diversement réversible de la vie et de la pensée, dans l'expérience systématique du héros moderne où le mythe, aussitôt qu'il est formulé et pour pouvoir l'être, se scinde sur lui-même, se dédouble et se recompose à l'infini. En cela, Lévi-Strauss est très proche de Freud dont il radicalise l'expérience par un souci extrême de logification qui dissipe l'image du sujet dans une forme plus indirecte encore de l'autobiographie, où l'auteur disparaît sous l'inouïe variété du monde retrouvé par la puissance de l'esprit, dans un anonymat d'un nouveau genre qui est le signe de notre plus grande proximité et de notre plus grande distance à la pensée mythique. Ce n'est pas le moindre paradoxe de ce temps que de voir renaître, de l'expérience précise, radicale, d'un savoir, et pour le servir à l'extrême, la littérature dans sa réalité la plus ancienne et peut-être la plus indispensable : au point qu'on se demande si la cosmogonie logifiée qui vient répondre en Lévi-Strauss à la pensée sauvage comme l'interprétation analytique répond en Freud à l'aventure épique du sujet ne seraient pas nos mythes les plus intransigeants, car ils détiennent l'essentiel de ce pouvoir que la littérature a trop perdu de pouvoir raconter.

R. B.

— *Comment situez-vous cette recherche que vous avez entreprise sous le titre* Mythologiques *et qui, inaugurée par* Le Cru et le Cuit, *se*

continue aujourd'hui par Du miel aux cendres *avant de se poursuivre encore en deux prochains volumes ?*

— Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes. J'ai choisi d'étudier la mythologie sud-américaine pour plusieurs raisons. Tout d'abord parce que je la crois fort belle, et qu'il convient de la rendre accessible et de l'interpréter. Enfin, j'ai choisi ce problème parce qu'on a cru trop souvent que l'homme se laissait aller dans la mythologie à sa fantaisie créatrice et qu'elle relevait ainsi de l'arbitraire. Or, si on réussit à montrer qu'en ce domaine même, qui offre un caractère de limite, il existe quelque chose qui ressemble à des lois, on pourra en conclure qu'il en existe aussi ailleurs et peut-être partout.

— *Je suppose que la limitation de votre champ d'études est étroitement liée à l'intention inductive de votre propos.*

— Il fallait éviter les anciens abus de la mythologie comparée qui se contentait d'analogies superficielles pour comparer n'importe quoi avec n'importe quoi. J'ai voulu faire une analyse en profondeur d'un domaine vaste, mais limité, où on puisse postuler et prouver qu'outre les ressemblances propres à la pensée mythique il existe tout un réseau de relations profondes, historiques et géographiques, qui sous-tendent les analogies. Mais si la méthode vaut quelque chose, elle permet aussi d'atteindre des soubassements qui débordent le cadre sud-américain et d'accéder à une expérience générale.

— *Qu'entendez-vous par là ?*

— Une expérience sensible que l'homme peut acquérir des mécanismes de sa pensée. La mythologie est une des manières dont on peut la tenter, mais ce n'est pas la seule. J'irai plus loin : si la méthode que j'essaye d'appliquer vaut en mythologie, elle devrait être utilisable pour d'autres formes d'activité de l'esprit humain, ainsi la poésie, la musique et la peinture. La mythologie représente un cas privilégié, à cause des conditions mêmes de sa transmission et de sa réception. Sans doute, tout mythe naît d'un récit fait un jour pour la première fois par quelqu'un. Mais c'est un problème que nous pouvons nous dispenser de poser, car, une fois nés, les mythes ne viennent plus de nulle part, et on les répète comme on croit les avoir entendus.

— *Quand on considère ces livres — ce livre plutôt, puisque nous sommes en présence d'une variation suivie —, une des premières questions qui viennent à l'esprit est celle-ci : d'où provient le texte des mythes qu'on y trouve, quelle part prend l'auteur à cette narration directe qui constitue pour le lecteur le premier niveau d'approche ?*

— Les mythes sont en général fort longs. Beaucoup ont été recueillis dans le texte indigène et traduits avec l'aide d'infor-

mateurs. Le récit est parfois plein de redites, se perd, il y a toutes sortes d'accidents. L'idéal aurait été de restituer les textes en leur totalité ; mais on serait parvenu à des livres de plusieurs milliers de pages, à la limite de la lisibilité. Il fallait donc résumer, mais sans perdre d'informations. J'ai dû apprendre cette gymnastique : c'est un exercice intellectuel d'une grande difficulté, mais qui rend service, car c'est au cours d'un tel travail qu'on réussit le mieux à distinguer ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas. Les parties du livre qui semblent relever de la compilation m'ont demandé un travail plus soutenu que celles où je parle en mon nom propre.

— *On le comprend car la passion qu'on éprouve à lire les mythes doit tenir pour une grande part à cette opération de lecture-écriture, cette pré-interprétation qui donne la première mesure de votre rapport avec le mythe.*

— Je lis les mythes dans la jubilation. Quand je pense aux grands devanciers, comme Frazer ou Lévy-Bruhl, qui considéraient ce contact intime avec la matière du mythe comme la part la plus ingrate du travail, il me semble qu'il y a eu une transformation totale de l'ethnologie. Je pense qu'elle est due en grande partie au surréalisme. Cela dit, je n'essaie pas d'écrire en littérateur, plutôt de mettre cet empilage instable de mythes en équilibre.

— *Mais c'est ce tour de force qui permet une architecture étonnamment équilibrée entre le mythe et le commentaire qui l'éclaire, le récit et son interprétation.*

— Cela fait partie de la conception musicale que je me fais des mythes, du contraste que j'ai voulu constamment respecter entre des « airs », des « récitatifs », des « intermèdes »...

— *Cette volonté double d'art et de vérité décuple le saisissement qu'on éprouve devant l'ensemble et on se demande toujours, même si vous le montrez clairement dans le livre, comment vous arrivez à établir une sorte de contrainte absolue sur un certain arbitraire et à pénétrer jusqu'à la dominer cette matière multiforme.*

— J'avais fait dix ans de cours et de séminaires sur l'analyse des mythes avant de commencer *Le Cru et le Cuit*. J'ai essayé de prendre les mythes de diverses façons, et c'est au cours de ces tâtonnements que s'est peu à peu dégagée une certaine architecture, après un nombre considérable d'esquisses orales. Quant à la composition elle-même, elle s'épanouit toujours simultanément dans plusieurs dimensions. La raison pour laquelle je pars d'un mythe plutôt que d'un autre est largement subjective. À la suite de quoi, comme une pieuvre, l'analyse lance ses tentacules dans des directions différentes. Le mythe se trouve d'abord alimenté par une documentation ethnographique qui l'incarne dans une expérience vécue. Mais, après qu'on a relié un mythe

particulier à une expérience locale, on cherche à le relier aussi à d'autres mythes pour autant qu'on a l'intuition de certaines structures communes. À partir de là, le premier mouvement recommence pour toutes les populations dont on a mobilisé les mythes. Un certain nombre de propriétés du corps mythique se dégagent. Alors, on reprend tout au début, on filtre la matière mythique, on recueille précieusement ce qui était resté dans le crible de l'interprétation. On répète ces opérations plusieurs fois de suite jusqu'à ce qu'on ait rendu compte de tout ce qu'il y a dans le mythe. La procédure évoque un peu celle de la formation des cristaux dans un liquide saturé : d'une branche émergent des rameaux perpendiculaires, puis d'autres, perpendiculaires aux premiers, jusqu'à ce qu'une sorte d'arbre se développe dans diverses directions. Quand tout se fige, on a l'impression d'être arrivé au bout de ce qu'on pouvait faire. L'opération ne relève pas d'un plan prémédité ; les mythes se reconstruisent eux-mêmes par mon intermédiaire. J'essaie d'être le lieu par où les mythes passent.

— *De là, sans doute, à la lecture, une très grande exaltation qui tend constamment, pour le non-spécialiste, à être « déceptive ».*

— Si vous prenez un kaléidoscope et que vous le tournez longtemps, vous aurez le sentiment que des arrangements se font et se défont, mais au bout de cent déplacements l'impression que, somme toute, il ne s'est rien passé, malgré la rigueur logique de toutes ces menues genèses. Si vous êtes spécialistes, vous entrerez dans le détail, tenant compte de la nature, de la forme, de la couleur de chaque petit objet inclus dans l'instrument pour comprendre comment certaines secousses entraînent d'autres dispositions : c'est un travail lent et minutieux, aussi difficile pour le lecteur que pour l'auteur. Si vous n'êtes pas spécialiste, je pense que, de cette série de manipulations, quelque chose se dégagera tout de même : la puissance de la notion de symétrie, une certaine connivence entre la satisfaction esthétique que vous apporte le spectacle de ce que vous voyez à travers la vitre, et le sentiment que chaque arrangement est régi par des lois. S'il s'agit des structures de l'esprit humain au lieu de débris de verre, votre manière d'appréhender les mécanismes de la pensée s'en trouvera transformée. Mais cela exige une sorte d'ascèse, car le déchiffrement est long et pénible. J'aimerais cependant croire que celui qui se laisse imprégner par cette dialectique en ressort plus ou moins modifié dans son être mental.

— *Comment l'ensemble s'organise-t-il en lui-même et par rapport à vos précédents travaux ?*

— Toute l'entreprise est un effort pour comprendre la façon

dont les Indiens des deux Amériques pensent le passage de la nature à la culture, qui est le problème fondamental de l'ethnologie, et celui même de toute philosophie de l'homme. Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, j'avais eu tendance à considérer que l'opposition nature-culture relevait de l'ordre des choses et exprimait une propriété du réel. J'ai pas mal évolué depuis sous l'influence des progrès de la psychologie animale et de la tendance à faire intervenir dans les sciences de la nature des notions d'ordre culturel : par exemple celle d'information génétique en biologie ou la théorie des jeux en physique. Aujourd'hui l'opposition nature-culture me semble moins refléter une propriété du réel qu'une antinomie de l'esprit humain : l'opposition n'est pas objective, ce sont les hommes qui ont besoin de la formuler. Elle constitue peut-être une condition préalable pour la naissance de la culture.

Il m'a semblé comprendre que, chez les Indiens sud-américains, cette opposition était surtout exprimée par le rapport du cru et du cuit qui a fourni l'argument du premier volume. Une confirmation vient d'être apportée par un collègue américain qui connaît la langue de ces populations. Il a noté, en effet, que chez elles, tout passage d'un statut social à un autre s'appelle d'un mot qui signifie une « cuisson ».

Mais en même temps que j'explorais cet univers, je percevais que les notions de cru et de cuit ne se suffisaient pas à l'épuiser puisqu'il existe du « moins que cru » et du « plus que cuit » : c'est ainsi que j'ai buté sur le miel d'une part, sur le tabac d'autre part. En reconnaissant ces entours, je voyais apparaître d'autres propositions qui se situent sur deux plans :

D'abord le miel et le tabac n'illustrent pas des états statiques comme le cru et le cuit, mais des déséquilibres dynamiques. La signification du miel traduit une perpétuelle descente vers la nature, celle du tabac une montée vers le surnaturel.

En second lieu, des mythes qui se définissaient en termes d'espace par l'opposition du haut et du bas, du ciel et de la terre, se définissent maintenant en termes de temps. Ainsi s'introduit le problème de la périodicité. Enfin et surtout, je voyais apparaître, derrière la logique des qualités sensibles, une logique plus fondamentale, une logique des formes.

Voilà le mouvement dialectique qui lie les deux volumes : le passage d'une mythologie spatiale à une mythologie temporelle, et d'une logique des qualités sensibles à une logique des formes.

Le troisième volume sera entièrement consacré aux représentations mythiques de la périodicité. On tentera de montrer comment la pensée indigène thématise le continu et le discontinu dans l'ordre du temps. Mais en même temps interviendra

un autre changement : des mythes qui étaient analysés dans les deux premiers volumes sous l'angle de la cuisine et des entours de la cuisine le seront ici sous celui des bonnes manières. Ce troisième volume s'intitulera sans doute : *L'Origine des manières de table.* Et il débouchera sur une morale implicite dans les mythes.

— *Et le quatrième volume ?*

— Il se passe dans le troisième un autre phénomène. On y arrive aux limites mêmes de l'intelligibilité d'un système mythique. Pour interpréter certains mythes sud-américains sur lesquels la matière locale ne projette pas de lumières, il faut « élargir le paradigme » et regarder vers l'Amérique du Nord. Ce mouvement d'ouverture est donc double : des techniques culinaires à une morale domestique, de l'Amérique du Sud à l'Amérique du Nord. En conséquence de quoi, le quatrième volume sera consacré à l'Amérique du Nord où je retrouve les mêmes mythes qui servirent de point de départ pour *Le Cru et le Cuit*, transformés toutefois en raison du changement d'hémisphère et des différences sur le plan de l'économie et des techniques. Le périple se bouclera ; on retrouvera dans les régions septentrionales de l'Amérique du Nord l'équivalent de ce qu'on avait observé au cœur de l'Amérique du Sud. Il apparaîtra en même temps que la raison dernière des différences entre des mythes qui relèvent tous d'un même genre tient aux infrastructures, au sens des relations que chaque société humaine entretient avec son milieu.

— *Aussi résolument que vous en restiez dans le temps et l'espace à un domaine circonscrit aux Indiens d'Amérique, vous tentez malgré tout des « sorties » plus ou moins nombreuses et prolongées, dans* Le Cru et le Cuit *par exemple, vers des coutumes françaises pour vos analyses du « charivari » et de la sémantique astronomique, dans* Du miel aux cendres *vers la mythologie orientale par le biais du très beau mythe japonais du « bébé pleurard », comme vous le faisiez déjà dans l'*Anthropologie structurale *à propos du mythe d'Œdipe. Attribuez-vous à ces multiples incursions une valeur exemplaire et tendent-elles à suggérer l'idée que la mythologie serait interprétable dans les termes d'une structure unique ?*

— Je laisse la question ouverte et ne préjuge pas : y a-t-il plusieurs mythologies ou une seule ? On verra bien. Les incursions que je me permets ont un double caractère. D'abord de provocation : je voudrais inciter des gens qui travaillent dans d'autres domaines à se poser des questions dans les mêmes termes, sans leur suggérer la réponse. Ensuite et surtout, de temps à autre et dans des cas privilégiés, j'ai le sentiment d'approcher des vérités fondamentales, d'avoir touché le roc. Il importe alors de faire un sondage rapide dans un domaine très différent, qui constitue une sorte d'expérience de contrôle.

— *On vous a reproché diversement votre attitude vis-à-vis de l'histoire. Roger Garaudy, par exemple, dans* Marxisme du xxe siècle, *déplore la coupure théorique entre la méthode de l'ethnologie et celle de l'histoire ; de son côté, Sartre affirmait encore, dans le récent numéro de* L'Arc *qui lui est consacré, que le structuralisme tel que vous le pratiquez et le concevez « a beaucoup contribué au discrédit actuel de l'histoire ».*

— J'ai affaire à des sociétés qui ne désirent pas qu'il y ait de l'histoire : c'est leur problématique. Elles ne se veulent pas dans un temps historique, mais dans un temps périodique qui s'annule lui-même comme l'alternance régulière du jour et de la nuit. Cela dit, je n'ai pas du tout, vis-à-vis de l'histoire, l'attitude négative qu'on me prête. Chez les partisans de ce qu'on pourrait appeler « l'histoire à tout prix », je redoute seulement un mysticisme et un anthropocentrime qui mettent leur problématique au-dessus de toute autre. À propos de l'histoire, il faut toujours se demander s'il en existe une seule capable de totaliser l'intégralité du devenir humain, ou une multitude d'évolutions locales qui ne sont pas justiciables d'un même dessein. Qu'en un point de la Terre habitée, à une certaine époque, l'histoire soit devenue un moteur interne du développement économique et social, je le veux bien. Mais il s'agit là d'une catégorie intérieure à ce développement, non d'une catégorie co-extensive à l'humanité. On peut accepter de façon générale le point de vue marxiste sur ce qui s'est passé en Europe occidentale du xive siècle à nos jours. Mais doit-il s'appliquer à toutes les phases du devenir humain, je ne le crois pas, ni Marx non plus, qui l'a dit maintes fois.

Quand un architecte détruit ou construit une maison — et j'emploie cette image pour conserver ses droits à l'activité révolutionnaire —, il fait un acte de foi dans la géométrie euclidienne, mais elle cesse d'être vraie dans des ordres de grandeur incommensurables à celui-là. Vouloir exiger que ce qui peut être vrai pour nous le soit pour tous et de toute éternité me semble injustifiable et relever d'une certaine forme d'obscurantisme. C'est une attitude de théologien, et l'histoire de la philosophie ne manque pas de tels exemples. Je voudrais qu'on observe dans les sciences humaines une attitude plus relativiste. Mais on sent chez certains une volonté de garder la mainmise de la philosophie sur des recherches qui essaient de devenir positives, et qui ne sont pas gênées du fait que la recherche emprunte simultanément des voies qui semblent parfois contradictoires entre elles tout en faisant preuve de leur efficacité particulière. C'est là l'origine profonde du malentendu qui m'oppose à certains philosophes : comme je récuse leur problématique pour mon domaine, ils s'imaginent que je prétends étendre la mienne au

leur, car ils ne conçoivent pas qu'on puisse changer de perspective selon les niveaux qu'on envisage dans la réalité.

— *Mais le domaine de la philosophie, n'est-ce pas précisément de n'en avoir aucun et de les penser tous ?*

— Il faut bien que les philosophes, qui ont si longtemps joui d'une sorte de privilège parce qu'on leur reconnaissait le droit de parler de tout et à tout propos, commencent à se résigner à ce que beaucoup de recherches échappent à la philosophie. Je ne dis pas définitivement, pour toujours, car peut-être y reviendront-elles — ce serait faire acte de foi dans l'histoire que d'affirmer l'inverse —, mais nous sommes les témoins d'une sorte de morcellement du champ philosophique. Maintenir des exigences du tout ou rien aboutirait à scléroser les sciences de l'homme.

— *Vous dites : « que beaucoup de recherches échappent à la philosophie ». Quand ces recherches sont peut-être l'essentiel, c'est ne laisser en fait à la philosophie que l'obligation et la possibilité de sa propre histoire.*

— C'est un problème pour les phisosophes et non pour moi. Il ne me semble pas qu'à toute époque la philosophie ait juridiction universelle.

— *Que pensez-vous de la tendance actuelle à rapprocher les disciplines qui, en divers domaines, se réclament ouvertement des méthodes structurales ? Assistons-nous à votre avis à un impact qui justifierait un emploi extensif et défini du mot « structuralisme » ?*

— Je n'en ai pas l'impression. Vous pensez sans doute à ce tic journalistique qui consiste à associer le nom de Lacan et le mien ; j'imagine que cela doit l'étonner aussi. Nos entreprises me semblent divergentes, car si l'un s'éloigne de la philosophie, l'autre y ramène. Il est vrai que les règles de la déontologie interdisent aux psychanalystes de restituer dans sa richesse concrète leur expérience de cliniciens. La monographie est pour eux un genre difficile, alors qu'elle fournit la matière essentielle de nos études, et qu'elle est toujours disponible pour contrôler la validité des hypothèses théoriques. L'ethnologue se sent mieux à l'aise devant ces objets singuliers que sont des sociétés localisées dans le temps et dans l'espace, observées à des dates différentes par plusieurs enquêteurs et dont les coutumes, croyances et institutions s'offrent à lui sous une forme en quelque sorte solidifiée. Il ne demande jamais qu'on le croie sur parole.

— *Vous n'avez donc nulle impression de réelle convergence ?*

— Seulement entre les ethnologues et les linguistes. Nous avons la conviction de travailler en communion très intime. Les mythes sont avant tout des êtres linguistiques, et les moyens de contrôle dont dispose la linguistique étant supérieurs aux nôtres, nous nous plaçons volontiers sous son allégeance. Comme les linguistes, nous étudions des êtres particuliers, c'est là sans doute

ce qui nous rapproche le plus. Car la linguistique est devenue positive quand elle a cessé de spéculer dans l'abstrait sur la nature du langage et s'est mise à étudier des langues concrètes.

— *Vous évoquez dans la préface du* Cru et le Cuit *la « science des mythes » dont votre travail ne serait que l'esquisse, et ainsi la nécessité ultérieure d'une analyse logico-mathématique qui suggère, entre autres choses, l'idée d'une intervention mécanique. Y a-t-il eu à ce jour des expériences de cet ordre ?*

— Il y a à Harvard une expérience en cours pour traiter sur ordinateur des mythes qui se trouvent être les mêmes que ceux sur lesquels j'ai travaillé. Il est frappant de voir que, pour le moment, les méthodes artisanales — c'est à l'honneur de l'homme — vont plus vite que les machines. Mais cela ne durera pas. Le temps viendra où la machine me battra !

— *Comment concevez-vous les rapports entre le structuralisme tel que vous l'entendez et la critique littéraire ?*

— Vous savez sans doute qu'en collaboration avec Roman Jakobson, j'ai tenté d'appliquer l'analyse structurale à un sonnet de Baudelaire. Ce travail est passé presque inaperçu. Et je crois même que des spécialistes l'ont soupçonné d'être une mystification. Pourtant, nous-mêmes l'avons pris très au sérieux, et dans un livre qu'il vient d'achever, Jakobson étend la méthode à toutes sortes d'exemples poétiques empruntés à des langues et à des civilisations différentes.

Cependant, je ne reconnais guère l'inspiration structuraliste dans la plupart des entreprises de critique littéraire qui s'en réclament. De même qu'il n'y a pas d'analyse structurale des mythes possible sans un recours constant à l'ethnographie, je ne conçois pas qu'on puisse étudier une œuvre littéraire dans un esprit structuraliste sans s'assurer au préalable de toutes les ressources que l'histoire, la biographie, la philosophie peuvent fournir à l'interprétation.

De plus, si l'on peut prétendre à connaître de manière rigoureuse les créations de l'esprit humain, c'est pour autant qu'elles offrent le caractère d'objets clos. Parler d'œuvre ouverte engage dans une direction tout à fait différente. Les tenants de la nouvelle critique oscillent constamment entre deux conceptions de l'œuvre, voyant en elle soit une construction, très complexe sans doute, mais dont les propriétés internes et la structure sont aussi strictement fixées que, disons, celles d'une grosse molécule organique, soit au contraire une sorte d'image de test de Rorschach qui n'a pas de signification propre sauf celles que chaque époque ou chaque lecteur y projette. Seule la première conception relève du structuralisme, mais on passe de l'une à l'autre sans même se rendre compte qu'elles sont incompatibles.

À mes yeux, donc, l'opposition entre ancienne et nouvelle critique est largement factice. L'étude structurale des œuvres littéraires apporte des lumières très grandes, mais qui complètent et renouvellent sans les abolir celles qu'on pouvait obtenir par des moyens plus traditionnels. En matière d'analyse mythique, chaque fois que je peux éclairer mon objet par des renseignements historiques, psychologiques, biographiques même sur la personne du conteur, je n'en suis pas gêné mais puissamment aidé. Si ces diverses techniques d'approche semblent hybrides, parfois même contradictoires, c'est qu'en matière de sciences humaines nous en sommes encore aux balbutiements. Mais une recherche qui se veut positive ne lance pas d'exclusives ; elle fait plutôt flèche de tout bois. Le débat autour de la nouvelle critique témoigne une fois de plus que chez nous, on n'a rien de plus pressé que de livrer tout domaine à peine ouvert aux empiétements d'un verbiage pseudo-philosophique.

— *On pressent cependant dans tout ce que vous écrivez une sorte d'impatience de la connaissance, en son sens philosophique, qui répond d'autre part à la grande diversité des incursions culturelles dont nous parlions tout à l'heure.*

— Il est clair que nous sommes tous plus ou moins philosophes, que nous ne pouvons pas nous empêcher d'anticiper le cours normal de nos entreprises, et que dans cette mesure, nous faisons de la philosophie qui peut rester locale, partielle, provisoire, sans se sentir engagée par ses propres démarches. Elle remplit ainsi une fonction réelle, mais qui sait demeurer modeste.

— *Ce que vous appelez dans* Le Cru et le Cuit *du « petit braconnage ».*

— Si vous voulez. Je ne prétends pas donner une explication totale. Je suis tout prêt à admettre qu'il y a, dans l'ensemble des activités humaines, des niveaux qui sont structurables et d'autres qui ne le sont pas. Je choisis des classes de phénomènes, des types de sociétés, où la méthode est rentable. À ceux qui me disent : « Il y a autre chose » je ne peux que répondre : « Très bien. Libre à vous. » Je demande seulement qu'on ne se précipite pas dans le dogmatisme. On fait ce qu'on peut là où on peut. Si on veut bien me concéder qu'après *Les Structures élémentaires de la parenté*, on comprend mieux une règle de mariage qu'avant, après *Le Cru et le Cuit* et *Du miel aux cendres*, mieux un mythe qu'avant, je me tiens pour satisfait et n'exige pas qu'on en tire aussitôt des conclusions définitives sur la nature ultime de l'esprit humain. J'espère apporter une modeste contribution, verser des pièces à un immense dossier. Mais il faudrait que des centaines de chercheurs se mettent au travail sur des voies paral-

lèles pendant des dizaines d'années. Peut-être alors en sortira-t-il quelque chose de solide.

Ou bien on réussira à observer cette attitude dans les sciences de l'homme, ou bien il n'y aura pas de sciences de l'homme. Je ne veux pas faire preuve d'anti-philosophie. Mais nous sommes actuellement aux prises avec une sorte d'humanisme théologique. Pendant toute la période où la science s'est formée, des gens ont dit : ce que vous proposez avec votre science met en cause l'existence de l'homme. Reconnaître que la Terre tourne n'était pas pour Galilée confesser une vérité métaphysique, mais faire une constatation locale et dénuée de toute prétention.

— *Je dirai enfin qu'on pressent aussi dans vos* Mythologiques, *et même qu'on voit s'y déployer largement une volonté d'organisation, d'expression esthétique, qui s'articule avec la démarche scientifique, comme si l'art engageait avec la science un dialogue plus direct que celui de la philosophie.*

— Oui, mais dans un cas comme dans l'autre, à condition de les mettre en perspective. Ce n'est pas l'ethnographie qui fournit un moyen d'accès à la philosophie, mais la philosophie qui me sert de moyen, car c'est un des langages que parle notre civilisation, pour introduire à l'analyse d'expériences qui nous sont étrangères. De même, si j'introduis volontiers dans mes livres de vieilles gravures, c'est qu'elles expriment un aspect du mythe au même titre que les formules logico-mathématiques expriment d'autres aspects. Si le mythe possède une réalité propre, elle réside dans cette union du sensible et de l'intelligible. Rien n'est donc étranger au mythe. Même le dessin de Riou constitue une variante du mythe, comme celles que je pourrais emprunter à des populations voisines. Et à l'autre bout, la formule logico-mathématique fait, elle aussi, partie intégrante du mythe. Le problème est de se placer en un point tel qu'on ne laisse rien se perdre de part et d'autre, de se ménager les moyens d'un perpétuel aller et retour entre l'anecdote et la philosophie, l'émotion esthétique et l'évidence logique. La curiosité envers les mythes naît d'un sentiment très profond dont nous sommes actuellement incapables de pénétrer la nature. Qu'est-ce qu'un bel objet ? En quoi consiste l'émotion esthétique ? Peut-être est-ce cela qu'en dernière analyse, à travers les mythes, nous cherchons à comprendre confusément.

— *Le mythe alors serait, par excellence, l'objet éthico-esthétique, l'idée vivante de l'absolu.*

— Peut-être ; mais cet absolu serait encore relatif, car il se définirait par rapport à l'esprit humain qui, dans le mythe, met simultanément en œuvre tous ses moyens.

PRIÈRES D'INSÉRER

« LA VOIE DES MASQUES »
SECONDE ÉDITION

Qu'est-ce qu'un style ?

Pour contribuer à résoudre ce problème, l'auteur emprunte ici « la voie des masques ». Il prend ses exemples dans un art qui compte parmi les plus grands — celui des Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord —, qu'il révélera à beaucoup de lecteurs et permettra à d'autres d'approfondir. Et, en faisant parler trois types de masques provenant de la même population ou d'une population voisine, il démontre que leurs différences stylistiques tiennent moins au message particulier que chaque masque, considéré en lui-même, a pour fonction de transmettre, qu'à la façon dont ils s'opposent entre eux.

Graphisme, plastique et coloris reçoivent ainsi leur véritable rôle, qui est de permettre à un peuple, à une école ou à une période de se différencier de ses voisins, de ses rivaux ou de ses prédécesseurs. Ce livre sur un art sauvage aborde donc sous un nouvel angle et situe dans une perspective originale des questions fondamentales d'esthétique et d'histoire de l'art.

« LA POTIÈRE JALOUSE »
ÉDITION ORIGINALE

En quatorze chapitres concis, faciles à lire, débarrassés des surcharges érudites renvoyées toutes en appendice, ce livre voudrait rendre mieux accessibles les principes et la méthode massivement développés dans les quatre volumes des *Mythologiques*.

Il élargit aussi le débat, car il trouve avec la psychanalyse le dialogue commencé voici bientôt quarante ans à la fin des *Structures élémentaires de la parenté*.

Un genre de devinette posée par un mythe des Indiens Jivaro, célèbres réducteurs de têtes, sert d'entrée en matière : que peut-il y avoir de commun entre un oiseau — l'Engoulevent — l'art de la poterie, et la jalousie conjugale ? En tentant de répondre, on débouche sur d'autres et plus vastes problèmes.

Des ressemblances inaperçues apparaissent d'abord entre des mythes provenant de régions très éloignées du Nouveau Monde.

Au-delà de ces résultats d'intérêt ethnographique et historique, on découvre que de prétendus primitifs ont connu et parfaitement maîtrisé un corps d'idées et de doctrine — interprétation des rêves par des désirs refoulés, rôle du code psycho-organique, opposition du caractère oral et du caractère anal — qui, chez nous, attendirent Freud et ses successeurs pour s'exprimer.

De sorte qu'une analyse portant au début sur un seul mythe d'une seule population s'étend par étapes à l'ensemble du Nouveau Monde, et conduit finalement à une confrontation entre la pensée des Amérindiens et la nôtre. Au terme d'un parcours plein de fantaisie, par des voies aussi inattendues que la mise en parallèle d'une stratégie de Sophocle et d'une comédie de Labiche, une question fondamentale, qui sous-tend tout le livre, se précise : que signifie au juste le concept de signification ?

« HISTOIRE DE LYNX »
ÉDITION ORIGINALE

La comparaison entre les mythes, les uns provenant de l'Amérique du Nord, les autres recueillis dès le XVI[e] siècle dans le sud du Brésil et au Pérou, fait apparaître à travers les temps et les lieux ce qu'on pourrait appeler une constante de la pensée amérindienne.

Cette pensée procède en opposant des termes que les mythes conçoivent si proches qu'ils les incarnent dans une paire de frères, souvent jumeaux ou presque, entre lesquels toutefois une différence existe en germe. Mais contrairement à Castor et Pollux qui récusent cette différence et obtiennent de devenir parfaitement égaux, les jumeaux américains ne surmontent jamais leur écart. Ils s'appliquent même à le creuser, comme si une nécessité métaphysique contraignait des termes appariés à diverger. Car la nature, la société sont en perpétuel déséquilibre interne : le même engendre toujours l'autre, la bonne marche de l'univers en dépend. Ainsi, dans la pensée des Amérindiens leur existence impliquait celle de non-Indiens. Bien avant la découverte du Nouveau Monde, la place des Blancs était marquée en creux dans leur système. Ils étaient de ce fait prêts à les accueillir.

Tel est le thème de ce livre. Un parcours plein d'imprévu débute par l'analyse approfondie de mythes qui s'organisent autour de la notion d'une impossible gémellité. Il poursuit en les comparant avec les contes populaires franco-canadiens que les Indiens connurent et qu'ils incorporèrent à leurs propres traditions. C'est l'occasion d'esquisser une théorie de l'emprunt.

On eśt ainsi conduit à méditer sur la rencontre des deux mondes, son retentissement dans la pensée de Montaigne et celle de ses contemporains. On croit enfin possible de remonter aux sources philosophiques et éthiques du dualisme amérindien. Celui-ci tire son inspiration d'une ouverture à l'autre qui se manifeśta lors des premiers contacts avec les Blancs, bien que ceux-ci fussent animés de dispositions très contraires.

Le reconnaître quand on s'apprête à célébrer le cinquième centenaire de ce que, plutôt que la découverte, il conviendrait d'appeler l'envahissement du Nouveau Monde, la deśtruction de ses peuples et de ses valeurs, c'eśt accomplir un acte de contrition et de piété.

En marge de « Regarder écouter lire »

PRIÈRE D'INSÉRER DE L'ÉDITION ORIGINALE

Au cours d'une longue existence, l'auteur a regardé beaucoup de tableaux, écouté beaucoup de musique, lu beaucoup de livres, parmi lesquels il lui est apparu que certaines œuvres se singularisaient. Ce ne sont pas là les seules qu'il admire : entre elles pourtant, dans son esprit, un réseau de correspondances se tisse.

Il cherche ce que ces œuvres pouvaient avoir de commun. Elles ne se ressemblent pas, mais, pour les comprendre, sa pensée se sent contrainte à suivre le même cheminement. À propos d'œuvres arts exemplaires, c'est donc sa façon de penser l'art que l'auteur entreprend d'explorer.

Écrit sur le ton de la conversation, ce livre ouvre entre la peinture, la musique, la littérature des perspectives qui se croisent et se recroisent. Des réflexions sur Poussin et sur Ingres s'entrelacent à d'autres sur l'écoute musicale telle qu'elle a évolué depuis Rameau. Les idées de Diderot et de Rousseau sur les beaux-arts sont comparées à celles d'un musicologue presque oublié, leur contemporain, dont les thèses anticipent la linguistique structurale. Plus près de nous, l'analyse et l'interprétation d'un célèbre sonnet de Rimbaud précèdent deux notes inédites sur les mêmes thèmes, échangées il y a un demi-siècle avec André Breton.

Enfin, l'auteur, se souvenant qu'il est ethnologue, verse au dossier les représentations qu'à travers leurs mythes les Indiens de l'Amérique septentrionale se faisaient de leurs propres œuvres d'art.

Bien qu'ils portent sur des objets de nature et d'époques différentes, ces éclairages variés convergent. Ils mettent en évidence certains des principes qui sont à la racine du jugement

esthétique, et font ressortir la place tenue par l'art dans la connaissance de l'esprit.

NOTES SUR « OLYMPIA »

Le tableau de Manet pose deux énigmes. La première constituée par le chat.

Le chat est peint de chic, peut-être d'après un croquis sommaire comme celui intitulé « Chat hérissé », nº 112 a du catalogue de l'exposition Manet au Grand Palais (10.9-27.11.1983). Le catalogue propose pour ce dessin la date 1868, mais avec un point d'interrogation.

Clairement, le chat d'*Olympia* lui aussi se hérisse. Pourquoi ? Entrant dans la chambre en même temps que la porteuse de bouquet, il aperçoit un spectacle inusité qui l'effraye ou l'irrite. Placé en avant de la toile, ce ne peut être que le peintre à son chevalet, faisant face au modèle. Par l'office du chat, Manet, qu'il l'ait voulu ou non, se rend présent dans son tableau.

Après l'attitude du chat, celle de la femme intrigue. Cette femme ne réagit absolument pas, fût-ce par un regard, ou même un cillement, à l'irruption de la porteuse de bouquet et du chat. Tenant toujours la pose, elle garde les yeux fixés sur le peintre. Tout se passe comme si Manet la concevait déjà peinte avant que la négresse et le chat fassent leur entrée : non pas dans la chambre, mais dans le tableau représentant cette chambre, le lit et le modèle allongé.

L'attitude figée de la femme s'oppose à l'attitude excitée du chat. Mais, rapprochées, elles convergent. Elles montrent qu'*Olympia* n'est pas simplement un tableau représentant une femme nue. C'est — image d'une image — un tableau représentant ce tableau (la netteté des contours cerne le sujet principal comme s'il avait été reporté sur la toile). D'où l'impression d'irréalité (alors qu'on a tant épilogué sur son parti pris réaliste) que donne par son ambiguïté cette figure hiératique.

On serait tenté de voir une troisième énigme dans le ruban noir autour du cou du modèle, sur lequel on a beaucoup glosé. Si, de façon apparemment gratuite, Manet a ajouté quelque chose de noir en haut du corps, ne serait-ce pas pour remplacer quelque chose de noir, ou tout au moins foncé, qu'il aurait supprimé en bas ? Il ne s'est pas contenté de masquer discrètement les poils pubiens comme les peintres de nu le faisaient avant lui. La main gauche de la femme, fortement appuyée, désigne le

pubis en même temps qu'elle le cache, et les poils sombres réapparaissent dans la couleur du ruban qui les inverse doublement (*plus*, en haut ; *moins*, en bas) dans un rapport presque métaphorique*. Les poils pubiens sont ainsi rendus présents malgré leur absence, comme le chat, noir lui aussi, rend présent le peintre au travail, bien qu'on ne puisse le voir.

La solution proposée de ces énigmes fait immédiatement penser aux *Ménines*. Je laisse aux spécialistes le soin de déterminer ce que Manet pouvait en connaître avant 1865, quand il visita le Prado. Déjà à propos du Salon de 1864, Thoré-Bürger nommait Velázquez et Goya comme les maîtres de prédilection de Manet. Celui-ci connaissait probablement les *Ménines* en gravure. Mais je ne cherche pas à placer une œuvre dans la filiation d'une autre. Je compare deux tentatives parallèles pour donner à un paradoxe logique une expression plastique. Car *Olympia* et les *Ménines*, comme les ensembles dit « de Russell » dans la théorie des ensembles, sont des ensembles qui se contiennent. Avec toutefois cette différence que, dans *Olympia*, nous voyons le tableau comme un ensemble, mais non le peintre qui y est cependant présent. Tandis que, dans les *Ménines*, le peintre est bien visible mais non le tableau bien qu'il soit physiquement présent, puisque, montré de dos, nous ne le voyons pas**.

Ces considérations sont, semble-t-il, à mille lieues de l'idée que Manet se faisait de son art. Rien, disait-il, n'était plus naïf qu'*Olympia* où il n'avait voulu que rendre les choses aussi simplement que possible. Et à ceux qui lui reprochaient des duretés, il répondait qu'elles y étaient, qu'il les avait vues, qu'il avait peint ce qu'il voyait.

Mais les duretés ne sont pas seulement dans les choses. Il en existe aussi dans les intentions, dont on ne se décharge pas aussi facilement.

Toute l'œuvre de Manet est dominée par deux ambitions malaisément conciliables : d'une part rester à l'écoute des grands maîtres, maintenir un rapport intime avec eux ; d'autre part faire œuvre originale et s'exprimer en termes contemporains. Nulle part mieux que dans *Olympia* cette double ambition, à la fois classique et révolutionnaire, ne s'affirme de façon plus délibérée. *Le*

* Une réflexion de Michel Leiris va dans le même sens : « à l'oreille gauche, la fanfreluche dont le rose et les replis de fleur évoquent l'organe qu'il est permis de supposer orné ou ensauvagé par cette toison qui pas plus que lui n'est montrée » (*Le Ruban au cou d'Olympia*, Paris, Gallimard, 1981, p. 150).

** En termes plus succincts : dans le cas d'*Olympia*, on voit le tableau, mais pas le peintre ; dans le cas des *Ménines*, on voit le peintre, mais pas le tableau. L'un et l'autre sont pourtant là.

Déjeuner sur l'herbe s'inspirait d'un tableau particulier. *Olympia* s'attaque à un sujet qui, pour tous les peintres depuis Titien, a pris la valeur d'archétype. Pour cette raison, une contradiction, que Manet n'a peut-être jamais complètement surmontée, éclate au grand jour. Elle irradie l'œuvre sous tous ses aspects : dans l'opposition du clair et du foncé ; des linges blancs, crème et rose traités comme en camaïeu et du bouquet polychrome ; du dessin précis et rigoureux du corps nu, et de la facture enlevée de la négresse et des fleurs.

Mais ces contradictions partielles ou locales ne sont que les reflets de la nature profonde, paradoxale de l'œuvre considérée dans son entier.



NOTICES ET NOTES

TRISTES TROPIQUES

NOTICE

La quatrième de couverture de *Tristes tropiques* présente l'ouvrage comme une « autobiographie intellectuelle[1] ». En réalité, le livre n'a rien du classique récit de vie, linéaire et chronologique. Comptant neuf parties, quarante chapitres, jouant à plaisir du « *travelling* mental », naviguant des plateaux brésiliens aux palais du Pendjab, sans négliger les années de formation ou les allusions à l'actualité du moment, *Tristes tropiques* est un livre complexe, presque touffu, qui passe aisément du souvenir personnel à l'analyse sociologique et à la réflexion philosophique, et qui mêle les « regards en arrière » à « l'image de notre futur, par [l'Asie] anticipée[2] ». Toutefois, et en dépit de la retentissante déclaration de « haine » inaugurale, ce sont bien trois voyages qui font l'essentiel de la matière du livre : la première mission brésilienne, entre novembre 1935 et mars 1936, chez les Caduveo[3] et les Bororo ; la seconde mission brésilienne, entre juin et décembre 1938, le long de la ligne télégraphique Rondon, au cours de laquelle Claude Lévi-Strauss séjourne auprès des Nambikwara, des Mundé et des Tupi-Kawahib ; et enfin, le voyage en Inde et ce qui est alors les deux Pakistan — occidental et oriental (futur Bangladesh) — pour le compte de l'Unesco entre août et octobre 1950. Pourtant, pas plus qu'une autobiographie, l'ouvrage n'est un récit de voyage, que l'on mette ou non ce dernier terme au pluriel. Non seulement il joue constamment avec les formes attendues du récit exotique — rares sont les titres de chapitre ou de partie qui ne soient ironiques ou ne contiennent une allusion ou un jeu de mots —, mais surtout, moins qu'un récit, le livre de 1955 est une recomposition, une réorganisation de l'expérience passée à un moment qui, à bien des égards, constitue une période de transition pour son auteur.

1. *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1651.
2. Respectivement titre du chapitre v et p. 140.
3. Nous conservons ici la graphie adoptée par Lévi-Strauss ; aujourd'hui, on orthographie Kadiwéu, l'autodénomination est Ejiwajigi.

Lévi-Strauss, 1954.

À plusieurs reprises dans des entretiens postérieurs, Lévi-Strauss a retracé les circonstances de rédaction de *Tristes tropiques*. Il faut d'abord faire sa part à un catalyseur : c'est à la demande de Jean Malaurie, qui vient de fonder la collection « Terre humaine » aux éditions Plon, que Lévi-Strauss se lance dans l'entreprise. Il y a fort à parier que *Tristes tropiques* n'aurait jamais été écrit sans cette intervention extérieure. Certes, celle-ci ne fait que donner l'occasion à un projet latent de prendre forme ; différents manuscrits dans les archives de Lévi-Strauss témoignent de tentatives inabouties, dont la plus ancienne est sans doute celle que constituent les pages écrites « carnet en main » lors de la traversée de mars 1938 et citées dans le chapitre VII, « Le Coucher du soleil ». Mais un tel projet — raconter ses expéditions — va profondément à l'encontre d'un tempérament aussi soucieux de science que foncièrement méfiant à l'endroit des confessions et des petits étalages de la subjectivité. Si la proposition de Malaurie, alors inconnu et de quatorze ans son cadet, reçoit un accueil favorable, c'est qu'elle saisit Lévi-Strauss à un moment de flottement. À cette date, celui-ci a posé les bases de l'édifice intellectuel qu'il va s'attacher à construire dans les années qui suivent ; la plupart des articles concernant la parenté et la notion de structure en linguistique et en anthropologie, repris dans l'*Anthropologie structurale* en 1958, sont déjà écrits et publiés, presque tous aux États-Unis. Sur le terrain français, il a également imposé sa réflexion sur la place de l'anthropologie au sein de sciences sociales en pleine recomposition, traitant des rapports de l'ethnologie avec l'histoire aussi bien qu'avec la psychanalyse[1]. Lévi-Strauss occupe plusieurs fonctions d'importance : sous-directeur au musée de l'Homme, secrétaire général du Conseil international des sciences sociales de l'Unesco, il est également titulaire de la chaire d'étude des « Religions comparées des peuples sans écriture » à l'École pratique des hautes études. Mais ces fonctions cachent une demi-relégation : « nous ne faisons plus de la science, nous l'administrons », confie-t-il à Alfred Métraux en octobre 1953[2]. La Ve section de l'École pratique des hautes études où il enseigne — section dite des « sciences religieuses » — est quelque peu vieillissante et souffre du contraste avec la VIe, foyer de modernité et future École des hautes études en sciences sociales, dirigée à l'époque par l'historien Lucien Febvre. Ce poste correspond d'ailleurs à une réorientation récente pour Lévi-Strauss qui se voit contraint d'abandonner l'étude de la parenté pour celle des mythes alors même qu'il comprend que le passage de l'étude des « structures élémentaires » à celle des « structures complexes » — ambitieux programme qu'il s'était assigné à la fin des *Structures élémentaires de la parenté* — exigerait la maîtrise d'outils informatiques compliqués et le développement d'une théorie mathématique qui est encore à naître[3]. À cela s'ajoutent, enfin, les réticences des historiens et des sociologues français qui ne réservent pas à ses travaux l'accueil espéré. Celles-ci s'exprimeront avec le plus de virulence à la fin de 1955, dans l'article que Georges Gurvitch

1. Voir les chapitres I, VI, IX, X et XVII de l'*Anthropologie structurale*.
2. Alfred Métraux, *Itinéraires : carnets de notes et journaux de voyages*, Payot, 1978, p. 529.
3. Voir, sur ce point, la préface de 1966 à la réédition des *Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967, p. XXVIII-XXX.

consacrera au « concept de structure sociale ». Le professeur de « sociologie générale » à la VI[e] section, que Lévi-Strauss connaît de longue date, y conclura à « l'échec total de l'essai tenté par Lévi-Strauss[1] ». Quelques années auparavant, en 1949 puis en 1950, Lévi-Strauss avait déjà essuyé deux échecs consécutifs lors de sa candidature au Collège de France : « Après ce double échec, j'étais convaincu que je ne ferais jamais ce qu'on appelle une carrière. J'ai rompu avec mon passé, reconstruit ma vie privée [...][2]. » En 1954 en effet, il se remarie après une longue procédure de divorce qui l'a mis dans une situation matérielle difficile et l'a contraint à quitter son appartement parisien et à vendre sa collection d'art primitif commencée à New York pendant la guerre.

C'est donc au cours de cette période troublée que Jean Malaurie (qui lui-même prépare *Les Derniers Rois de Thulé*, premier volume de la collection « Terre humaine ») prend contact avec Lévi-Strauss. Ce dernier a souvent raconté que *Tristes tropiques* — « [qu'il n'aurait] jamais osé publier [s'il avait] été engagé dans une compétition quelconque pour une position universitaire[3] » — avait été écrit dans la « rage », l'« agacement », et aussi dans la culpabilité puisque, pendant cinq mois de travail intensif, il délaisse la science à laquelle il s'était voué. Peu convaincu, semble-t-il, de la légitimité de l'entreprise, il ne cesse de mettre en balance ses « confessions » et *Les Structures élémentaires de la parenté*, dont huit cents exemplaires ont été vendus en cinq ans, en se disant que si la somme parue en 1949 demeure ignorée, ses souvenirs n'ont guère de chance de susciter l'intérêt du public.

Le texte de *Tristes tropiques* a conservé la trace de cet agacement, qui s'y exprime comme un malaise diffus à l'égard de la France. Lorsque Lévi-Strauss revient des États-Unis à Paris en décembre 1947, il « a passé moins de trois des treize dernières années dans son pays[4] ». En l'espace de dix ans, il est passé du rôle d'ambassadeur de la culture française au Brésil à celui de « gibier de camp de concentration[5] », puis d'intellectuel en exil aux États-Unis. Contraint de fuir, renvoyé par les fonctionnaires de son propre pays à une identité juive à laquelle il pensait pouvoir ne pas attacher d'importance[6], peu à peu intégré au monde de l'anthropologie américaine — univers intellectuel qui le frappe par son attention à l'expérience concrète —, puis conseiller culturel à New York du printemps de 1945 à la fin de 1947, il refuse en 1953 un poste à Harvard, se sentant « par toutes [s]es fibres » homme de « l'Ancien Monde[7] ». Mais son propre pays lui apparaît engoncé, plongé dans une sorte d'inconscience ouatée à l'endroit du monde qui l'entoure, protégé par des cadres de pensée qui datent « d'une époque révolue depuis un siècle et demi » : « nous ne nous rendons pas compte que l'univers ne se compose plus des objets dont nous parlons ».

Ce rétrécissement est à la fois politique et intellectuel. Il est percep-

1. « Le Concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XIX, juillet-décembre 1955, p. 21. Sur cette période de la vie de Lévi-Strauss, voir Denis Bertholet, *Claude Lévi-Strauss*, Plon, 2003, p. 185-217.
2. *De près et de loin*, Odile Jacob, 2001, p. 76.
3. *Ibid.*
4. D. Bertholet, *Claude Lévi-Strauss*, p. 179.
5. P. 10.
6. Voir n. 12, p. 16.
7. *De près et de loin*, p. 83.

tible selon lui dans le refus français d'ouvrir la communauté nationale aux « vingt-cinq millions de citoyens musulmans[1] » des colonies et de tenter le pari que les États-Unis ont osé un siècle auparavant en s'ouvrant à l'immigration européenne. Il apparaît également dans le contraste de moyens entre les bibliothèques universitaires américaines qu'il a fréquentées et une science française demeurée au stade artisanal, tout occupée à célébrer ses « vieux virtuoses » du XIXe siècle et déjà dépassée par les universités brésiliennes qu'elle a contribué à former. Plus profondément, la France de la IVe République ne veut pas voir qu'elle a connu la défaite ; elle se maintient dans l'illusion de sa grandeur par le culte de quelques héros nationaux et, comme les cours de philosophie que Lévi-Strauss a fréquentés autrefois, elle souffre de la « conviction obstinée qu'il suffit de trancher les problèmes sur le papier pour en être débarrassé[2] ». Dans le domaine intellectuel, cet aveuglement se traduit par la résurrection d'une philosophie dans la droite ligne de l'avant-guerre et des querelles stériles entre bergsoniens et néo-kantiens, philosophie pleine de complaisance « envers les illusions de la subjectivité » et aussi ignorante des avancées des autres disciplines que dédaigneuse des données concrètes amassées par les sciences sociales.

Ce malaise diffus, ce sentiment d'un enracinement précaire, rien ne les indique tant, peut-être, que le rêve caressé, quinze années et une guerre mondiale plus tard, de retourner au Brésil et de renouer avec un monde englouti. Mais la réponse de la compagnie de navigation ne laisse aucun doute : « en tout état de cause, il me faudrait retenir un passage quatre mois à l'avance[3] ». Entre 1935 et 1955, le monde a changé, une civilisation a pris fin et une autre, que Lévi-Strauss n'aime guère, commence à prendre forme. La nostalgie est de toute évidence une des tonalités dominantes de *Tristes tropiques*, mais le livre s'impose aussi comme une tentative de dépassement de cette nostalgie. Aurait-il mieux valu arriver au Brésil avec Jean de Léry au XVIe siècle ou avec Bougainville au XVIIIe siècle ? se demande l'ethnologue à la fin de la première partie : en reculant dans le temps, il s'assure un accès à des sociétés mieux préservées, mais il renonce du même coup à une curiosité que seuls des contacts répétés peuvent aiguiser. *Tristes tropiques* est moins animé par un désir de passé que par la recherche d'une issue hors de ce « cercle infranchissable », quête d'un point hors de l'histoire où se rejoindraient le spectacle d'un monde ancien et la contemplation d'un œil moderne.

Sur le terrain : 1935-1938, 1950.

Le Brésil où Lévi-Strauss débarque au printemps de 1935 est un pays qui, au terme d'un long processus de « colonisation intérieure », a achevé l'unification de son territoire national et connaît une modernisation accélérée dont l'expansion de São Paulo est le symptôme le plus frappant aux yeux du jeune sociologue. Enrichie par le commerce du café, consciente des réalités internationales, soucieuse de rivaliser avec Rio de Janeiro, la bourgeoisie pauliste ressent très vivement la nécessité de cette modernisation et éprouve le besoin d'une formation supérieure de qualité. Sous l'impulsion du très influent Júlio Mesquita Filho, directeur de

1. Respectivement p. 434 et 435.
2. P. 434.
3. P. 9.

l'important journal *O Estado de São Paulo*, et avec l'aide du psychologue français Georges Dumas, l'université de São Paulo est officiellement créée en janvier 1934. Les professeurs qui occupent les premiers postes sont allemands, italiens et surtout français. Avec, entre autres, le géographe Pierre Monbeig et l'historien Fernand Braudel, Lévi-Strauss fait partie de la deuxième des trois « missions françaises » envoyées entre 1934 et 1938. Il est titulaire de la seconde chaire de sociologie, la première étant occupée par Paul Arbousse-Bastide, proche de Georges Dumas et spécialiste de l'œuvre d'Auguste Comte. Les cours de Lévi-Strauss sont consacrés en particulier aux « formes élémentaires de la vie sociale » et puisent leur illustration dans « l'espace social » immédiat : « en guise de travaux pratiques, je proposais [à mes étudiants] la rue qu'ils habitaient, le marché ou le carrefour le plus proche, à charge pour eux d'observer et de décrire la répartition dans l'espace des types d'habitations, des catégories sociales et économiques, des activités professionnelles, etc.[1] ». À São Paulo et dans ses environs, Lévi-Strauss trouve en effet à alimenter sa fascination ancienne pour les productions du « règne urbain », quatrième règne que, « au confluent de la nature et de l'artifice », l'homme a ajouté aux trois autres[2]. De cette fascination, *Tristes tropiques* et, plus tard, *Saudades de São Paulo* conserveront la trace. Outre ses collègues, en particulier Jean Maugüé qui occupe la chaire de philosophie, il fréquente les cercles intellectuels issus du modernisme brésilien des années 1920 et réunis autour du Département de la culture de São Paulo, fondé en 1935 et dirigé par le poète Mário de Andrade[3].

Entre 1935 et 1937, Lévi-Strauss enseigne trois années universitaires consécutives, de mars à novembre. Ses premières vacances sont occupées par l'expédition chez les Caduveo et les Bororo, et celles qui suivent, un an plus tard, sont consacrées à la mise en valeur, à Paris, des résultats de cette première mission. Lévi-Strauss, parti pour le Brésil comme ancien philosophe acquis à la sociologie, revient en France et acquiert ses titres d'ethnographe. Lui qui n'a pas suivi les cours de l'Institut d'ethnologie de Paris reçoit « rétroactivement » la « bénédiction » de Lucien Lévy-Bruhl, de Marcel Mauss et de Paul Rivet, les trois fondateurs de l'Institut[4] ; il expose ses collections, donne des conférences et publie plusieurs articles, dont l'importante « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo » qui paraît à la fois en français dans le *Journal de la Société des américanistes* et en portugais dans la *Revista do Arquivo municipal* de São Paulo. Dès janvier 1937, il projette une seconde expédition, plus ambitieuse, dans la Serra do Norte. Il espère pouvoir bénéficier d'une année de congé de l'université de São Paulo pour la mener à bien, mais la direction de l'université refuse de lui conserver son poste. Revenu en France à la fin de 1937 après sa troisième année d'enseignement, Lévi-Strauss repart donc au Brésil en mars 1938 non plus comme enseignant, mais comme ethnologue mandaté par le gouvernement français, prêt à mener une expédition qui durera sept

1. *Saudades de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 13-14. Cet ouvrage, publié en portugais uniquement, recueille des clichés de São Paulo par Lévi-Strauss et est précédé d'un émouvant avant-propos dans lequel l'auteur revient sur ses années paulistes.

2. Respectivement p. 98 et 112.

3. Voir Fernanda Peixoto, « Lévi-Strauss à São Paulo : la ville et le terrain », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 87-91.

4. Voir p. 243.

mois et traversera l'ouest du Mato Grosso le long de la ligne télégraphique Rondon.

Lorsqu'on considère rétrospectivement ces deux expéditions, on est frappé par le souci archéologique qui les justifie et les motive. Le jeune Lévi-Strauss qui part pour ses premières enquêtes à l'automne de 1935 n'est pas anthropologue, et certainement pas structuraliste. C'est un professeur de philosophie passé à la sociologie, qui a lu Rousseau, Durkheim et Mauss et pour qui l'ouvrage de Robert H. Lowie, *Primitive Society*, est une « révélation[1] ». Séduit par le souci empirique qu'il perçoit dans cet ouvrage, désireux de mettre les hypothèses sociologiques à l'épreuve des faits dans des sociétés telles qu'on peut les observer, sans doute aussi curieux de nouveaux horizons, il fait ses armes d'ethnographe et se spécialise en histoire de l'Amérique du Sud. Il lit les travaux sur la région — qui se révèlent très peu nombreux dès que l'on quitte les civilisations andines — et prend connaissance des sources historiques et des données collectées par les missionnaires et explorateurs concernant les populations des basses terres du continent. En novembre 1935, alors même qu'il s'apprête à partir pour sa première mission, il devient membre titulaire de la Société des américanistes, parrainé par Lévy-Bruhl et Rivet ; dès son retour d'expédition en 1936, il fait part à Marcel Mauss de ses observations sur l'organisation sociale des Bororo aussi bien que sur l'extension de l'aire du potlatch[2], et il commence à échanger avec les rares spécialistes de l'ethnologie brésilienne, comme Curt Nimuendajú ou Herbert Baldus. Il souhaite avant tout contribuer à la géographie de la distribution des populations indiennes et, par l'étude des coutumes et de la culture matérielle, à l'histoire précolombienne du continent. En un sens, cette vaste entreprise collective et initialement dispersée trouvera son aboutissement, dix ans plus tard, avec la publication des premiers tomes du *Handbook of South American Indians* dirigé par Julian Steward et pour lequel Lévi-Strauss écrira plusieurs articles.

Des éléments à la fois circonstanciels et scientifiques ont présidé au choix de la destination des expéditions. Puisque les vacances universitaires correspondent à la saison des pluies, il n'est pas question, en 1935, de s'aventurer trop profondément dans l'intérieur du pays ; si les Caduveo et les Bororo font l'objet des premières enquêtes, c'est d'abord parce qu'ils habitent des « régions relativement accessibles[3] ». Par ailleurs, les travaux de construction de la voie ferrée Noroeste, dans la région de Porto Esperança, ont mis au jour un « gisement » archéologique (c'est le « chantier » évoqué au chapitre XI). Heloísa Alberto Torres, alors sous-directrice du Musée national de Rio de Janeiro, en confie l'exploration à Claude Lévi-Strauss et à son épouse Dina. L'expérience se révélera décevante et, après une simple reconnaissance, le projet de fouilles sera abandonné, mais celui-ci aura permis aux apprentis ethnographes d'obtenir le patronage du Musée national. Enfin, diverses motivations savantes expliquent le choix des Bororo et des Caduveo. En 1935, les Bororo sont bien connus grâce aux travaux des missionnaires salésiens, mais les enquêtes de ces derniers s'accompagnent d'une « entreprise d'extermi-

1. P. 48.
2. Voir Lettre à Marcel Mauss, 14 mars 1936 (archives Lévi-Strauss).
3. Lettre à Marcel Mauss, 10 novembre 1935 (archives Lévi-Strauss).

nation méthodique de la culture indigène[1] » qui consiste en particulier à christianiser les Indiens et à détruire l'organisation circulaire de leurs villages. La persistance sur le Rio Vermelho de quelques groupes indépendants des missions et qui ont donc préservé leurs modes de vie traditionnels apparaît dès lors comme une occasion à saisir avant qu'il ne soit trop tard. Il y a là une donnée essentielle de l'ethnologie de la première moitié du siècle : la motivation de l'enquête de terrain est d'abord l'urgence. « Peu d'années nous restent pour recueillir ce qui subsiste encore, et qui disparaîtra bientôt », écrit Lévi-Strauss dans le guide-catalogue de l'exposition *Indiens du Matto-Grosso [sic]* qu'il organise au retour[2]. Les cultures primitives que l'on peut encore observer sont en passe d'être anéanties ; il faut donc se hâter de sauver ce qui peut l'être. De là l'accent mis sur la collecte des objets matériels, qui, après l'extinction de ces populations ou leur dissolution dans des ensembles métissés plus vastes, seront les seuls témoignages de ces modes de vie disparus.

« Bien peu de chose subsiste de la splendeur ancienne, et les quelques objets de bon style qu'on verra dans ces vitrines sont les dernières épaves d'une culture déjà morte », écrit encore Lévi-Strauss à propos des objets caduveo qu'il expose à la galerie Georges Wildenstein[3]. C'est en effet un intérêt pour la culture matérielle des Caduveo qui le conduit à leur rendre visite à Nalike, dans la réserve indigène que le gouvernement brésilien leur a octroyée au début du XXe siècle. Les Caduveo sont les derniers survivants des Indiens mbayá-guaycuru. Cette tribu guerrière, célèbre pour la résistance tenace qu'elle opposa aux Portugais et aux Espagnols dans le bassin du Paraguay, fascina les voyageurs et missionnaires en raison non seulement de son organisation sociale et de ses usages, mais aussi de sa morgue et de ce que Darcy Ribeiro appellera plus tard son « comportement seigneurial[4] ». La curiosité de Lévi-Strauss a été éveillée en particulier par un bref article du *Journal de la Société des américanistes*, paru en 1907, dont le sujet était propre à faire rêver un jeune ethnographe sensible aux arts et soucieux de retracer l'histoire des civilisations disparues. Photographies à l'appui, l'auteur y attirait l'attention sur les similitudes inexpliquées entre les peintures corporelles des Indiennes caduveo et les ornements de certains vases précolombiens en terre cuite, retrouvés dans le bassin de l'Amazone sur les sites de Marajo et de Santarem. Renvoyant aux dessins de Guido Boggiani qui, en 1892, avait séjourné pendant trois mois auprès des Caduveo[5], il se disait convaincu que l'invention décorative des Indiens était l'héritage d'une « civilisation supérieure qui n'est indubitablement pas venu d'Europe[6] ». À son retour en mars 1936, Lévi-Strauss croit pouvoir confirmer une telle hypothèse, comme il l'indique dans une lettre à Mauss ainsi que dans un entretien qu'il donne au quotidien *O Jornal* de Rio de Janeiro[7].

1. P. 207.
2. *Indiens du Matto-Grosso : novembre 1935-mars 1936*, guide-catalogue de l'exposition organisée à la galerie de la « Gazette des Beaux-Arts » et de « Beaux-Arts », 21 janvier-3 février 1937, Musée de l'Homme, 1937 ; rééd. J.-M. Place, 1988, p. 280.
3. *Ibid.*, p. 281.
4. Darcy Ribeiro, *Religião e Mitologia Kadinéu*, Rio de Janeiro, 1950, p. 21.
5. Sur Boggiani, voir n. 1, p. 159. Boggiani est l'auteur du dessin p. 188 (fig. 6).
6. J. Hébert, « Survivances décoratives au Brésil », *Journal de la Société des américanistes*, 1907, p. 185-191.
7. « A ceramica no valle de Amazonas », *O Jornal*, 14 mars 1936.

Vingt ans plus tard, dans *Tristes tropiques*, cette hypothèse simpliste d'une « survivance décorative » ne sera évoquée que pour être aussitôt abandonnée, d'abord parce que le « style curvilinéaire [des dessins caduveo] offre des analogies avec des documents archéologiques exhumés en divers points du continent[1] » et qu'il n'y a pas de raison de privilégier le bassin de l'Amazone, ensuite et surtout parce que la question posée par les peintures faciales caduveo n'est pas tant celle de leur histoire que celle de leur fonction et que, à cette question, seule une analyse structurale peut répondre.

C'est également le désir de « comprendre l'Amérique » qui est à la source de la seconde expédition, dont Lévi-Strauss a le projet dès janvier 1937. Là encore, il s'agit de reconstituer l'histoire et la répartition des cultures que le continent a abritées en se fondant sur la distribution géographique et les mœurs des populations indiennes les mieux préservées des contacts avec la civilisation occidentale. La première expédition avait été mise sur pied de façon relativement informelle, avec l'aide en particulier de Paulo Duarte, ami de Lévi-Strauss et cofondateur du Département de la culture, qui lui avait permis d'obtenir l'appui de Mário de Andrade. Le personnel scientifique de la mission ne comptait que deux personnes : Lévi-Strauss lui-même et sa femme Dina qui, au retour, sera chargée de la chaire municipale d'ethnographie et deviendra, quelques mois plus tard, première secrétaire et principale animatrice de la Société d'ethnographie et de folklore de São Paulo[2]. Ils étaient accompagnés de René Silz, ingénieur agricole, ancien camarade de lycée de Lévi-Strauss que le projet d'une traversée du bassin du Rio Paraná avait séduit et qui avait rejoint le couple à São Paulo à l'automne de 1935. Lévi-Strauss avait obtenu sans difficulté véritable une aide financière de l'Institut d'ethnologie et une autre du Département de la culture de São Paulo, ainsi donc que le « patronage scientifique » du Musée national de Rio de Janeiro. La mission de 1938 n'est pas aussi simple à organiser ; elle est plus ambitieuse, plus longue et doit traverser des régions plus reculées, mal contrôlées par l'État fédéral et incomplètement pacifiées. Sa mise en œuvre est soumise à l'autorisation du Conseil de surveillance des expéditions scientifiques et artistiques au Brésil. Cette institution, créée en 1933, n'avait pas fait de difficulté pour accorder cette autorisation à la première mission de 1935, mais exige, en 1937, la présence d'un inspecteur mandaté par le Musée national de Rio, chargé de contrôler les agissements de la mission. Quant au Service de protection des Indiens, créé en 1910, lui aussi consulté, il se déclare hostile à une entreprise qui risquerait de perturber les relations prétendument « pacifiques » établies avec les Indiens de la Serra dos Parecis et de la vallée du Ji-Paraná (dans les faits, celles-ci sont au contraire difficiles, comme en témoignent plusieurs épisodes meurtriers au cours des années précédentes). Après un an de tractations sur fond de tensions entre les institutions fédérales de Rio de Janeiro et les institutions municipales de São Paulo[3], la mission

1. P. 177.

2. Voir Marta Amoroso, « Sociedade de Etnografia e Folclore (1936-1939). Modernismo e Antropologia », *Sociedade de Etnografia e Folclore* (catálogo), São Paulo, vol. I, 2004, p. 65-75.

3. Voir Heloísa Bertol Domingues, « The Last Expedition of the 20th Century », dans Luiz de Castro Faria, *Another Look. A Diary of the Serra do Norte Expedition*, Rio de Janeiro, Ouro Sobre Azul, 2003, p. 13-21 ; et Luís Grupioni, « Claude Lévi-Strauss parmi les

est finalement autorisée. Elle est parrainée par le Département de la culture de São Paulo, mais le Musée national de Rio de Janeiro sera représenté par Luiz de Castro Faria, jeune muséographe âgé de vingt-quatre ans, chargé par Heloísa Alberto Torres de « se tenir toujours à la tête de l'expédition » et de « surveiller constamment les circonstances d'approche et les relations avec les indigènes[1] ». Par le télégraphe, Luiz de Castro Faria tiendra la direction du Musée national régulièrement informée de la progression de l'expédition ; il a le pouvoir théorique d'y mettre fin si les circonstances l'exigent, et cette responsabilité engendre quelques tensions sur le terrain, car dans les faits, l'expérience, le pouvoir financier et la direction effective sont du côté de Lévi-Strauss[2]. Outre Lévi-Strauss lui-même, qui est l'ethnographe en titre, les autres membres du personnel scientifique sont Dina Lévi-Strauss, que le projet soumis au Conseil de surveillance présente comme une « anthropologiste[3] », et Jehan Albert Vellard, médecin et naturaliste français, alors directeur de l'Institut de biologie de Pernambuco. Spécialiste des venins, Vellard est un voyageur expérimenté mais un compagnon de voyage peu commode, avec lequel les relations seront parfois difficiles[4].

Cette seconde mission est à plusieurs égards comparable à bien des explorations du XIXe siècle. D'abord, à cause de la perspective qui y préside et qui, comme on l'a dit, mêle indissolublement ethnographie et archéologie. Il s'agit d'observer, avant qu'il ne soit trop tard, des sociétés menacées de décomposition et qui apparaissent comme des survivances, en l'occurrence « les représentants les plus occidentaux du groupe gé » et peut-être les « vestiges inédits » des familles linguistiques arawak, tupi et carib dans le bassin du Rio Madeira[5]. La mission est itinérante, elle s'arrête peu de jours dans chaque poste pour procéder aux observations ethnographiques, et la constitution de collections est une de ses priorités : la première mission était déjà revenue avec 930 pièces — réparties inégalement entre le Brésil (328) et la France (602) ; la seconde reviendra avec 1 505 pièces, dont 760 resteront au Brésil[6]. Les carnets de Castro Faria comme les différents textes de Lévi-Strauss témoignent de la conscience aiguë et douloureuse d'assister à une dégénérescence accélérée et à la perte de traditions, d'usages et de techniques qu'il importe de sauver de l'oubli auquel ils sont promis. Bien des années plus tard, Lévi-Strauss s'avouera « homme de cabinet plutôt qu'homme

Amérindiens. Deux expéditions ethnographiques dans l'intérieur du Brésil », *Brésil indien : les arts des Amérindiens du Brésil*, Réunion des Musées nationaux, 2005, p. 312-334.

1. Instructions de H. A. Torres à L. de Castro Faria du 20 avril 1938, citées par L. Grupioni, « Claude Lévi-Strauss parmi les Amérindiens », p. 328.

2. On trouve plusieurs indices de ces tensions dans les carnets de route de Castro Faria publiés en 2001 sous le titre *Um outro olhar. Diário da expedição à Serra do Norte* (trad. angl. *Another Look. A Diary of the Serra do Norte Expedition*).

3. Le terme, en usage à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, désigne un spécialiste de l'anthropologie physique. Cette dernière faisait partie intégrante des préoccupations du couple Lévi-Strauss, comme à l'époque de toute mission anthropologique ; ils avaient déjà procédé à plusieurs relevés anthropométriques chez les Caduveo et les Bororo.

4. Ainsi, à la fin de l'expédition, rendu impatient par l'attente du bateau à moteur censé convoyer le personnel d'Urupá au Rio Madeira, il prétendra quitter la mission et rejoindre Porto Velho seul et par la terre, avant d'être ramené à la raison par Lévi-Strauss et Castro Faria.

5. P. 247.

6. Voir L. Grupioni, « Claude Lévi-Strauss parmi les Amérindiens », p. 321-322 et 330-331.

de terrain[1] », mais la lecture de ses carnets montre une surprenante passion du donné et un désir, qu'on pourrait dire « maussien », de ne rien négliger, sacrifiant l'ordre des notations à la profusion des observations : les carnets mêlent dans un grand désordre descriptions, schémas de parenté, partitions ou listes de vocabulaire et sont émaillés de nombreux dessins.

Ce caractère d'exploration tient ensuite à la région où se rend la mission. Celle-ci, située à l'ouest du plateau du Mato Grosso, non loin de la frontière bolivienne, est encore mal connue et peu sûre, en raison des heurts répétés entre les populations indiennes et les colons brésiliens, prospecteurs, chercheurs de caoutchouc ou missionnaires, et ce malgré les efforts du Service de protection des Indiens. En témoigne le questionnaire préparatoire envoyé aux différents chefs des postes télégraphiques par le Musée national de Rio en mai 1938 en vue de l'expédition : « Y a-t-il des Indiens à proximité du poste ? Quel type d'Indiens ? », « Sont-ils amicaux ou se présentent-ils pour attaquer ? », « Apportent-ils des marchandises pour les échanger ? Demandent-ils des cadeaux ? », « Parlent-ils portugais ? », « Sont-ils habillés de façon civilisée ? ». Les réponses sont variées mais peu rassurantes : le chef de la station Parecis répond : « [Les Indiens *beiços de pau*] viennent avec un comportement hostile et agressif, n'apportant rien sinon leurs armes » ; le chef de la station Utiariti répond : « [Les Indiens nambikwara] sont suspicieux, opportunistes et on ne peut leur faire confiance. [...] Ils ne présentent pas de danger au poste mais sur les routes, la vie des voyageurs est constamment menacée[2]. » Outre le souvenir, encore vivace sur la ligne, des cycles de meurtres et de représailles qui ont opposé Indiens et colons dans les années 1920 et 1930[3], plusieurs épisodes de *Tristes tropiques* rappellent que la traversée du sud au nord de la Serra do Norte est une entreprise risquée et dangereuse : Dina Lévi-Strauss doit être évacuée d'urgence en raison d'une ophtalmie contractée auprès des Indiens ; l'un des hommes de troupe est menacé d'amputation après s'être blessé à la main avec son fusil ; et l'ethnographe se trouve parfois sommé de prendre parti dans des conflits entre bandes rivales ou en butte à l'hostilité d'Indiens dont les réactions paraissent imprévisibles[4]. Un mémorandum rédigé par Lévi-Strauss en décembre 1938 et qui retrace les différentes étapes du voyage indique par exemple : « Juruena / 1er août / au village de Julio (massacre des 7 personnes en 1925, les missionnaires 3 nov. 1930) / Difficultés de route. Luiz malade. Sit. tragique. Je pars seul avec la troupe. FIN DES VIVRES. » Plus loin, on trouve : « Porquinho (village tupi) / 23 octobre-7 novembre / L'heure des décisions : sortir par le nord. » L'itinéraire lui-même n'est pas parfaitement arrêté, et Lévi-Strauss comme Castro Faria consignent régulièrement dans leurs carnets les accidents de terrain, confluents et ruisseaux traversés, car la carte au millionième dont ils disposent se révèle souvent trop peu précise.

En 1938, les sources principales concernant la Serra do Norte, que Lévi-Strauss rappelle au chapitre XXIV de *Tristes tropiques*, sont au nombre

1. *De près et de loin*, p. 66.
2. L. de Castro Faria, *Another Look*, p. 51.
3. Voir, par exemple, p. 269.
4. Voir, par exemple, p. 290-291 ou p. 302-303.

de trois et datent toutes des années 1910. Il s'agit des conférences du général Rondon en 1915, du récit de Theodore Roosevelt, *Through the Brazilian Wilderness*, publié en 1914, et du livre de l'anthropologue Edgar Roquette-Pinto, *Rondonia*, paru en 1917. À elle seule, cette littérature auréole la région d'une atmosphère d'aventures et d'explorations, et elle évoque immanquablement, pour les Brésiliens de 1938, la figure du général Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), « civilisateur » de l'intérieur du pays, fondateur du Service de protection des Indiens et directeur de la Commission des lignes télégraphiques stratégiques du Mato Grosso à l'Amazonie à partir de 1907. À la fin du XIX[e] siècle, l'extension du réseau de communications dans les régions frontalières du Paraguay et de la Bolivie est d'abord une priorité géopolitique, mais l'installation de la ligne télégraphique devient bientôt le symbole de la victoire de la civilisation sur la sauvagerie, de l'unification de l'espace brésilien et de l'intégration « pacifique » des Indiens à l'ensemble national. Positiviste fervent, adepte de la religion du progrès, partisan d'une approche bienveillante des Indiens, Rondon apparaît rapidement comme le héros de cette épopée, popularisée par les conférences qu'il donne à son retour et qui sont immédiatement traduites en anglais. En décembre 1913, l'ancien président des États-Unis, Theodore Roosevelt, promoteur de la mythologie du *far west* dans son propre pays, rejoint Rondon pour une expédition de quatre mois destinée à établir un relevé du cours d'un fleuve « inconnu », bientôt baptisé « Rio Roosevelt ». Il relatera cette périlleuse mission dans *Through the Brazilian Wilderness*, dont le titre est manifestement démarqué de *Through the Dark Continent* de l'explorateur Stanley. Edgar Roquette-Pinto, enfin, anthropologue, grand admirateur de Rondon, traverse en 1912 la région qu'il nomme Rondonia et consacre quatre chapitres de son récit à l'anthropologie physique, la culture matérielle et la langue des Indiens parecis et nambikwara. Ces trois ouvrages fournissent à Lévi-Strauss l'essentiel de ses informations géographiques au moment d'élaborer l'itinéraire de l'expédition. Ce sont également à cette date les seules sources sur les Indiens nambikwara et comme Lévi-Strauss l'écrira plus tard, « nulle part il n'[y] est question de la vie familiale et de l'organisation sociale[1] ».

Cette pauvreté relative des sources est un trait général, qui vaut d'ailleurs aussi pour la première mission : si Lévi-Strauss fait si souvent allusion aux « anciens voyageurs » et se reporte à des sources anciennes comme les récits de Jean de Léry, André Thevet ou José Sanchez Labrador, c'est d'abord en raison d'une pénurie d'informations de première main au moment des expéditions. Aux ouvrages des XVI[e] et XVIII[e] siècles, on peut certes ajouter les travaux des missionnaires et quelques récits d'exploration de la fin du XIX[e] siècle, comme ceux de Karl von den Steinen ou Guido Boggiani, mais l'ethnographie brésilienne n'a pas encore connu l'essor qui sera le sien après la guerre et dont Curt Nimuendajú et Herbert Baldus seront les précurseurs. Dans les années 1930, l'américanisme des basses terres est, « de toutes les ethnologies régionales », le domaine de spécialité « le plus archaïque à la fois sur le plan des idées et sur celui de la connaissance ethnographique[2] ». On peut

1. *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*, Musée de l'Homme, 1948, p. 2-3.
2. Anne Christine Taylor, « Don Quichotte en Amérique. Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie américaniste », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 93.

du reste percevoir une évolution entre les premiers textes écrits par Lévi-Strauss sur les Caduveo et les chapitres que *Tristes tropiques* leur consacre vingt ans plus tard et qui sont abondamment nourris des recherches ayant eu lieu dans l'intervalle, celles de Darcy Ribeiro en particulier.

Au moment de sa parution, *Tristes tropiques* a souvent été lu selon des critères anachroniques, conformément à l'image de l'ethnologie telle qu'elle s'était imposée dans les années 1950. Comme le caractère collectif des expéditions n'occupe pas une place centrale dans l'ouvrage, les lecteurs ont cru parfois y retrouver le récit d'une « observation participante », notion forgée par Bronislaw Malinowski à partir de sa propre enquête dans les îles Trobriand en 1917-1918 : séjour solitaire, prolongé, et « en immersion » dans une société indigène dont l'ethnographe connaît la langue. En réalité, ce modèle s'impose surtout après la guerre ; comme la plupart des expéditions des années 1930, les missions de Lévi-Strauss relatées dans *Tristes tropiques* relèvent quant à elles d'une ethnographie « extensive » plutôt qu'« intensive », consistant à recueillir sur une question donnée le plus d'informations possible dans le plus grand nombre de sociétés possible. De là la place centrale accordée à la constitution de collections, même si, comme le note Castro Faria, « le contact personnel [avec les indigènes] constitue une norme absolue[1] ». La seconde expédition en particulier suppose une importante logistique et les enquêtes, relativement brèves, ne sont rendues possibles que grâce à des intermédiaires, chefs de poste télégraphique ou missionnaires — ainsi la première bande nambikwara, dirigée par Julio, auprès de laquelle Lévi-Strauss passe plusieurs semaines, n'est-elle accessible en cette période nomade que parce qu'elle est en séjour à la mission d'Utiariti ; c'est d'ailleurs le missionnaire qui enseigne aux membres de l'expédition les rudiments du pidgin qui leur permettra dans un premier temps de communiquer avec les Indiens[2], avant l'acquisition de ce que Lévi-Strauss qualifie lui-même de « connaissance grossièrement empirique du nambikwara[3] ».

Bien des années plus tard, alors que les premières décennies de l'histoire de l'ethnologie feront l'objet de nombreuses relectures critiques, Lévi-Strauss sera au contraire accusé d'avoir passé sous silence les conditions d'obtention de l'information auprès des Indiens et d'avoir donné dans *Tristes tropiques* une version héroïsée de la pratique ethnographique[4]. On lui reprochera également d'avoir embrassé sans précaution les principes de l'ethnologie de son époque : une vision alarmiste qui, en annonçant l'extinction imminente des cultures observées, conduisait à accorder un privilège excessif à la collecte d'objets matériels — outils, céramiques, parures, mais aussi crânes et ossements —, de sorte que, rétrospectivement, l'ethnologie des années 1930 semble par-

1. L. de Castro Faria, *Another Look*, p. 84.
2. Voir *ibid.*, p. 73.
3. *La Vie familiale [...]*, p. 37. L'absence d'interprète est une donnée essentielle de l'enquête auprès des Nambikwara, comme l'atteste la place occupée dans les carnets par les lexiques et notes sur la langue, témoins de « l'inlassable bonne volonté des informateurs toujours prêts à échanger des mots (nambikwara contre français ou portugais) et à développer les points obscurs par l'usage d'une mimique appropriée » (*ibid.*).
4. Voir, par exemple, Clifford Geertz, « Le Monde dans un texte. Comment lire *Tristes tropiques* », *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur* [1988], trad. Daniel Lemoine, Métailié, 1996, p. 41-45.

fois se réduire à une entreprise de « pillage culturel », justifiée par une science bardée de certitudes dont les développements anthropométriques, complètement discrédités aujourd'hui, constituent la face sombre. Outre que la plupart de ces critiques ne résistent pas à une lecture attentive du texte, il est erroné de ne voir dans le discours sur l'urgence de l'enquête et la disparition prochaine des populations qu'une rhétorique servant de justification à la collecte et au « pillage ». Les cultures que côtoient les missions Lévi-Strauss sont, pour la plupart d'entre elles, effectivement mourantes. Elles sont rencontrées à la veille d'un bouleversement qui fait plus qu'introduire dans leur histoire une discontinuité : objectivement mais aussi subjectivement — du point de vue des Indiens eux-mêmes —, celui-ci est conçu comme une liquidation. Ainsi des six femmes, sept hommes et trois petites filles tupi-kawahib, qui sont parmi les derniers descendants du vaste ensemble kawahib mentionné dans plusieurs textes du XIXe siècle et dont la seule survie possible passe par la fixation sur la ligne télégraphique. Les faits ethnographiques sont têtus : auprès d'un jeune garçon prisonnier des Mundé, Lévi-Strauss recueille le premier vocabulaire d'une langue identifiée aujourd'hui comme le kwaza qui n'était plus, en 2005, parlée que par vingt-cinq locuteurs ; la langue des Mundé elle-même, que Lévi-Strauss ne comprend pas mais dont il recueille quelques termes dans ses carnets, n'est plus parlée à la même date que par deux vieux Indiens[1].

Mais surtout, *Tristes tropiques* montre que les expéditions ne se réduisent nullement à une simple collecte ; au contraire, l'intérêt du livre tient sans doute moins aux informations apportées qu'au traitement et à la ressaisie dont celles-ci sont l'objet. Le questionnement sociologique en particulier y est omniprésent, et les notes de terrain attestent que cette préoccupation est centrale dès les enquêtes elles-mêmes. À cet égard, le contraste avec les travaux des ethnographes français de la génération de Lévi-Strauss (et avec le journal de Castro Faria) est frappant. Les carnets de Lévi-Strauss fourmillent de schémas de parenté ; on y trouve des réflexions, souvent assorties de questions en suspens, sur la circulation des femmes chez les Nambikwara ou la polyandrie fraternelle chez les Tupi-Kawahib ; on peut voir ici ou là percer l'interrogation sur les rapports entre hiérarchie et réciprocité, question qui sera centrale dans la réflexion de Lévi-Strauss des années 1940 et qui est au fondement des développements sociologiques de *Tristes tropiques*. L'important article de 1936, « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo », ne se contente pas d'exposer le « butin » de la mission et se distingue déjà par l'expression d'hypothèses sur la chefferie ou le rejet de l'hypothèse « totémique ». Loin d'être le prétexte à un étalage de curiosités diverses, les observations sur la culture matérielle sont référées à la totalité que constitue la société bororo, les objets et parures étant présentés comme l'« expression concrète de la structure sociale[2] ».

Par ailleurs, il est acquis pour Lévi-Strauss que les réalités matérielles ne sont pas, en tant que telles, les objets de l'enquête. « Nous n'étudions plus seulement des choses tenues dans la main ou visibles, mais surtout des états de conscience », enseigne Marcel Mauss à ses étudiants dans les

1. Voir Hein van der Voort, « Kwaza in a Comparative Perspective », *International Journal of American Linguistics*, vol. LXXI, 2005, p. 365-412.
2. *Journal de la Société des américanistes*, 1936, p. 298-301 et 288.

années 1930[1]. Même s'il n'a pas assisté aux cours de Mauss à l'Institut d'ethnologie, on retrouve, dans les textes ethnographiques de Lévi-Strauss, cette idée qu'une société est caractérisée certes par ses productions matérielles, mais aussi et surtout par des façons de penser, des façons de sentir, une certaine « tonalité de la vie collective », comme l'écrit encore Mauss. L'objet de l'ethnologie n'est pas seulement, ni même d'abord, matériel ; il est inséparablement physique, social et moral. Plusieurs passages de *Tristes tropiques* témoignent de cette attention à l'« atmosphère » qui caractérise une société et du souci de comprendre les réalités telles qu'elles se donnent au « point de vue de l'indigène » — deux expressions que, après Malinowski, Mauss a contribué à imposer et qu'on retrouve à plusieurs reprises dans l'ouvrage. Ainsi lorsque Lévi-Strauss s'attache à pénétrer le point de vue du groupe tarundé, mais renonce à donner celui des Sabané, dont ni lui ni sans doute son informateur ne comprennent suffisamment la langue[2]. Ainsi également lorsque, pour mieux saisir la division en moitiés du système matrimonial bororo et ses conséquences sur le mode de résidence, il signale qu'« un homme marié ne se sent [...] jamais chez lui » et que « ses impressions d'enfance » restent attachées à l'autre moitié que celle qu'il habite[3]. Certes, il est toujours possible de suspecter une telle entreprise : étudier la réalité telle qu'elle se donne au « point de vue de l'indigène » n'est sans doute pas aisé lorsqu'on séjourne peu de jours auprès de lui, qu'on parle mal sa langue et qu'on se déplace avec une troupe chargée, mais à moins de postuler par principe une incommensurabilité des points de vue, une telle tentative ne s'évalue qu'à l'aune de ses résultats. En outre, une telle suspicion semble supposer que l'objet de l'ethnologie est une description exhaustive des sociétés ; c'est lui faire trop de crédit, et il y a un positivisme latent dans l'espoir d'une restitution intégrale de la réalité indigène ; il s'agit moins de rendre compte d'une totalité que de saisir des différences pertinentes sur des points particuliers et théoriquement isolés.

La troisième enquête évoquée dans *Tristes tropiques* en est un bon exemple. Elle a lieu au cours d'un voyage en Asie du Sud qui dure d'août à octobre 1950. Lévi-Strauss s'y rend chargé par l'Unesco d'une mission sur « l'état de l'enseignement des sciences sociales au Pakistan ». À Karachi, Dacca, Peshawar ou Lahore, il s'entretient avec les officiels et les universitaires et recense les institutions susceptibles d'accueillir le développement de sciences sociales à l'état encore embryonnaire dans un pays dont la vie intellectuelle et académique a été dominée, jusqu'à la partition de 1947, par la bourgeoisie indienne. Il s'interrompt pour une dizaine de jours, le temps de deux brèves enquêtes dans deux villages, l'un kuki, l'autre mogh, du district de Chittagong, à la frontière de la Birmanie. Inutile en si peu de temps d'espérer ne serait-ce qu'une sommaire description de la vie sociale de ces populations venues au XIVe siècle des confins du Tibet et que leur isolement a relativement préservées, mais ces très brefs séjours permettent de recueillir et de comparer des données sur l'organisation sociale et les formes de l'alliance, données qui étaient apparues comme insuffisantes au moment de

1. Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie* [1947], Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1967, p. 109.
2. Voir p. 307.
3. P. 213-214.

la rédaction des *Structures élémentaires de la parenté*[1]. Qui plus est, rien n'interdit, même sur un temps court, de relever des contrastes et de faire jouer des différences entre des organisations religieuses d'inégale complexité ou entre deux usages d'un même environnement : les Kuki vivent au sommet de collines, dans des maisons sur pilotis faites de bois tressé et poli, « témoins ostentatoires du zèle et de l'activité des habitants », quand la population mogh, arrivée plus tardivement dans la région et parlant une autre langue, habite un village « fragile et désordonné » dans un « fond de vallée humide et boueux » et semble, au contraire de ses voisins, « placer sa vanité » dans une vie religieuse d'un raffinement extrême[2]. Le travail empirique, aiguisé par un savoir préalable, conserve sa valeur si l'on admet que l'anthropologie ne s'attelle pas seulement, ni même d'abord, à un indéfini travail de restitution, mais vise surtout à répondre à des questions formulées et affinées par « un va-et-vient entre l'expérience et la construction ou reconstruction intellectuelle[3] ».

Au revers de ce constat, il y en a un autre : même celui qui a fait de l'ethnologie sa profession n'adopte pas toujours le point de vue de l'ethnologue. Ce voyage en Asie du Sud est à la source des pages finales de *Tristes tropiques*, qui comparent islam et bouddhisme. Lévi-Strauss se dit lui-même « mal informé de l'histoire et de la littérature de l'Orient[4] ». Inspirées par l'expérience politique *in vivo* que constitue la création d'un État sur le principe unique de l'identité islamique — le Pakistan — autant que par la visite « en sage touriste » des monuments de Delhi et de Taxila, ces réflexions se fondent presque exclusivement sur la comparaison entre les œuvres architecturales de ces deux civilisations, ce qui explique d'ailleurs qu'elles se cristallisent sur la question de l'idolâtrie. Plus d'un siècle après Hegel et Schopenhauer, soixante-dix ans après Renan, elles ne prétendent pas à l'analyse objective, mais ressuscitent la tradition des rêveries philosophiques européennes sur le bouddhisme, religion dont, au reste, Lévi-Strauss admettra qu'il n'a aucune connaissance particulière[5]. Déjà, les chapitres XV et XVI, « Foules » et « Marchés », ne livraient pas une sociologie des bazars de Calcutta et de Karachi, mais une description aiguë du désarroi d'un Occidental dans un environnement où, pour des raisons aussi principielles que le nombre et l'espace, les conditions mêmes des relations intersubjectives telles qu'il les a connues en Europe et en Amérique tropicale se dérobent. L'effroi devant l'islam n'est pas d'une autre nature, et les derniers chapitres ne sont pas ceux d'un ethnographe, mais d'un homme qui assume écrire depuis l'intérieur de sa civilisation : « pour moi européen, et parce

1. L'interprétation du système de parenté kuki, « formule simple » de l'échange généralisé, faisait déjà l'objet d'une discussion importante dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (chap. XXIII). Lévi-Strauss propose une synthèse comparative de ses observations au Pakistan oriental dans « Kinship Systems of Three Chittagong Hill Tribes » (*Southwestern Journal of Anthropology*, vol. VIII, n° 1, printemps 1952, p. 40-51).

2. « Le Syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong », *Revue de l'histoire des religions*, n° 141, 1952, p. 202-237. Le groupe linguistique kuki englobe plusieurs populations ; les Mogh, qui parlent l'arakanais, sont plutôt appelés Marma aujourd'hui, en référence à leur autodénomination.

3. Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Lévi-Strauss », *Signes* [1960], Gallimard, coll. « Folio Essais », 2001, p. 193.

4. P. 425.

5. Voir Ivan Strenski, « Lévi-Strauss and the Buddhists », *Comparative Studies in Society and History*, vol. XXII, n° 1, janvier 1980, p. 3-22.

que européen[1] ». De là les soudaines et surprenantes irruptions d'un vocabulaire sartrien (la « "néantisation" d'autrui », « l'existence d'autrui comme autrui » ou l'horreur devant ces « humbles [qui] vous font chose en se voulant chose[2] »). S'il est vrai que la philosophie sartrienne du sujet est d'abord une mythologie occidentale, ces dernières pages sont de la main d'un auteur issu d'une société qu'il reconnaît ailleurs comme « difficilement perméable aux messages de la pensée asiatique » et qui souffre de ne pouvoir transposer chez elle « les expériences fondamentales sur laquelle [cette pensée] s'appuie[3] ». Il retourne alors à sa condition d'« homme de l'Ancien Monde », et renonce au détachement ethnographique pour lequel les différences des sociétés autres sont « prétexte à contemplation esthétique et à réflexion intellectuelle » ; faute de savoir et peut-être de patience, ces dernières ne lui sont plus que source d'« inquiétude morale[4] ».

Fragments et sédiments : matériaux pour « Tristes tropiques ».

On a souvent noté — à commencer par Lévi-Strauss lui-même — que *Tristes tropiques* avait été écrit très rapidement, et tous les manuscrits, avant-textes et matériaux préparatoires confirment les dates de rédaction mentionnées à la fin de l'ouvrage : « 12 octobre 1954-5 mars 1955 ». Toutefois, outre le « remords » et la précipitation de celui qui « pensait pêcher contre la science[5] », cette rapidité de l'écriture s'explique en partie par la reprise de textes rédigés — et pour certains publiés —, à des époques très différentes. Dans *Regarder écouter lire*, Lévi-Strauss évoque la « technique de montages et de collages » mise en œuvre par Marcel Proust lorsqu'il écrivait *À la recherche du temps perdu*[6] ; cette technique est aussi la sienne. Au moment d'entreprendre la rédaction de *Tristes tropiques*, il prélève des morceaux de textes dans diverses « strates » d'écrits accumulés au cours des années et combine ces différents fragments.

Ces extraits peuvent tout d'abord provenir de quelques textes publiés, souvent de façon confidentielle, où certaines étapes de ses voyages ont déjà été racontées. Ainsi, l'excursion chez les Indiens kaingang avait été relatée dans le supplément culturel hebdomadaire du quotidien *O Estado de São Paulo* en 1936 ; Lévi-Strauss reprend la quasi-intégralité de son texte — dont il a conservé l'original français — au chapitre XVII « Parana ». De même, plusieurs passages de l'avant-propos au *Bulletin international des sciences sociales de l'Unesco* de 1951 sont détachés de la réflexion essentiellement économique où ils figuraient initialement et sont intégrés à une rêverie plus générale sur les cycles de civilisation au chapitre XIV. Le texte le plus massivement repris est la thèse secondaire, *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* ; le chapitre XXVII en particulier, « En famille », est une recomposition à partir d'extraits de cette monographie de cent trente pages publiée en 1948 par la Société des américanistes.

Plus encore que dans des textes déjà publiés, c'est dans ses carnets de terrain que puise Lévi-Strauss en 1954. Cependant, il ne dispose plus

1. P. 438.
2. Respectivement p. 433 et 126.
3. « Avant-propos », *Bulletin international des sciences sociales de l'Unesco* (numéro spécial consacré à l'Asie du Sud), hiver 1951, p. 828.
4. P. 424 et 412. Pour une remise en perspective informée des pages de *Tristes tropiques* sur l'islam, voir Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, Le Seuil, 1978, p. 70-80.
5. *De près et de loin*, p. 87.
6. Voir p. 1496.

à cette date que de deux séries de carnets : ceux de la seconde expédition brésilienne et ceux du voyage au Pakistan. Les carnets, notes et dessins de la première expédition brésilienne ont disparu dans le pillage de son studio pendant la guerre[1]. De cette mission, il ne reste donc presque aucune trace écrite sinon quelques brèves notes éparses et les quatre cents dessins réalisés par des femmes caduveo dont certains sont reproduits dans *Tristes tropiques* et qui avaient été déposés au musée de l'Homme. Soucieux d'éviter le même sort pour les carnets de la seconde expédition, Lévi-Strauss avait chargé, au début de 1941, alors qu'il était à Montpellier, un homme de se rendre à Paris, moyennant finance, pour y prendre la cantine (fichiers, notes, négatifs photographiques) déposée au musée de l'Homme et lui faire franchir la ligne de démarcation, entreprise qui n'était pas sans risques. Lévi-Strauss avait ainsi pu embarquer cette cantine sur le *Capitaine-Paul-Lemerle* et emporter — non sans difficulté[2] — ses notes aux États-Unis où, à partir de 1943, il écrit *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*.

Lévi-Strauss a plusieurs fois reconnu que ses carnets étaient « horriblement tenus ». Il est vrai que ceux-ci ne correspondent guère à la prise de notes ordonnée que, dans les années 1930, Marcel Mauss recommandait à ses étudiants, les invitant à distinguer le journal de route (« répertoire facile à consulter » par la suite), l'inventaire des objets collectés et les fiches descriptives « établies en double[3] ». Les carnets de Lévi-Strauss n'ont d'ailleurs rien de journaux[4] : il ne date ses notes qu'exceptionnellement, préférant rédiger régulièrement des mémorandums qui rétablissent *a posteriori* la chronologie de telle ou telle partie du trajet, et surtout, comme on l'a dit, il mêle sans distinction des considérations de différents ordres (listes de vocabulaire, schémas de parenté, partitions, dessins, descriptions ethnographiques, réflexions diverses...). Le recueil de données ethnographiques occupe de très loin la majeure partie des carnets — et en particulier les schémas et nomenclatures de parenté —, mais ces données ne sont ni classées selon les domaines d'étude, ni isolées du reste de l'expérience. Par exemple, dans le carnet « Vilhena-Tres Buritis-Barão de Melgaço », qui compte quatre-vingt-quinze feuillets, on trouve, dans le désordre, la description d'un accouchement tarundé, un bilan de l'évolution de la population nambikwara entre 1925 et 1938, plus de soixante-cinq feuillets de listes de vocabulaire, quelques schémas de parenté, différentes notes ethnographiques avec dessins (confection d'une hotte nambikwara, jeux de ficelles, etc.), les résumés d'histoires racontées par les hommes de troupe, une publicité recopiée pour la « très nouvelle préparation *Alisante* » qui lisse les cheveux « même chez les personnes de couleur », les « exercices gastronomiques » tentés à Barão de Melgaço[5], et plusieurs brèves séquences décrivant les paysages, la végétation ou les odeurs de la forêt après

1. Entre son retour du Brésil et la mobilisation, Lévi-Strauss, qui ne vit plus avec Dina, habite un studio au 26, rue des Plantes qui est pillé par des Allemands, ou des voisins, à la fin de 1940 ou au début de 1941.

2. Voir p. 22-24.

3. M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, p. 16.

4. Une seule exception : Lévi-Strauss a tenu un journal rigoureux du voyage de Cuiabá à Utiariti du 6 au 16 juin 1938 (voir *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1617-1628).

5. Ces deux derniers éléments sont repris dans *Tristes tropiques*, respectivement p. 389 et 338.

plusieurs semaines passées sur un plateau quasi désertique. Même si ce mélange est commun à tous les carnets, on observe toutefois une différence assez nette entre les moments d'enquête intensive et les carnets rédigés lorsque l'expédition se déplace ou dans des moments de relatif désœuvrement, les textes se faisant alors plus longs, plus soigneusement rédigés et plus personnels. À l'inverse, les deux cents pages du cahier « Mundé », par exemple, contiennent presque uniquement des listes de vocabulaire, quelques schémas des maisons, le plan du campement et des dessins des coiffures et parures indiennes. Le carnet « Tupi 2 » est quant à lui intégralement consacré à des questions de parenté (en particulier au problème de la polyandrie fraternelle), à l'exception des vingt dernières pages qui contiennent le relevé soigné de la « farce du Japim[1] ».

On peut faire des remarques semblables concernant les trois carnets du Pakistan. Ici encore, de longues séquences rédigées, reprises souvent dans *Tristes tropiques* avec peu de modifications, se mélangent avec des notes professionnelles, souvent en anglais ou mêlées d'anglais, sur l'université et « l'état de l'enseignement des sciences sociales au Pakistan » (puisque tel était l'intitulé de la mission de Lévi-Strauss pour l'Unesco). Comme les carnets « Tupi » ou « Mundé », le deuxième carnet correspondant au très bref séjour de Lévi-Strauss chez les Kuki et les Mogh ne contient quant à lui aucune note personnelle et, à l'exception des premières et dernières pages, est tout entier consacré à l'ethnographie : cinquante feuillets de notes de vocabulaire, schémas de parenté, dessins et partitions sont isolés par le titre « Voyage Kuki ». Suivent ensuite trente-deux feuillets de même teneur classés sous la rubrique : « Mogh 4/9/50 ». Ces notes fourniront la matière des quelques articles savants écrits au retour[2].

Entre les carnets du Brésil et ceux du Pakistan s'intercale une strate intermédiaire, à savoir les projets littéraires entrepris par Lévi-Strauss au printemps de 1939, alors qu'il est rentré à Paris. En cette période difficile de retour du terrain que tous les ethnologues connaissent et alors qu'il se sépare de sa première femme, Lévi-Strauss, qui s'occupe par ailleurs du classement de ses collections, songe à donner une forme plus achevée à une pièce « L'Apothéose d'Auguste », « nouvelle version de *Cinna* » qu'il a commencée à Campos Novos et dont l'intrigue sera racontée au chapitre XXXVII de *Tristes tropiques*. Il envisage également d'écrire un roman qui, confiera-t-il plus tard, aurait dû s'intituler *Tristes tropiques* et dont les pages reprises au chapitre VII, « Le Coucher du soleil », devaient constituer le début[3]. Il détache les pages correspondantes des carnets où elles prenaient place initialement, met au net et récrit les textes en partie, avant de les regrouper en deux liasses.

« L'Apothéose d'Auguste » met en scène deux personnages principaux, anciens amis d'enfance : Auguste, empereur sur le point de connaître l'apothéose, et Cinna de retour à Rome après dix ans d'aventures, et qui a compris, dans les déserts, la vanité de son désir d'accomplissement. L'essentiel de la pièce tourne autour de l'interrogation : comment penser

1. Voir n. 11, p. 378.

2. En particulier « Kinship Systems of Three Chittagong Hill Tribes » et « Le Syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong ».

3. C'est donc de ce printemps de 1939 que date l'idée du titre, qui n'est pas, comme Hervé Curat en a émis l'hypothèse, un emprunt à *Terre des hommes* de Saint-Exupéry (*Lévi-Strauss mot à mot*, Genève, Droz, 2007, p. 184).

le passage à l'état divin ? Grâce d'abord à un aigle messager des dieux puis au témoignage de Cinna, Auguste comprend que l'apothéose n'a rien d'un couronnement, mais ressemble plutôt à la réaffirmation d'une naturalité première. Auguste envisage alors une solution qui préserverait le sens que Cinna et lui-même ont prétendu donner à leurs vies, l'un dans le face-à-face avec la nature, l'autre au sein de sa société : « Que Cinna l'assassine. L'un et l'autre auront la véritable immortalité, celle des hommes. L'un l'immortalité officielle. L'autre l'immortalité "noire" qu'il a cherchée jusqu'à présent[1]. » Mais comprenant précisément qu'« il n'y a que les hommes », Auguste se ravise finalement, et fait arrêter Cinna au moment où celui-ci s'apprête à le tuer, avant sans doute de lui pardonner, conformément à ce que le sujet exige (l'histoire de Cinna illustre traditionnellement la « clémence d'Auguste »). Dans la liasse « L'Apothéose d'Auguste », on trouve d'abord trente-deux feuillets manuscrits détachés du carnet tenu à Campos Novos. Ces feuillets, parfois écrits au recto et au verso, très désordonnés, proposent différentes versions de la pièce, des projets de plan, des fragments de dialogue, avec, ici ou là, des notes ethnographiques, un schéma de hamac, la liste des noms des bœufs et des mulets de l'expédition, ainsi que différents dessins du costume de l'acteur jouant l'Aigle. En 1939, Lévi-Strauss ajoute quelques commentaires en marge de ce premier manuscrit (« à récrire », « ne va pas ») et établit un « Plan pour "L'Apothéose d'Auguste" », plan dont il ne reste qu'une seule page décrivant les trois premières scènes de l'acte I. En 1954, il reviendra à cette liasse et marquera d'un trait rouge en marge les passages à reprendre dans *Tristes tropiques*. Tous les dialogues cités au chapitre XXXVII se trouvent, à de mineures variations près, dans les pages du carnet d'août 1938.

Quant au roman « Tristes tropiques », Lévi-Strauss le qualifie, dans ces entretiens avec Didier Éribon, de « vaguement conradien ». Il en résume l'intrigue ainsi : « [Celle-ci] venait d'une histoire que j'avais lue dans la presse : une escroquerie commise dans je ne sais quelle île du Pacifique, avec un phonographe pour faire croire aux indigènes que leurs dieux revenaient sur la terre. Dans le livre, les auteurs seraient des réfugiés politiques ou autres, d'origines diverses. Des drames surviendraient entre eux[2]. » Sur le modèle de *Victory* de Conrad (qui s'ouvre par des considérations, très étrangères à l'intrigue, sur les mines de charbon)[3], l'histoire d'explorateur qu'il envisage serait précédée d'une rêverie sur la capacité du coucher du soleil à résumer symboliquement aux yeux des hommes la journée écoulée — conclusion dans le temps mais qui, dans le roman, aurait ainsi joué le rôle de l'ouverture à l'opéra, annonçant de façon voilée la tromperie dont seront victimes les personnages, puisque la leçon finale de ce crépuscule est que l'action qui vient de se jouer n'est qu'une illusion due « à quelque duperie d'éclairage ou de perspective[4] ». La liasse « Roman » comprend d'abord vingt-sept pages désordonnées, détachées d'un carnet de 1938, et qui mêlent des notes inspirées par deux couchers de soleil. On y trouve déjà, quoique sous forme fragmentaire,

1. *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1635.
2. *De près et de loin*, p. 130.
3. Voir Vincent Debaene, « L'Adieu au voyage. À propos de *Tristes tropiques* », *Gradhiva*, n° 32, 2002, p. 12-26.
4. P. 57.

l'essentiel de la description qui sera reprise dans *Tristes tropiques*. En 1939, Lévi-Strauss met le texte au net et c'est cette mise au net qui sera citée en 1955. À quoi s'ajoutent, dans la même liasse, six feuillets, du même format et de la même encre, qui mettent en scène un personnage du nom de Paul Thalamas ; ce dernier est un ambitieux plein d'aigreur et de ressentiment ; accoudé au bastingage d'un bateau sur le départ, il se remémore son enfance et sa jeunesse. Il n'est pas impossible que cette scène ait dû, dans l'esprit de Lévi-Strauss, constituer le deuxième chapitre du roman et proposer un échantillon de ces « sinistres luttes [qui] se livrent dans les âmes » et dont le coucher du soleil aurait été à la fois la représentation et la révélation[1].

Parmi les notes de 1939, il faut encore relever un ensemble de sept pages dactylographiées, qui comprend de brèves séquences — anecdotes ou souvenirs — de longueur variable et que Lévi-Strauss avait manifestement l'intention de réutiliser ailleurs[2]. Ces sept pages seront polycopiées en 1954 ou 1955 et, sur le double, Lévi-Strauss barrera de rouge les séquences reprises dans *Tristes tropiques*, par exemple les anecdotes du *garimpo* qu'on retrouve au chapitre XXI.

« Je regrette beaucoup de ne pas avoir écrit une œuvre littéraire », confiera plus tard Lévi-Strauss à Didier Éribon[3]. La mobilisation puis la guerre et l'exil, l'insatisfaction, la conviction de ne pas être un écrivain : beaucoup d'éléments peuvent expliquer l'abandon de ces projets. Au retour du Pakistan, à l'automne de 1950, Lévi-Strauss en concevra un autre, qui apparaît dès le troisième carnet sous le titre : « Propos à/de Taxila ». Onze ans après le retour du Brésil, la méthode demeure la même : Lévi-Strauss réunit en une liasse (dont la première page porte la mention « L'Islam, l'Occident de l'Orient ») diverses notes manuscrites, qu'il met au net sur sept feuillets dactylographiés et paginés « Taxila 1, 2, 3… ». Laissées à l'abandon, ces pages trouveront elles aussi à s'intégrer à *Tristes tropiques* en particulier dans le dernier chapitre de l'ouvrage[4].

« J'ai l'intelligence néolithique », écrit Lévi-Strauss au chapitre VI. « Pareille aux feux de brousse indigènes, elle embrase des sols parfois inexplorés ; elle les féconde peut-être pour en tirer hâtivement quelques récoltes, et laisse derrière elle un territoire dévasté[5]. » De tels feux de brousse ne sont pas sans laisser des vestiges. C'est sans doute aussi un des éléments de la « crise » qui préside à l'écriture de *Tristes tropiques* : la volonté de « faire place nette », et de trouver une affectation à ces restes accumulés au long des années. Chronologiquement, trois strates se dégagent assez nettement : les carnets tenus pendant les expéditions, les projets littéraires envisagés en 1939 immédiatement après le retour, et enfin le travail d'écriture, d'assemblage et de composition de 1954-1955[6].

1. Voir *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1628-1631.

2. Il est difficile de savoir à quelle fin. Dans la documentation rassemblée par Lévi-Strauss au moment d'écrire *Tristes tropiques*, on trouve des bribes d'un projet de table des matières ainsi qu'une enveloppe portant la mention « Notes pour un roman jamais écrit » contenant quelques fiches, sans qu'on puisse dire s'il s'agit du même projet de roman ou d'un autre.

3. *De près et de loin*, p. 130.

4. Un projet de plan de 1955 montre que « Propos de Taxila » fut le titre envisagé un temps pour la neuvième partie.

5. P. 41.

6. Quand un passage du livre se trouve dans les carnets ou dans un texte déjà publié, on l'a, autant que possible, indiqué en note. Le dossier préparatoire de *Tristes tropiques* que

Genèse.

Il n'y a pas, à proprement parler, de brouillon antérieur à *Tristes tropiques* : Lévi-Strauss tape directement le texte sur une petite machine portative à clavier allemand, achetée chez un brocanteur de São Paulo et qu'il utilise depuis son séjour au Brésil. Ce dactylogramme initial est très dense : il compte 465 pages de texte continu en petits caractères ; les sauts de chapitres ne sont pas indiqués. La première lectrice est l'épouse de Lévi-Strauss à laquelle celui-ci transmet le manuscrit par ensembles de trente pages exactement au fur et à mesure de la rédaction. Monique Lévi-Strauss n'annote pas directement le texte, mais le lui rend accompagné de feuilles volantes proposant des remarques et commentaires d'ordre essentiellement formel qui relèvent les redites, contradictions ou obscurités éventuelles. Lévi-Strauss s'en inspire avant de reporter ensuite de nombreuses corrections au crayon sur le dactylogramme initial. Il s'agit, en très grande majorité, de reformulations visant à donner un tour plus élégant à l'expression et bien souvent à la condenser et qui toutes témoignent d'une attention extrême à la langue — cette « divinité, à qui nous devons rendre un culte[1] ». Lévi-Strauss s'attache par exemple à supprimer les vers blancs qui lui sont parfois venus sous la plume, « faiblesse inacceptable [...] que les bons auteurs proscrivent en prose », dira-t-il plus tard[2]. Ainsi « il n'a pas plu depuis cinq mois et le gibier a disparu » se change-t-il en « il n'a pas plu depuis cinq mois et le gibier a fui[3] ». Certains moments clefs du texte, notamment les formules conclusives, sont l'objet d'un travail particulier. C'est le cas de la dernière phrase de la quatrième partie, qui définit la liberté non comme la qualité propre d'une humanité séparée du monde sensible mais comme le résultat objectif d'une adéquation entre l'espèce et les « signes » de l'univers. C'est le cas également de la phrase qui conclut la partie « Caduveo », dont on trouve au moins cinq versions différentes dans les notes préparatoires. Elles manifestent toutes la difficulté à exprimer la double dialectique de dissimulation et de dévoilement qui est en jeu à la fois concrètement, dans la séduction exercée par les fards indiens, et théoriquement, dans la sublimation d'une contradiction sociale à travers l'art des peintures faciales[4].

Lorsque les corrections sont massives, le texte est « remonté » à partir de collages d'extraits déjà tapés. Les huitième et neuvième parties du livre sont abondamment retravaillées. Presque tous les feuillets sont constitués des morceaux recollés au ruban adhésif sur des pages blanches. Ce travail d'assemblage est plus perceptible encore sur les feuillets du dactylogramme correspondant à la septième partie, « Nambikwara », puisque

Lévi-Strauss a conservé est de toute évidence incomplet, et il est vraisemblable que l'ouvrage de 1955 reprenne également d'autres textes écrits antérieurement et dont la version initiale n'a pas été conservée.

1. C'est ainsi que Lévi-Strauss répond lorsque, en 1985, Dominique-Antoine Grisoni le soumet au jeu du « dictionnaire intime » et lui demande ce qu'évoque pour lui le mot *langue* (*Le Magazine littéraire*, nº 223, octobre 1985).

2. Entretien avec Catherine Clément et Dominique-Antoine Grisoni, *Le Magazine littéraire*, nº 223.

3. P. 337. Mais tous les vers blancs n'ont pas disparu (voir p. 30, et n. 2, p. 141).

4. Parmi les versions envisagées, on trouve en particulier celle-ci : « Adorable civilisation dont la mode des reines évoque l'âge d'or : législation faite poème et qu'à défaut d'être promulguée par les codes, chantent leurs parures et dévoile leur nudité. »

Lévi-Strauss a découpé et collé sur des feuilles blanches les pages de *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* qu'il souhaitait reprendre, en indiquant directement en marge du texte imprimé les corrections souhaitées : suppression des translittérations, remplacement de « nous » par « je », etc. Certains passages de *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* intégrés à *Tristes tropiques* étaient par ailleurs eux-mêmes repris de l'article « Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud », paru en 1943 dans la revue *Renaissance*. Les chapitres XXVI à XXVIII (parmi les plus longs de *Tristes tropiques*) sont ainsi le résultat d'une opération qui combine et réagence des pièces déjà constituées, la rédaction proprement dite consistant pour l'essentiel à assurer les transitions et les sutures. Enfin, ce dactylogramme initial comprend plusieurs inserts sur des feuilles volantes, Lévi-Strauss ajoutant ici ou là un développement d'un ou deux paragraphes qui souvent complète une série, par exemple l'épisode du jugement du paysan créole condamné en cinq minutes à huit ans de prison, dans la liste des activités policières grotesques ou tragiques, ou la référence à Pierre d'Ailly au chapitre VIII qui ajoute un exemple supplémentaire aux « épreuves intellectuelles » imposées par la découverte du Nouveau Monde[1].

Ces différentes corrections incluses, le texte de ce premier dactylogramme est presque rigoureusement identique à la version publiée, à l'exception du découpage en chapitres. Ce dernier intervient tardivement, Lévi-Strauss ayant marqué les sauts de chapitres sur le dactylogramme original d'un trait au crayon et d'une mention « chapitre », sans indication de titre. Un projet manuscrit de table des matières montre que les titres datent de la mise au net sur le second dactylogramme. Celui-ci, plus aéré que le premier, sera tapé par Monique Lévi-Strauss et envoyé à la Librairie Plon, sans doute en mars ou avril 1955.

Quatre chapitres (ou parties de chapitres) ont fait l'objet d'une prépublication dans *Les Temps modernes* en août 1955, sous le titre « Des Indiens et leur ethnographe ». Intitulée « L'Ethnographe et son choix », la dernière section (qui constituera le chapitre XXXVIII, « Un petit verre de rhum », dans *Tristes tropiques*) prolonge le virulent débat avec Roger Caillois qui avait pris place dans les numéros 110 et 111 de la revue en mars et en avril. Réagissant plus de deux ans après à la publication de *Race et histoire*, Caillois avait violemment attaqué cet ouvrage dans un article de *La Nouvelle Nouvelle Revue française* publié en deux parties en décembre 1954 et janvier 1955, alors même que Lévi-Strauss était plongé dans la rédaction de *Tristes tropiques*. Caillois contestait à la fois les principes du relativisme ethnographique et les prétentions à l'objectivité de l'ethnographe et il refusait de renoncer à la supposée supériorité de la civilisation occidentale. Sous le titre « Diogène couché » (allusion autant au philosophe cynique qu'à la revue *Diogène* dirigée par Caillois), la réplique de Lévi-Strauss paraît dans *Les Temps modernes* en mars 1955[2] ; c'est, selon le mot d'Alfred Métraux, « un chef-d'œuvre de raisonnement, de langue et de cruauté[3] ». Mais, au-delà de cette réponse, les attaques de

1. Voir respectivement p. 20 et 61.

2. « Illusions à rebours », *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, décembre 1954, p. 1010-1024, et janvier 1955, p. 58-70 ; « Diogène couché », *Les Temps modernes*, n° 110, 1955, p. 1187-1220. Pour le détail des arguments de Caillois, voir n. 1, p. 411.

3. Alfred Métraux, Pierre Verger, *Le Pied à l'étrier. Correspondance*, J.-M. Place, 1994, p. 210.

Caillois continueront de préoccuper Lévi-Strauss, car, derrière la mauvaise foi de la critique, il devine une objection plus fondamentale qui ne concerne ni le relativisme ni la prétention à l'objectivité, mais la capacité d'action de l'ethnographe dans sa propre société ; la rédaction de *Tristes tropiques* lui donnera l'occasion de clarifier sa position sur cette question que, bien involontairement, l'article de Caillois avait soulevée, et en donnant le chapitre en question aux *Temps modernes* il clôt du même coup la controverse dont la revue avait été le lieu quelques mois auparavant.

Cette prépublication comprenait également hors texte quatre planches de peintures corporelles caduveo. Dès la création de sa collection, Malaurie semble vouloir faire d'une illustration photographique de qualité l'une des caractéristiques de « Terre humaine ». À plusieurs reprises, il racontera que c'est la séduction exercée par les photographies de *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*, consulté par hasard dans l'ancienne librairie des Presses universitaires de France, qui l'aurait incité à solliciter Lévi-Strauss[1]. Ce dernier semble, quant à lui, ne pas en faire une priorité. Dans une lettre à Malaurie du 21 janvier 1955, il indique : « Je tiens à vous répéter que de mon point de vue, les in-textes ne sont pas nécessaires (sauf une carte et quelques autres documents qui pourront être repris de publications antérieures) : mon texte est peu littéral, et une moitié seulement environ du manuscrit sera consacré aux "sauvages". En acceptant des in-textes abondants, je ne ferai donc que satisfaire à votre désir : à vous d'en fixer le nombre ; je ferai de mon mieux pour choisir des objets qui se rapportent au texte. » À propos des clichés hors texte, il écrit : « pour cela aussi, il faudra que vous me donniez un chiffre car en ce qui me concerne, une dizaine suffirait ». Lévi-Strauss redoute par ailleurs que l'ensemble soit déséquilibré par l'absence de photographies de son voyage au Pakistan. Il envisage en revanche l'adjonction de « très beaux documents ethnographiques (objets et peintures indigènes) inédits, à photographier chez [lui] » dans l'éventualité de planches en couleurs et conclut sur cette précision : « Mais je n'insiste pas davantage pour cela que pour le reste, convaincu que l'intérêt (s'il y en a un) de mon livre sera plus "littéraire" que "documentaire[2]"… »

La jaquette initiale de l'ouvrage, reproduite dans la présente édition, ne montre pas encore la célèbre photographie du jeune Nambikwara, doté d'un labret dans la lèvre supérieure, d'une barrette nasale, et dont le regard qu'on suppose aisément mélancolique apparaîtra bientôt comme un emblème des « tristes tropiques ». On y trouve la reproduction sur fond noir d'une peinture faciale, dessinée sur un papier ligné par une femme caduveo en décembre 1935. Dans un article de 1944, Lévi-Strauss en avait déjà proposé une analyse, insistant en particulier sur le fait que, malgré l'apparence, « le visage n'est pas réellement vu de face ; il est constitué de deux profils accolés[3] ». Il propose cette couverture à Malaurie dans un courrier daté du 29 mars 1955, avec les précisions suivantes : « J'aimerais infiniment que Plon l'adopte, mais il s'agit seulement d'un désir de ma part, sans aucun caractère comminatoire. Si toutefois vous trouviez un accueil favorable, je ferais faire un meilleur cliché (celui que

1. *Terre humaine, cinquante ans d'une collection*, BNF, 2005, p. 98.
2. Archives Lévi-Strauss.
3. « Le Dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », *Anthropologie structurale*, Pocket, 1974, p. 294.

j'ai utilisé est imprécis) et j'attacherais de l'importance, d'une part à la forte proportion de blanc que j'ai suggérée (qui diminue, me semble-t-il, le côté deuil que je redoute), de l'autre à l'effet "dentelle mousseuse" que j'ai essayé d'indiquer au décolleté de la jeune personne... » Tout comme Lévi-Strauss, Malaurie regrettera le changement de couverture décidé par Plon et la substitution du cliché du jeune Nambikwara au dessin original.

Le navire entra à 5 h 30.

« "À 5 h 30 du matin, nous entrions en rade de Recife tandis que piaillaient les mouettes et qu'une flottille de marchands de fruits exotiques se pressait le long de la coque," un si pauvre souvenir mérite-t-il que je lève la plume pour le fixer[1] ? » Dès la première page, Lévi-Strauss donne un échantillon de ce que ne sera pas *Tristes tropiques*. Cette pseudocitation prolonge la déclaration inaugurale de haine des voyages : l'aventure est une « corvée », et la vie de l'ethnographe sur le terrain est d'abord faite d'ennui et de désagréments, sans rapport aucun avec l'information qu'on peut en espérer : elle n'a de prestige que pour celui qui ne l'a pas vécue. En moraliste, Lévi-Strauss condamne donc la vogue des « albums de photographies » visant, sans les nommer, les explorateurs de l'association Connaissance du monde qui font les riches heures de la salle Pleyel. En ethnologue, il s'attache à comprendre le phénomène moral et social que constitue le succès de ces aventuriers que la France des années 1950 a érigés en nouveaux héros. Ceux-ci se prétendent découvreurs mais ne produisent en réalité aucun savoir nouveau ; leur motivation (« la *fin* des voyages », titre en forme de jeu de mots de la première partie) n'est pas d'apporter de l'information, mais d'acquérir un prestige factice au sein de la société dont ils sont issus. Comment expliquer cet aveuglement consenti du public ? C'est que les récits d'exploration en terre lointaine remplissent une fonction proprement idéologique : ils doivent masquer la colossale entreprise de destruction menée par la civilisation occidentale à l'encontre à la fois des différentes cultures du globe et d'une nature irrémédiablement souillée.

Dans *Tristes tropiques*, nombre d'éléments relèvent de cette dénonciation de l'illusion exotique et déclinent sur un mode tantôt ironique, tantôt pathétique, une déception. Ainsi le jeu parodique sur les titres : les tropiques ne sont pas enchanteurs mais tristes ; le premier chapitre intitulé « Départ » s'ouvre sur le récit des conférences données au retour, avant de rappeler les sinistres « solennités du départ » — lugubres cérémonies dans les deux cas, que leur évocation conjointe transforme en rites d'ouverture et de clôture ; la société bororo qui apparaissait d'abord comme un monde de « Bons sauvages » (chap. XXII) se révèle, contre toute apparence, régie par un système souterrain de castes ; et l'expérience de « Robinson » (chap. XXXI) que constitue la plongée dans l'univers des Mundé aboutit au triste constat de l'absence de Vendredi. Rien là, pourtant, de très original. L'amertume du voyageur est un *topos* dès avant Baudelaire, et « l'échec de l'évasion » dispose déjà d'une solide tradition au moment où Lévi-Strauss écrit[2]. Cette tradition connaît elle-

1. P. 3-4.
2. Voir Vincent Debaene, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 99-101.

même deux versants, tous deux représentés dans *Tristes tropiques* : un versant romantique et désespéré, qui va de Chateaubriand à Barrès ; un versant ironique et amusé, dans la lignée du *Petit manuel du parfait aventurier* de Pierre Mac Orlan (auteur que Lévi-Strauss a beaucoup lu dans son adolescence) ou du *Lost World* de Conan Doyle auquel fait allusion le chapitre XXIV.

Cependant la pseudo-citation initiale dit un peu plus que le refus du cliché exotique (la coïncidence de l'arrivée et de l'aube, la promesse de sensations nouvelles...), car c'est moins une réflexion sur le contenu des voyages qui occupe les premiers chapitres qu'une interrogation sur les récits qu'on en fait. Dans ce refus de narrer ces « détails insipides », ces « événements insignifiants », on aurait tort de lire un rejet de l'écriture « autobiographique » ; il ne s'agit pas tant de soustraire le récit à l'empire de la subjectivité que de l'extraire de la pure contingence ; il est difficile en effet de ne pas voir dans l'entrée du bateau à 5 h 30 une allusion à la sortie de la marquise à 5 heures. Dans le *Manifeste du surréalisme*, André Breton raillait « l'attitude réaliste » qui empoisonnait le roman de son temps et évoquait une confidence de Paul Valéry : ce dernier se refuserait toujours à commencer un roman par la phrase « *La marquise sortit à cinq heures*[1] ». Ce n'est pas tant la fiction comme telle que le caractère arbitraire du récit que Valéry (et Breton) dénonçait de la sorte. Valéry notait d'ailleurs que ce « sentiment très actif de l'arbitraire » n'était pas propre au roman, mais pouvait tout aussi bien être suscité par la vie réelle : « La vie que nous voyons, et la nôtre même, est tissue de détails qui *doivent être*, pour remplir telle case du damier de l'entendement ; mais qui *peuvent être ceci ou cela*. La réalité observable n'a jamais rien de visiblement nécessaire[2]. » Mais sa conversion en récit la fait paraître telle et la « détermination rétrograde » inhérente à toute narration rétrospective institue silencieusement la chronologie en nécessité : *post hoc, propter hoc*. En cela réside le mensonge fondamental dont les récits d'explorateurs se rendent coupables : ils font apparaître comme une nécessité signifiante l'enchaînement des jours et des étapes. Insidieusement, le lecteur est abusé et gagné par l'illusion que, en voyage, la vie se *déroule* comme une fiction. Il finit par croire que, à la façon dont *Michel Strogoff* est sous-titré *Moscou-Irkoutsk* parce que Michel *doit* arriver à Irkoutsk, à la façon dont la marquise sort à 5 heures parce qu'elle *doit* rencontrer le duc, le voyageur connaît la plénitude d'une vie justifiée par sa fin. Comme la destination justifie rétroactivement l'itinéraire, le parcours, devenu nécessité, justifierait le contenu du voyage.

La dénonciation de cette illusion est au cœur de « L'Apothéose d'Auguste », la « nouvelle version de *Cinna* » que Lévi-Strauss entreprend en août 1938 alors qu'il se trouve à la station télégraphique de Campos Novos, séparé de ses compagnons restés en arrière. Cinna et Auguste sont tous deux des hommes d'action, mais l'un au sein de sa société, l'autre à l'extérieur ; ils sont préoccupés par la préservation du sens qu'ils ont voulu donner à leur existence et par la fidélité, « même au prix de la mort », au personnage qu'ils se sont forgés. Cinna, qui figure donc assez clairement l'ethnologue de retour à la civilisation qu'il a quittée, sait

1. Voir Breton, *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 313-314.
2. Valéry, « Fragments des mémoires d'un poème » [1937], *Variété* ; *Œuvres*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 1468.

pourtant que ce personnage n'est qu'un leurre. Comme les explorateurs de la salle Pleyel, il est l'objet d'un engouement populaire : « les mondains [se l']arrachent pour leurs dîners », mais « cette gloire chèrement payée repose sur un mensonge » ; « Rien de tout ce qu'on lui fait crédit d'avoir connu n'est réel ; le voyage est une duperie : tout cela paraît vrai à qui n'en a vu que les ombres[1]. » Ce que met en évidence le discours de Cinna, c'est que « l'échec de l'évasion » n'est pas accidentel ; ce n'est même pas la conséquence d'un état historique (l'expansion de la civilisation occidentale interdisant tout contact avec une altérité pure). Plus profondément, cet échec procède d'une « duperie » initiale qui tient elle-même au principe du récit : « J'aurais beau mettre dans mon discours tout le vide, l'insignifiance de chacun de ces événements, il suffit qu'il se transforme en récit pour éblouir et faire songer. Pourtant, ce n'était rien ; la terre était semblable à cette terre, et les brins d'herbe à cette prairie[2]. » En un mot, ce que Cinna comprend à son retour, ce sont les illusions de la rétrospection, et l'année où paraît *La Nausée* (dont le bandeau publicitaire annonçait : « Il n'y a pas d'aventures »), Lévi-Strauss lui attribue la même découverte que Sartre à Roquentin : « Pour que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le *raconter*. C'est ce qui dupe les gens : un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, [...] et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait. [...] j'ai voulu que les moments de ma vie se suivent et s'ordonnent comme ceux d'une vie qu'on se rappelle. Autant vaudrait tenter d'attraper le temps par la queue[3]. »

C'est donc moins le contenu du voyage, les misères et les corvées, qui sont objets de « haine » que le récit d'explorateur et le type de subjectivité qu'il glorifie. Là encore, on retrouve la réflexion de Valéry : contre cette écriture du *relevé*, livrée à la contingence des faits et des sensations, et source de tant de « duperies », l'auteur de *Monsieur Teste* rêvait d'une méthode singulière : « *Écrire* me paraissait donc un travail très différent de l'expression immédiate, comme le traitement par l'analyse d'une question de physique diffère de l'enregistrement des observations : ce traitement exige que l'on repense les phénomènes, que l'on définisse des notions qui n'apparaissent pas dans le langage ordinaire ; et il arrive que l'on soit obligé de créer des méthodes nouvelles de calcul. » Ces « modes purs » d'écriture, poursuivait-il, « ne s'embarrassent pas de personnages et d'événements qui empruntent de la réalité observable tout ce qu'elle offre d'arbitraire et de superficiel [...]. Ils exploitent, au contraire, ils organisent et composent les valeurs de chaque puissance de notre sensibilité détachée de toute référence et de toute fonction de *signe*. Ainsi réduite à elle-même, la suite de nos sensations n'a plus d'ordre chronologique, mais une sorte d'ordre intrinsèque et instantané qui se déclare de proche en proche[4]... ». On pourrait presque lire dans ces lignes une définition du projet littéraire de *Tristes tropiques*. Elles mettent en évidence en tout cas que l'*ordre* du récit sera un des lieux où devra s'élaborer une autre écriture du voyage que celle des récits exotiques.

1. P. 408.
2. *Ibid.*
3. Sartre, *La Nausée* [1938], Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 64-66.
4. Valéry, « Fragments des mémoires d'un poème », p. 1470-1472.

De Conrad à Proust.

Des neuf parties qui constituent *Tristes tropiques*, la première et la dernière doivent être isolées. Toutes deux ancrées dans le présent, elles s'organisent respectivement autour de la fuite sur le *Capitaine-Paul-Lemerle* en 1941 et autour de réflexions sur le statut de l'ethnologue et l'histoire des religions. Entre ces deux bornes, on trouve un récit globalement chronologique (quoique émaillé de continuelles digressions) qui embrasse un peu plus de quatre années, depuis la proposition initiale de Célestin Bouglé pour occuper la chaire de sociologie à l'université de São Paulo jusqu'au bal final des *seringueiros* à Urupá. Les trois derniers chapitres de la quatrième partie qui, par « une sorte de *travelling* mental », conduisent des villes nouvelles du Brésil des années 1930 aux villes bondées de l'Asie du Sud en 1950 constituent la seule entorse massive à ce principe de composition. Mais cette linéarité même est une reconstruction symbolique. On peut d'abord en voir un signe dans la division du trajet en deux parties qui réorganise l'histoire du voyageur autour d'un point de bascule entre Ancien et Nouveau Mondes, le « fatidique 7° N. » et le célèbre Pot-au-Noir « redouté des anciens navigateurs ». La première moitié du trajet, suite d'escales en Méditerranée et le long des côtes africaines, se donne pour « le contraire d'un voyage » et s'achève sur le « coucher du soleil », longue citation d'un carnet de route écrit en « état de grâce » sur le pont du bateau, coucher du soleil qui est aussi un « adieu à l'Ancien Monde ». Curieusement, la « grande traversée » qui commence ensuite n'est pas relatée en tant que telle, mais à travers des rappels historiques qui convoquent des passés de moins en moins lointains. Après Colomb, évoqué dès la première page du chapitre VIII, sont successivement rappelées les controverses du début du XVIe siècle sur la nature humaine ou animale des « sauvages », l'invraisemblable histoire de Villegaignon et de la France Antarctique (chap. IX), l'exploitation des mines d'or et de diamant sur la côte entre Santos et Rio au XVIIIe siècle telle qu'elle est relatée par Bougainville (chap. X) et, enfin, les métamorphoses des villes américaines au tournant des XIXe et XXe siècles (chap. XI). Au terme de ces « cinq mille kilomètres d'océan [qui] présentent un visage immuable[1] », le voyage est réinscrit dans une histoire qui va de Jean de Léry au général Rondon, et l'ethnologue, adoubé en quelque sorte par ceux qui l'ont précédé, peut enfin coïncider avec son propre présent, rejoignant d'un même mouvement le temps qui est le sien et le lieu auquel il se destinait.

L'autre élément central de cette reconstruction est l'« alignement » des deux expéditions : *Tristes tropiques* présente comme un trajet linéaire et en une narration continue le récit des deux missions brésiliennes, continuité d'ailleurs confirmée par la carte sommaire du début de la quatrième partie. À l'exception des premières pages du chapitre XXIV, les deux retours en France pendant les hivers 1936-1937 et 1937-1938 sont passés sous silence, et le parcours reprend au chapitre XXV à Cuiabá, d'où, en janvier 1936, était partie l'expédition chez les Bororo. Ainsi est élaborée une sorte d'itinéraire symbolique qui plonge l'ethnologue toujours plus avant vers les territoires inexplorés du Nord-Ouest brésilien, depuis les villes en gestation à l'ouest de São Paulo jusqu'au dénuement extrême des

1. P. 52.

Nambikwara du plateau du Mato Grosso. Il y a là de toute évidence un modèle hérité de Conrad, que Lévi-Strauss a beaucoup lu, et qui l'amène sinon « au cœur des ténèbres » au moins jusqu'à « l'extrême pointe de la sauvagerie[1] ». Le parcours géographique se double d'un parcours « archéologique », à deux titres. D'abord parce que, au-delà des Caduveo et des Bororo qui, par l'élaboration et la complexité de leurs systèmes social et religieux, constituent ce que Lévi-Strauss appelle, « sans jeu de mots », des « sociétés savantes », il va trouver chez les Nambikwara une société des plus élémentaires, vivant dans un dénuement qui, « après la splendeur des palais bororo », « paraît à peine croyable ». Leur ignorance du hamac par ailleurs très répandu chez les Indiens d'Amérique tropicale, de la poterie, de la pirogue, le caractère extrêmement rustique de leur artisanat, tout invite à les considérer, quoique à tort, comme des « survivants de l'âge de pierre[2] ». Ensuite parce que rejoindre les Nambikwara, c'est retrouver — après les Caduveo qui l'avaient ramené au XVIIIe et les Bororo au XVIe siècle — des représentants des « premiers habitants du Brésil[3] ». Même si les développements ultérieurs de l'ethnographie brésilienne, et les recherches de Lévi-Strauss lui-même, amèneront à corriger cette hypothèse, les Nambikwara apparaissent en effet, en 1938, comme les survivants du vaste ensemble culturel gê, antérieur aux Tupi-Guarani, c'est-à-dire, dans la perspective de Lévi-Strauss, figurant un passé plus ancien encore que le XVIe siècle puisque ce sont des Tupi qui occupaient les côtes quand André Thevet et Jean de Léry y débarquèrent[4]. Dans cette optique, la rencontre des Nambikwara puis des Mundé, qui se solde par un double échec, constitue donc bien le pivot de cette quête avant le progressif retour à la civilisation, véritable « remontée du fond des temps », *via* les Tupi-Kawahib qui ressuscitent le souvenir des voyages du XVIe siècle et les paysans du *seringal* qui semblent tout droit sortis du XVIIIe siècle[5].

Pourtant, quoique relatées dans la continuité l'une de l'autre, les deux expéditions diffèrent largement, non seulement du point de vue de l'organisation et de la logistique, mais aussi dans le traitement dont elles font l'objet. La première en effet est racontée comme un apprentissage classique : l'ethnologue a travaillé son style pour restituer les phases d'un coucher de soleil et, ce faisant, atteindre « aux arcanes de [son] métier » ; auprès des Indiens kaingang, il a mangé des larves *koro*, expérience conçue comme un « baptême » ; et surtout, au terme de son voyage, il a reçu de la société bororo une leçon de « moraliste » : derrière le discours enthousiaste d'informateurs indigènes qui paraissent animés d'un « fervent souci de réciprocité », il décèle que cette vie sociale en apparence harmonieuse dissimule un système de castes, masqué « sous le déguise-

1. P. 349.
2. Respectivement p. 271, 272 et 273.
3. P. 246. Voir aussi p. 166 et 205.
4. Dans une lettre à Mauss du 25 septembre 1937, Lévi-Strauss émettait déjà des doutes quant au caractère prétendument archaïque de cette population dont l'organisation sociale « semble avoir été [si] complexe, avec des divisions bipartites superposées et parfois de classes d'âge, [...] que même chez les Gé, il va falloir renoncer à chercher du "primitif" » (archives Lévi-Strauss). La famille gê est aujourd'hui considérée comme une unité linguistique, dont relèvent en particulier les Bororo, mais l'hypothèse simpliste d'un peuplement initial unique a été abandonnée dès les années 1940. Voir « La Notion d'archaïsme en ethnologie », *Anthropologie structurale*, p. 119-139, et *Histoire de Lynx*, ici p. 1315.
5. P. 391.

ment des institutions fraternelles[1] ». Perte des illusions et gain de savoir, telle semble donc la loi de la pratique ethnographique. La tonalité des deux parties qui suivent (« Nambikwara » et « Tupi-Kawahib ») est pourtant beaucoup plus sombre ; la réflexion sociologique semble perdre ses points d'appui, et l'entreprise se réduire à une longue marche à travers des paysages désolés : « L'aventure s'est délayée dans l'ennui. [...] Les traces noircies des feux de brousse paraissent l'aboutissement naturel de cette marche unanime vers la calcination[2]. » Et au terme de la quête, l'expérience est un échec : l'ethnologue constate que son objet se dérobe. Auprès des Nambikwara d'abord : « J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était au point que j'y trouvai seulement des hommes. » Auprès des Mundé ensuite : « Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop. [...] Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre[3]. »

Que se passe-t-il exactement auprès de ces deux populations ? Chez les Nambikwara, il apparaît que la « société des commencements » est insaisissable dans le cadre d'une expérience *in vivo* car cette dernière se diffracte en une collection de relations intersubjectives. Tentant de comprendre le principe de la chefferie nambikwara, l'ethnologue ne peut finalement que se rabattre sur « ces nuances fugitives de leur personnalité [...] qui échappent à l'analyse scientifique » et, cherchant une société, finit par y trouver « seulement des hommes[4] ». Quant aux Mundé, ce n'est pas simplement leur langue qui les rend inaccessibles ; en réalité, ils confrontent l'ethnologue à une forme d'aporie car l'altérité radicale qu'ils incarnent échappe, par essence, à la compréhension : de deux choses l'une, ou l'objet se dissout en perdant son étrangeté, ou il la conserve et résiste à l'investigation. Comme les Nambikwara, mais par l'autre bout, si l'on ose dire, ils enseignent à l'enquêteur les impasses de l'empirisme : on ne connaît pas un objet *comme inconnu*. Toutes les ressources de l'analyse ne suffisent pas à sortir d'une telle impasse ; le découpage de la réalité ne livre pas davantage la clef de cette étrangeté, et le carré d'argile que l'œil finit par isoler ne se distingue en rien du sol d'une forêt de la région parisienne : « rien ne prouve que mon œil, élargissant son spectacle, ne reconnaîtrait pas le bois de Meudon autour de cette insignifiante parcelle journellement piétinée par les plus véridiques sauvages, mais où manque pourtant l'empreinte de Vendredi[5] ».

Vendredi est certes éduqué par Robinson mais, dans le même temps, il parachève l'apprentissage de son maître en lui délivrant ses dernières leçons de « vie sauvage ». Figure de la médiation, son absence redoublée (puisque c'est sa trace même qui est manquante) dit le deuil à la fois d'une étrangeté accessible et d'une initiation glorieuse conclue dans l'expérience. Avec elle s'évanouissent les derniers mirages qu'avaient engendrés les récits de voyage.

Deux désillusions donc, et deux enseignements conséquents, l'un touchant le voyage, l'autre le récit. D'abord, le voyage a fait apparaître que

1. Respectivement p. 51, 237 et 238.
2. P. 336. Voir aussi p. 268.
3. Respectivement p. 320 et 349.
4. P. 319 et 320.
5. P. 350.

la réalité ne se donne pas dans l'expérience ; on retrouve là une des conclusions fondamentales de cet autre récit de vocation qu'est *À la recherche du temps perdu* : « Je sentais bien que la déception du voyage, la déception de l'amour, n'étaient pas des déceptions différentes, mais l'aspect varié que prend, selon le fait auquel il s'applique, l'impuissance que nous avons à nous réaliser dans la jouissance matérielle, dans l'action effective[1]. » Ensuite, le récit ne devra pas se soumettre à l'anecdote, au défilement, à la succession temporelle purement contingente ; il devra adopter un ordre qui ne soit pas celui de l'aventure — au sens étymologique de ce qui arrive par accident — mais qui, d'une façon ou d'une autre, soit asservi à une signification. Il y a ainsi, au principe de *Tristes tropiques*, les refus qu'on trouvait déjà chez Proust : refus de la littérature « cinématographique » et refus de la littérature de notations. Proust écrit : « Quelques-uns voulaient que le roman fût une sorte de défilé cinématographique des choses. Cette conception était absurde. Rien ne s'éloigne plus de ce que nous avons perçu en réalité qu'une telle vue cinématographique[2]. » Le défilé cinématographique se contenterait d'aligner les étapes du voyage et se conformerait à la succession temporelle : la rade de Recife, puis celle de Rio, puis celle de Santos... De façon semblable, la littérature de notations — ce que serait, par exemple, la publication du journal de bord de l'ethnographe — ne ferait que recueillir des impressions dans l'ordre chronologique de leur apparition : « Comment la littérature de notations aurait-elle une valeur quelconque, puisque c'est sous de petites choses comme celles qu'elle note que la réalité est contenue [...] et qu'elles sont sans signification par elles-mêmes si on ne l'en dégage pas[3] ? » Dans tous les cas, la tentative serait sans intérêt puisque la signification est à rechercher hors du plan de l'événement.

Outre que la suite de l'œuvre de Lévi-Strauss ne fera que confirmer cette « imprégnation » proustienne[4], les analogies entre *Tristes tropiques* et la *Recherche* n'ont rien de fortuit et vont bien au-delà de la simple proximité thématique (le rôle de la réminiscence, etc.). Si *Tristes tropiques* est un récit fondamentalement proustien, c'est d'abord par sa structure : une série de déceptions (le plus souvent annoncées) révélant chaque fois l'impossibilité d'une adéquation effective entre le désir et son objet ; un récit rétrospectif qui se donne comme le dépassement de ces désillusions et relit l'expérience passée à la lumière de la vocation à venir — soit la littérature contre la mondanité d'un côté, l'anthropologie contre le récit de voyage (même ethnographique) de l'autre ; enfin, une identité de principe entre le travail de l'écriture et le travail du souvenir : tous deux reposent sur une « quête des correspondances[5] », et le récit est lui-même une expérience de mémoire, au même titre que celles qu'il relate (souvenir de Christophe Colomb à l'approche du Nouveau Monde, souvenir de Jean de Léry sur une plage de Rio, souvenir de Bougainville entre Rio et Santos, etc.).

Le signe le plus évident de cette proximité se trouve sans aucun doute dans l'insertion du texte « Le Coucher du soleil » au chapitre VII de *Tristes*

1. Proust, *Le Temps retrouvé*, *À la recherche du temps perdu*, Bibl. de la Pléiade, t. IV, p. 456.
2. *Ibid.*, p. 461. Lévi-Strauss cite d'ailleurs cette phrase dans *Regarder écouter lire*, p. 1496.
3. Proust, *Le Temps retrouvé*, p. 473.
4. Voir, par exemple, le chapitre VIII, « Le Temps retrouvé », de *La Pensée sauvage*, ou *Regarder écouter lire*, p. 1495-1496.
5. P. 111.

tropiques, texte qui rappelle de façon très frappante la description des clochers de Martinville et de Vieuxvicq dans *Du côté de chez Swann*. Il est aisé de noter rapidement ce qui rapproche les deux extraits, à commencer par l'isolement — signalé par les guillemets chez Proust, par l'italique chez Lévi-Strauss — de ce que le narrateur de la *Recherche* appelle un « morceau », rédigé « sur le moment » et inséré, des années plus tard, dans le récit. On trouve, dans les deux cas, une simultanéité heureuse de l'expérience et de l'écriture : Marcel, assis à côté du cocher, décide d'« obéir à [son] enthousiasme » et de composer « malgré les cahots de la voiture[1] » ; Lévi-Strauss, sur le pont du *Mendoza*, vit des « instants fiévreux » et note « carnet en main » les évolutions de « ces formes évanescentes et toujours renouvelées[2] ». À quoi s'ajoute une évidente proximité thématique puisqu'il s'agit chaque fois d'un jeu de lumières qui disparaît avec le crépuscule, les deux textes s'achevant d'ailleurs sur une évocation semblable, empreinte de mélancolie, une « forme noire, charmante, résignée » prête à « s'effacer dans la nuit[3] » chez Proust, une « forme immuable et douloureuse » que le ciel obscur « confondra bientôt avec lui[4] » chez Lévi-Strauss. Enfin, dans les deux cas, le « morceau » intervient en réponse à une interrogation concernant la vocation : peu avant la promenade du côté de Guermantes, le narrateur se dit affligé « de n'avoir pas de dispositions pour les lettres et de devoir renoncer à être jamais un écrivain célèbre[5] ». Le « coucher du soleil », « écrit en bateau », fait suite, quant à lui, à un questionnement semblable : il s'agit de trouver « un langage pour fixer ces apparences à la fois instables et rebelles à tout effort de description » et ainsi atteindre « d'un seul coup » aux « arcanes de mon métier : il n'y aurait pas d'expérience bizarre ou particulière à quoi l'enquête ethnographique dût m'exposer, et dont je ne puisse un jour faire saisir à tous le sens et la portée[6] ».

Mais pas plus chez Lévi-Strauss que chez Proust le « morceau » n'est intégré au récit ; au contraire, il est cité dans son hétérogénéité, façon paradoxale d'exhiber la tentative littéraire ancienne tout en signifiant qu'on y a renoncé[7]. Du reste, la lecture en est à chaque fois assez décevante : la page sur les clochers ne nous éclaire guère *in fine* sur l'émotion du narrateur, et si l'on peut s'autoriser un jugement de valeur, la chronologie minute par minute du « coucher du soleil », exercice de style saturé d'une envahissante mémoire littéraire, ne constitue sans doute pas le meilleur moment de *Tristes tropiques*. S'il faut lui trouver un sens, ce n'est pas tant dans l'extrait lui-même que dans son insertion quinze ans après dans le récit, geste de citation que seul un savoir postérieur a rendu possible. De là l'ambiguïté — qu'on trouve aussi chez Proust — dans la présentation du « morceau » : d'un côté, les pages rédigées « carnet en main » témoignent d'un « état de grâce » qu'il faudrait retrouver (et dans le « Finale » de *L'Homme nu*, Lévi-Strauss y verra même une prémonition

1. Proust, *Du côté de chez Swann*, *À la recherche du temps perdu*, t. I, p. 179.
2. P. 51.
3. Proust, *Du côté de chez Swann*, p. 181.
4. P. 57.
5. Proust, *Du côté de chez Swann*, p. 176.
6. P. 50 et 51.
7. Cela est vrai aussi de « L'Apothéose d'Auguste », quoique la pièce ne soit pas aussi longuement citée.

de sa pensée à venir[1]) ; de l'autre, l'attirance pour les spectacles de lever et de coucher du soleil est interprétée comme un indice de « la naïveté du débutant » qui ne sait pas encore profiter des sensations fugitives, plus significatives pourtant que la quête obstinée d'une « révélation » dans la « courte fantasmagorie » d'un crépuscule.

On se souvient qu'en 1939 Lévi-Strauss avait d'abord eu l'ambition de faire de ces pages « écrit[es] en bateau » le début d'un roman « vaguement conradien » qui aurait dû s'intituler *Tristes tropiques*. Dans le même temps, il n'avait pas renoncé à sa pièce « L'Apothéose d'Auguste » sur le manuscrit de laquelle il travaillait également. Sans préjuger de ce qu'auraient pu devenir ces fictions demeurées à l'état embryonnaire, on voit qu'elles partagent le motif de l'accomplissement individuel, récit d'aventures ironique dans un cas (le phonographe pour simuler la voix des dieux indigènes) et tragédie manquée dans l'autre (la clémence d'Auguste interdisant à Cinna l'immortalité noire du régicide). Ce motif n'a pas disparu de *Tristes tropiques* comme l'atteste la reconstruction qui aligne les deux expéditions figurées comme une unique quête jusqu'à « l'extrême pointe de la sauvagerie ». Mais quinze ans plus tard, intégré à un récit proustien sans égard pour la chronologie, il n'a plus le même sens. On est ainsi passé du souci de trouver un langage adapté à une « expérience particulière » et d'un modèle initiatique assez clairement inspiré d'*Au cœur des ténèbres* à une remémoration qui cite les pages du roman « conradien » non comme vestiges d'une tentative littéraire avortée, mais comme témoignage d'une union possible et heureuse entre le sensible et l'intelligible, signification découverte *a posteriori* et parce que cette épiphanie a été mise en rapport avec d'autres. Au fond, c'est ce trajet de Conrad à Proust que sanctionne *Tristes tropiques* ; de Conrad à Proust, c'est-à-dire, en un sens sommaire, de l'aventure au retrait du monde, mais aussi de l'espoir d'une révélation effective dans une expérience particulière à la certitude que jamais l'expérience ni l'observation simples ne produiront à elles seules un savoir et qu'il faut « tâcher d'interpréter les sensations comme les signes d'autant de lois et d'idées[2] ». De Conrad à Proust, c'est-à-dire, enfin, de la quête d'un accomplissement individuel (celui de Kurtz ou de Lord Jim, certes incertain et fuyant, mais toujours transfiguré par la fable) à l'accession à une forme d'intelligibilité particulière où le *moi* du sujet connaissant s'abolit.

Des déserts de la mémoire à la logique du sensible.

Que s'est-il passé dans l'intervalle, se demande Lévi-Strauss, « sinon la fuite des années » ? « En roulant mes souvenirs dans son flux, l'oubli a fait plus que les user et les ensevelir. Le profond édifice qu'il a construit de ces fragments propose à mes pas un équilibre plus stable, un dessin plus clair à ma vue[3]. » À Campos Novos, alors qu'il s'interrogeait sur le sens de son entreprise, l'ethnologue avait remarqué que les souvenirs de sa culture n'avaient cessé d'affluer et que jamais la mémoire de sa civilisation ne s'était montrée si envahissante que dans cet éloignement radical. Parmi les « fragments de musique » qui lui reviennent, une mélodie de Chopin, musicien pour lequel il ne se sent pourtant pas d'affinités,

1. *L'Homme nu. Mythologiques IV*, Plon, 1971, p. 620.
2. Proust, *Le Temps retrouvé*, p. 457.
3. P. 32.

l'obsède tout particulièrement, et il conclut sur cette interrogation : « Était-ce donc cela le voyage ? Une exploration des déserts de ma mémoire, plutôt que de ceux qui m'entouraient[1] ? » Cinna, figure dévaluée de l'ethnologue et qu'il faudra dépasser, se voit attribuer une expérience semblable : « Pour combler le vide de journées interminables, je me récitais des vers d'Eschyle et de Sophocle », explique-t-il à Camille[2]. Ainsi, le voyage géographique déjà changé en vaine archéologie de l'espace devient, au terme de la quête, véritable archéologie de soi : ce long parcours au cours duquel ont été retrouvées à la fois les impressions de Colomb et la musique de Chopin révèle un monde intérieur fait de souvenirs sensibles et d'émotions esthétiques mêlés. Mais ce monde intérieur est au moment du voyage encore indécis, incertain, inaccessible à l'entendement ; seul le temps écoulé entre le voyage et le récit va en préciser la configuration, à la suite d'une véritable décantation : « le trouble liquide commence à reposer. Des formes évanescentes se précisent, la confusion se dissipe lentement[3] ». Le voyage a été une expérience à la fois décevante et désordonnée (sans autre ordre que celui des jours et des étapes), mais les années d'oubli, en introduisant une sorte de nostalgie seconde, ont reconfiguré l'expérience passée. Le voyage était l'épreuve nostalgique de la perte de l'exotisme pur ; vingt ans après, la nostalgie du temps du voyage met en lumière des correspondances entre les différentes couches du passé (temps des premiers voyageurs, temps des expéditions, temps de la fuite vers les États-Unis en 1941, temps de l'écriture) : « Des événements sans rapport apparent, provenant de périodes et de régions hétéroclites, glissent les uns sur les autres et soudain s'immobilisent en un semblant de castel dont un architecte plus sage que mon histoire eût médité les plans[4]. »

Et en effet, dans la remémoration, les temps et lieux se heurtent. Autant que la déploration nostalgique, ce qui frappe à la première lecture de *Tristes tropiques*, c'est la fréquence des digressions, des décrochages, des rapprochements inattendus : la description de Porto Esperança, lugubre port fluvial du Mato Grosso, fait surgir l'image de Fire Island, elle-même « Venise à l'envers » au large de Long Island ; les soirées avec les *garimpeiros* évoquent les banquets de petits fonctionnaires en Inde, et les anecdotes du *sertão* le mode de raisonnement des Ahmadi de Lahore ; les demeures bororo, à la fois monumentales et fragiles, suggèrent la souplesse des habitations kuki. Parmi toutes ces digressions, la plus importante est celle qui, à la fin de la quatrième partie, fait passer en un mouvement de « tapis volant » de la ville arbitraire de Goiânia à la ville arbitraire de Karachi. Ces trois chapitres jouent à plaisir de la variation et de l'aller-retour, déclinant similitudes et différences entre « tropiques vacants » et « tropiques bondés ».

Il y a plus, car ces décrochages s'enracinent toujours dans une impression sensible. Il importe de noter la place qu'occupent les données sensorielles chez un anthropologue qu'on a si souvent accusé d'abstraction extrême et d'inattention à l'expérience vécue. Or, évoquer le Nouveau Monde par le truchement de ces « odeurs germaines » que sont celle du

1. P. 404 et 405.
2. P. 408.
3. P. 32.
4. *Ibid.*

« *fumo de rolo*, feuilles de tabac fermentées et roulées en cordes » et celle du « piment exotique fraîchement éventré[1] » ou retrouver dans les miels nambikwara l'étagement des saveurs des vins de Bourgogne et l'odeur du procruste chagriné, c'est non seulement opérer un de ces regroupements qui « enrichissent le sentiment esthétique » (geste de poète que peut-être le chimiste confirmera[2]), c'est surtout jouer le jeu de cette « science du concret » à l'œuvre dans la pensée sauvage qui met en ordre le monde en articulant les propriétés sensibles des éléments naturels. Autrement dit — et c'est là le véritable objet du livre —, le récit, quinze ans après, est l'occasion d'une première expérience de la logique des sensations. Ce que raconte *Tristes tropiques*, tout autant que l'aventure, la déception, etc., c'est la découverte *en soi* de cette intelligibilité « ajusté[e] [au niveau] de la perception et de l'imagination », et qui repose sur « l'organisation et [...] l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible[3] ». Redécouvrir Chopin à travers Debussy, associer les maisons closes de l'époque 1900 et les temples hindous, reconnaître le *Sacre du printemps* dans la musique religieuse nambikwara et comprendre Florence grâce à la médiation de New York, c'est appréhender la réalité selon ce plan où les propriétés logiques se donnent comme attributs des choses et — formellement en tout cas — retrouver la logique qui, par exemple pour les Iban, population du sud de Bornéo, commande l'association entre le chant du geai et l'écobuage par la médiation du craquement de la braise[4]. La pertinence de ces rapprochements n'est pas en elle-même le véritable enjeu, pas plus que l'efficacité pratique de la thérapeutique iakoute qui associe le pic au mal de dents, car « la vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de faire "aller ensemble" le bec de pic et la dent de l'homme[5] ».

L'exercice débridé d'une telle faculté est favorisé par un état historique et en particulier par les multiples anachronismes vivants à quoi confronte le voyage, dans un Brésil dont l'expansion urbaine place côte à côte « villes fossiles » et « cités embryonnaires » : dans les villes coloniales de l'État de Santa Catarina où l'on peut voir de vieux Allemands à favoris et moustaches fumer de longues pipes à fourneau de porcelaine ; au milieu du *garimpo* où l'on croise des chercheurs de diamants coiffés, en pleine brousse, de casques de scaphandre démodés ; ou le long de la ligne Rondon où se côtoient des modes de vie anciens et des éléments de « civilisation » qui paraissent soudain singulièrement décalés et dérisoires, promus vestiges archéologiques avant même d'avoir démontré leur efficacité. Mais surtout, comme Lévi-Strauss le dira plus tard à propos de Proust, cet associationnisme indifférent à la chronologie, ce « syncrétisme étranger au temps », est indissociable d'« une technique[6] ». L'enseignement le plus frappant que délivre l'étude des carnets et des manuscrits n'est pas seulement que Lévi-Strauss procède lui aussi par collages et montages, mais bien que les textes collés et mis bout

1. P. 64.
2. ... comme il justifie après coup l'association intuitive de la cerise sauvage et du vin de Xérès ou celle du thé du Canada et de la lavande (voir *La Pensée sauvage*, p. 572).
3. *Ibid.*, p. 575 et 576.
4. Voir *ibid.*, p. 616.
5. *Ibid.*, p. 568.
6. *Regarder écouter lire*, p. 1495 et 1496.

à bout sont, dès l'origine, élaborés et construits. À la différence de nombreux ethnologues dont les récits naissent de l'amplification des notes de terrain, Lévi-Strauss assemble des morceaux déjà composés et dotés d'une individualité. Réorganisation *a posteriori* de l'expérience passée, *Tristes tropiques* est donc tout sauf une relecture *ex abstracto*. À la fois architecture et marqueterie, dessein et fourre-tout, l'ouvrage n'est en rien une composition arbitraire, car comme dans le bricolage, comme dans la pensée mythique, les « possibilités [d'affectation des morceaux hétéroclites] demeurent toujours limitées par l'histoire particulière de chaque pièce, et par ce qui subsiste en elle de prédéterminé, dû à l'usage originel pour lequel elle a été conçue, ou par les adaptations qu'elle a subies en vue d'autres emplois[1] ». Il n'y a donc pas, en deçà du récit, une perception première que celui-ci serait toujours menacé de trahir ; la perception sur le vif elle-même est déjà informée, et il est frappant de constater que certaines des métaphores les plus saisissantes de *Tristes tropiques* ne relèvent pas d'une élaboration seconde, mais apparaissent telles quelles dès la prise de notes. Ce n'est pas après coup que les paysages de l'Inde du Nord vus d'avion apparaissent comme « la rêverie géographique d'un Klee » ou comme une tapisserie européenne regardée « *à l'envers*[2] », mais dès les carnets du Pakistan qui détaillent heure par heure les impressions du voyageur au hublot de l'appareil — confirmation incidente, et de l'intérieur pourrait-on dire, que l'émotion ne jaillit pas d'abord brute et informe avant d'être articulée, mais qu'elle fait « irruption sur une scène déjà construite, architecturée par des contraintes mentales[3] ».

L'associationnisme est une forme de maladie symboliste, mais il n'y a pas, chez Lévi-Strauss, de mystique de l'analogie universelle ou de rêverie vitaliste sur un monde de correspondances originaires. Le voyage avait été l'expérience décevante de la similitude (« j'aurais aussi bien pu rester dans mon village[4] ») quinze ans après, les brusques mises en présence d'éléments hétérogènes le transforment en un apprentissage de la *différence pertinente*, c'est-à-dire de la différence non entre un sujet et un objet (qui, si elle demeure, reste inintelligible et qui, si elle est comprise, s'évanouit comme différence), mais entre deux oppositions qui s'éprouvent dans le sujet. À Rio par exemple, la rue « n'est plus seulement un endroit où l'on passe ; c'est un lieu où l'on se tient » : « cette chaleur tranquille et humide qui affranchit mon corps de l'habituel poids de la laine [...] supprime l'opposition (que je découvre rétrospectivement comme une des constantes de ma civilisation) entre la maison et la rue ; d'ailleurs, j'apprendrai vite que c'est seulement pour en introduire une autre, entre l'homme et la brousse, que mes paysages intégralement humanisées ne comportaient pas[5] ». Ainsi encore de ces réglages de la perception qui invitent à appréhender New York non d'abord comme une ville, mais comme un paysage, ou à saisir les habitations kuki non dans une comparaison avec nos maisons, mais plutôt avec les « chapeaux de nos femmes », car « nouées, tressées, tissées, brodées et patinées par

1. *La Pensée sauvage*, p. 579.
2. P. 120 et 121.
3. *La Potière jalouse*, p. 1228.
4. P. 350.
5. P. 71 et 72.

l'usage », elles mettent en œuvre « des matériaux et des techniques connus de nous [uniquement] par des expressions naines[1] ». Ces jeux d'échos, changements d'échelle et associations libres — véritables exercices ethnographiques en ce qu'ils relèvent d'une forme de dépaysement obstiné des catégories de la perception — ont pour ultime conséquence la révélation d'une géographie intérieure, en prise sur un monde sensible dont elle participe et dont toute identité personnelle a disparu : s'il y a un architecte à ce « semblant de castel », il est « plus sage que mon histoire[2] ». Telle est sans doute la véritable leçon de la remémoration, l'irréalité d'un moi qui « n'a pas de place entre un *nous* et un *rien* » et n'est plus qu'un « lieu insubstantiel offert à une pensée anonyme afin qu'elle s'y déploie[3] ». C'est que le temps écoulé entre les expéditions et l'écriture ne suffit sans doute pas à lui seul à expliquer ce mouvement de décantation restaurant le « tête-à-tête » avec l'expérience passée. Dans l'accession à ce mode d'intelligibilité qui n'est pas coupé du sensible et grâce auquel « une sollicitation de la curiosité esthétique permet d'accéder de plain-pied à la connaissance[4] », il faut rendre sa part à l'histoire.

Histoire, entropie, « entropologie ».

Au moment des premières expéditions, Lévi-Strauss sur le pont du bateau se souvient des enthousiasmes de Renan dans la *Prière sur l'Acropole* ; si l'ode au « miracle grec » paraît caduque à « l'homme moderne », il semble encore possible d'envisager une célébration de la civilisation qu'un changement de lieu permettrait de réinventer. Vingt ans après, il n'est plus temps ; les élans du jeune ambassadeur de la culture française (« Hurons, Iroquois, Caraïbes, Tupi, me voici ! ») frappent par leur ingénuité, et ont été emportés par une histoire qui a vu « la fin d'une civilisation, le début d'une autre » : « c'est qu'entre les traversées merveilleuses de la période 1935 et celle à quoi je m'empressai de renoncer [en 1954] il y en avait eu, en 1941, une autre [sur le *Capitaine-Paul-Lemerle*] dont je ne me doutais pas non plus à quel point elle serait symbolique des temps futurs[5] ». Il est remarquable que cet ouvrage, moins « livre de voyage » que « livre *sur* le voyage[6] », s'ouvre sur le récit d'un exil. Située à la charnière chronologique entre le temps de l'histoire et le temps de l'écriture, la fuite vers les États-Unis *via* la Martinique devient le pivot autour duquel s'organise la remémoration. Rétrospectivement, elle apparaît emblématique d'une implacable évolution historique qui conjugue le développement des communications et la disparition des différences. Il y a là la source d'une conviction que l'optimisme relatif de *Race et histoire* (1952) avait quelque peu éclipsée : notre monde « commence à devenir trop petit pour les hommes qui l'habitent[7] ».

Ici encore, on peut le parier, la mise en rapport de deux expériences hétérogènes joue le rôle de révélateur : la traversée de « forçats » sur le *Capitaine-Paul-Lemerle* et le voyage dans les « tropiques bondés » de l'Asie

1. P. 206.
2. P. 32.
3. Respectivement p. 444, et *L'Homme nu*, p. 559.
4. P. 46.
5. Respectivement, p. 63 et 9.
6. *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1651.
7. P. 9.

du Sud, « image de notre futur, par elle anticipée[1] ». Le lecteur est frappé par les images de « grouillement » et de contagion qui imprègnent les pages consacrées à Calcutta ou à Delhi : « D'un bazar oriental on connaît tout avant de l'avoir visité, hors deux choses : la densité humaine et la saleté. [...] Cet air piqueté de noir par les mouches, ce grouillement, on reconnaît en eux un cadre naturel à l'homme, celui dans lequel depuis Ur en Chaldée jusqu'au Paris de Philippe le Bel en passant par la Rome impériale, ce que nous nommons civilisation s'est lentement sécrété[2]. » L'envahissante métaphore organique resurgit, comme au début du livre à propos du « bateau crasseux et bondé » débarqué à Fort-de-France et accueilli par des officiers aussi abêtis qu'agressifs, en proie à un accès de fièvre collectif où l'ethnologue avait déjà reconnu un phénomène plus général : « Je savais que, de façon lente et progressive, [de telles situations] se mettaient à sourdre comme une eau perfide d'une humanité saturée de son propre nombre [...], comme si son épiderme eut été irrité par le frottement résultant d'échanges matériels et intellectuels accrus par l'intensité des communications[3]. » La proximité entre l'expérience de « gibier de camp de concentration » et celle des villes de l'Asie du Sud finit par émerger explicitement à propos du moderne caravansérail de Calcutta où, comme dans les *coolie lines* de Narayanganj, l'architecture procède « d'une conception de la vie humaine ramenée à l'exercice de ses seules fonctions d'excrétion » : « dès que la cargaison humaine s'est éveillée et qu'on l'a envoyée se prosterner, implorant la guérison de ses chancres et de ses ulcères, de ses suintements et de ses plaies, on lave tout à grande eau avec des lances, et les étals rafraîchis sont prêts à recevoir un nouvel arrivage ; jamais sans doute — sauf dans les camps de concentration — on n'a confondu à tel point des humains avec de la viande de boucherie[4] ».

Ainsi, la barbarie que l'Europe a connue ne peut malheureusement se réduire au « résultat de l'aberration d'un peuple, d'une doctrine ou d'un groupe d'hommes. J'y vois plutôt un signe annonciateur d'une évolution vers le monde fini, dont l'Asie du Sud a fait l'expérience un millénaire ou deux avant nous[5] ». Les réflexions finales sur l'entropie s'inscrivent dans la droite ligne de ce pessimisme historique. Le principe d'entropie est le second principe de la thermodynamique, « la plus métaphysique des lois de la physique », selon Bergson, « en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde[6] ». Dans sa version vulgarisée, ce principe postule que tout système isolé laissé à lui-même tend vers l'équilibre en même temps qu'il voit son degré de désordre tendre vers un maximum. La fécondité symbolique de cette notion et la fréquence de son emploi allégorique (qu'on retrouve en particulier chez Segalen et Valéry) viennent de ce qu'elle tient ensemble l'idée d'homogénéisation et celle de déperdition. En même temps qu'il contribue à l'équilibre, tout nivellement interne à un système clos a pour revers une désorganisation et une perte d'énergie,

1. Respectivement p. 11, 133 et 140.
2. P. 133-134.
3. Respectivement p. 14 et 17.
4. Respectivement p. 10, 117 et 116. Voir V. Debaene, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », p. 102-104.
5. P. 140.
6. Bergson, *L'Évolution créatrice* [1907], PUF, 1966, p. 244.

puisque la différence qu'il élimine est un principe organisateur. En 1955, Lévi-Strauss ravive cette allégorie héritée de la thermodynamique en l'enrichissant du sens que, par extension, le mot « entropie » a pris dans les toutes récentes sciences de l'information et la théorie cybernétique. Norbert Wiener avait publié son ouvrage *Cybernetics* (qui rencontra un succès considérable) en 1948, à partir de travaux effectués pendant la Seconde Guerre mondiale qui portaient sur la défense anti-aérienne, et il ne cessera, dans ses essais postérieurs, de relier les implications de la cybernétique, c'est-à-dire la théorie de « la communication et de la commande chez l'animal et dans la machine », au problème de la décision et de la responsabilité dans un « système humano-mécanique » marqué par la menace d'une troisième guerre mondiale. Dans l'introduction à cet ouvrage, dont Lévi-Strauss dira que certaines pages « mériteraient d'être transcrites tout entières dans la charte de l'Unesco[1] », Wiener écrivait : « Tout comme le montant de l'information dans un système est la mesure de son degré d'organisation, l'entropie du système est celle de son degré de désorganisation. » Plus loin, il analysait le contrôle des moyens de communication comme source possible de la « cruauté » la plus extrême et comme « le facteur anti-homéostatique le plus efficace et le plus important » dans les sociétés modernes[2]. Lévi-Strauss en retient que tout échange d'information écrase un différentiel et a pour revers une perte d'énergie ; c'est aussi à cet égard que l'écriture est une « arme à double tranchant ». Ainsi, si les tropiques sont tristes, ce n'est pas uniquement qu'ils sont souillés et que les cultures y dépérissent, c'est aussi parce que leur cercle (ce *tropos* qu'on retrouve dans « entropie ») figure la clôture d'un monde au sein duquel sont enfermés des échanges toujours plus nombreux qui le nivellent et l'égalisent, « travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive[3] ».

C'est dans cette sombre perspective qu'il faut comprendre la déclaration de haine inaugurale des explorateurs, qui dit un peu plus que la haine des voyages. Il n'est pas accidentel que la trame de la première partie noue le récit de la fuite de 1941 et l'analyse du « phénomène social et moral » que constitue le succès des voyageurs médiatiques, nouvelles figures d'un pays en quête de héros. Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, après avoir lui aussi déploré la fin de l'exploration, Sartre rêvait d'une solution apte à sauver, malgré tout, le voyage et les promesses de destin qu'il recelait. À l'opposé du « touriste abstrait » et du voyageur esthète, Sartre rêvait d'un voyageur « travailleur », incarné à ses yeux par la figure de Saint-Exupéry : « pour Saint-Exupéry, aviateur, il y a d'abord l'unité de *son* monde. [...] Et c'est sur fond de monde que paraissent villes et pays, comme des *destinations*. En ce sens, c'est la mort de l'exotisme : ces cités aux noms magiques, Buenos Aires, Carthagène, Marrakech, sont posées à côté de lui pour qu'il puisse *s'en servir*, comme les clous et le rabot sont posés sur l'établi[4] ». Face à l'épuisement de la veine exotique et l'impasse de cette littérature, Sartre propose donc, dans un sursaut,

1. « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement » [1954], *Anthropologie structurale*, p. 426.
2. Norbert Wiener, *Cybernetics* [1948], Cambridge, MIT Press, 1961, p. 11 et 160.
3. P. 443.
4. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre* (jeudi 21 décembre 1939), Gallimard, 1995, p. 361.

une ultime tentative de réassurance en confiant aux ressources de la subjectivité le soin d'une instrumentalisation totale du monde : un voyage défait de tous les mirages de l'exotisme, tout à la gloire de l'homme qui a fait sienne la terre. Juste après la guerre, dans un ouvrage implicitement visé par la première phrase de *Tristes tropiques*, l'ethnologue Marcel Griaule s'attachait lui aussi à la réinvention de voyages héroïques et prédisait même : « Les explorateurs d'aujourd'hui et de demain doivent être les ethnographes[1]. » Mais ces tentatives de restauration, fondées sur la « prétendue continuité totalisatrice du moi[2] » et les prestiges d'un humanisme moral dont la guerre a tragiquement montré les limites, sont irrecevables aux yeux de Lévi-Strauss, et le succès considérable de *Terre des hommes* (481 éditions en 1954) fait partie intégrante de cette « comédie » que la « société [...] se joue à elle-même », « processus d'automystification du groupe[3] », qui vise à perpétuer l'illusion d'un face-à-face entre le moi et un monde qu'il s'approprie. La dissolution finale du sujet, qui, seize ans plus tard, fermera le cycle des *Mythologiques* et conclut déjà *Tristes tropiques*, dément cette fiction d'une identité acquise par l'intégration d'expériences successives, accomplissement d'un moi à la fois révélé et achevé par un élargissement progressif de l'expérience. La liberté n'est « ni une invention juridique ni un trésor philosophique » (ni une conquête héroïque, pourrait-on ajouter), mais la résultante d'« une relation objective entre l'individu et l'espace qu'il occupe[4] ». Dans la quatrième partie de *Tristes tropiques*, la terre des hommes, la terre pour les hommes est devenue « La Terre et les Hommes » : à l'opposé du mirage d'un homme « maître et possesseur de la nature » (avec laquelle il partage toujours plus qu'il ne croit), la coordination substituée au génitif devient l'emblème d'une réflexion sur les rapports qu'il entretient à l'espace. S'y redessine *a contrario* cet idéal de « bonne distance » que Lévi-Strauss retrouvera plus tard dans l'œuvre de Rousseau et qui occupe tant de mythes américains, en particulier à travers la question de l'alliance, toujours sommée de se réaliser « ni trop près, ni trop loin »[5].

Le nouvel « humanisme », à la fois « global et concret », pour lequel, en quelques occasions, Lévi-Strauss plaide au cours des années 1950, ne sera plus fondé sur cette fiction d'une dignité exclusive de la nature humaine[6]. Un double mouvement d'inclusion permet de le définir ; il s'agit d'abord de réintégrer les populations les plus « primitives » et les plus dédaignées dans une humanité élargie à l'ensemble de ses manifestations — c'était déjà le projet de Montaigne, oublié par les Lumières qui ne sauront penser les sociétés autres que comme plus anciennes —, puis d'appliquer à nous-mêmes la leçon d'humilité que nous enseignent les « sauvages », à savoir l'inclusion ultime de la culture dans la nature. En faisant de l'identification « le vrai principe des sciences humaines et le seul fondement possible de la morale » — identification non pas

1. Marcel Griaule, *Les Grands Explorateurs*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1946, p. 119.
2. *La Pensée sauvage*, p. 835.
3. P. 29.
4. P. 138.
5. Voir, par exemple, *La Voie des masques*, à propos des mythes mettant en scène Dzonokwa : « nous retombons donc toujours sur le même thème : celui de l'arbitrage entre mariage trop proche et mariage trop lointain » (p. 945).
6. Voir p. 111. Sur cette question, voir Patrice Maniglier, « L'Humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n° 609, 2000, p. 216-241.

seulement avec les autres hommes, mais « avec tout ce qui vit et donc souffre » —, seul Rousseau aura pressenti, contre son siècle et contre la Renaissance elle-même, les principes viciés « d'un humanisme corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion[1] ». L'humanisme « généralisé » que l'anthropologue appelle de ses vœux, en même temps qu'un retour à l'humanisme de la Renaissance, en sera toujours aussi un dépassement doublé d'une expiation, car l'histoire qui a rendu l'ethnologie possible — « l'anthropologie est fille d'une ère de violence » — comme son objet exsangue — « pauvre gibier pris aux pièges de la civilisation mécanique » — lui rappellent sans cesse qu'elle arrive au terme d'un « cycle maudit » : « si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter. [...] L'ethnographe peut d'autant moins se désintéresser de sa civilisation et se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat : il est le symbole de l'expiation[2] ».

Cette mélancolie fondamentale, qui était aussi celle de Montaigne[3], permet sans doute de mieux comprendre la fonction des photographies dans *Tristes tropiques*. Malgré les affinités de Lévi-Strauss avec le surréalisme[4], les clichés de *Tristes tropiques* ne sont pas surréalistes et s'imposent plutôt par leur classicisme élégant, à la fois dans le choix des sujets et dans les cadrages qui évitent soigneusement la présence d'éléments hétérogènes (bâtiment des postes télégraphiques ou personnel de la ligne). Ce ne sont pas des images d'un « carrefour Réaumur-Sébastopol » pourtant « aussi inconnu que l'Amazone » où l'ethnologue ira négocier ses perles auprès d'importateurs tchécoslovaques, ni le portrait de Georges Dumas dont la « tête bosselée [...] ressemblait à une grosse racine blanchie et dépouillée par un séjour au fond des mers » et dont les entretiens avec les aliénés évoquent immanquablement ceux du professeur Claude, racontés dans *Nadja*, que l'on trouve dans *Tristes tropiques*[5]. Les peintures faciales des Caduveo ou les cérémonies bororo n'ont rien de commun avec cet espace psychique en attente de déchiffrement qu'est devenu le monde pour Breton ; en fait, ces clichés demeurent plutôt comme un signe de l'histoire. C'est, si l'on veut, le « ça-a-été » de Roland Barthes[6], à l'échelle non plus d'une histoire individuelle — inutile d'y chercher un *punctum*, brisure ponctuelle qui révèle une affectivité particulière — mais de celle de l'humanité. Les sourires nambikwara comme les énigmatiques visages de cette civilisation caduveo dont « les reines cernent le songe avec leur fard » attestent douloureusement ce processus de désintégration sur lequel s'achève le livre. Il n'y aura pas de résurrection magique pour ces « survivants d'une arrière-garde qui a si cruellement

1. « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, Pocket, 1996, p. 53.
2. Respectivement « L'Œuvre du Bureau of American Ethnology et ses leçons », *Anthropologie structurale deux*, p. 69, et ici p. 29 et 417.
3. Voir la Préface, p. XLI.
4. Voir sur ce point la Préface, p. XXXIV-XXXVIII, et Vincent Debaene, « "Un quartier de Paris aussi inconnu que l'Amazone" », *Les Temps modernes*, n° 628, 2004, p. 133-153.
5. Respectivement p. 243 et 6.
6. Roland Barthes, « Dans la Photographie, je ne puis jamais nier que *la chose a été là*. [...] Le nom du noème de la Photographie sera donc : "*Ça-a-été*" » (*La Chambre claire* ; *Œuvres complètes*, Le Seuil, 2002, t. V, p. 851).

payé l'honneur de tenir les portes ouvertes[1] ». Dans *Regarder écouter lire* d'abord, puis dans *Saudades do Brasil,* ouvrage qui réunit les clichés de sa période brésilienne, Lévi-Strauss s'attarde sur l'infériorité congénitale de la photographie réaliste — qui est d'abord infériorité de la vue par rapport à « l'ouïe et l'odorat, ces sens plus proches de l'âme[2] » : à la différence de l'odeur de créosote imprégnant ses malles et capable, cinquante ans après, de ressusciter la chose même, les photographies « laissent l'impression d'un vide, d'un manque de ce que l'objectif est foncièrement impuissant à capter[3] ». Mais cette infériorité peut aussi se lire comme un signe : simples indices, traces d'un passé révolu à jamais inaccessible aux sens, les photographies montrent que certaines résurrections sont impossibles. Dans une étude très suggestive consacrée au « chiasme existentiel » entre les parcours de Jean de Léry et de Lévi-Strauss, Frank Lestringant rappelle l'étymologie du terme « créosote » : « formée des mots grecs *kréas*, la "chair", et *sôzein*, "sauver", la créosote, littéralement, retient la chair sur la voie inéluctable de la pourriture. Métaphoriquement ici, elle empêche le passé de disparaître[4] ». Mais la photographie qui, dans son principe même, inclut un écart temporel — entre la prise de vue et le tirage, entre le cliché et son exposition — persiste comme affirmation obstinée, littérale, de ce qui a été et ne renaîtra plus ; elle atteste qu'il est des réalités sensibles qu'on ne retient pas sur la voie de la disparition. Elle demeure pour corriger une lecture trop « proustienne » de *Tristes tropiques,* comme un contrepoint aux joies de la connaissance sensible et du temps retrouvé ; elle dit que les bonheurs de la remémoration, la découverte d'un ordre sensible indifférent aux temps et aux lieux, la progressive accession à une forme d'intelligibilité accordée aux niveaux de la perception et de l'imagination, tout cela ne *compense* pas le cours de l'histoire.

Réception.

En 1955, la collection « Terre humaine » n'a pas encore l'identité qu'elle acquerra par la suite. Après la publication du *Cheval d'orgueil,* un des plus gros succès de la collection, en 1975, et une réorientation vers le témoignage autochtone, plusieurs reconstructions historiques unifieront rétrospectivement les volumes de la collection sous le signe du « récit » et de la « subjectivité ». « Terre humaine » aurait ainsi pressenti dès les années 1950 les limites de sciences sociales « déshumanisées », voire la fin des « grands systèmes ». Tel est en tout cas le discours qui s'impose à partir de la fin des années 1970. Mais cette idéologie est tardive, et assez éloignée du projet initial tel qu'on peut le deviner d'après la presse de l'époque. Si l'on se fie aux articles contemporains de la publication des *Derniers Rois de Thulé* de Malaurie et de *Tristes tropiques,* « Terre humaine » se veut plutôt une « nouvelle collection de *voyages philosophiques*[5] », idée reprise du reste par Lévi-Strauss pour la quatrième de couverture[6] et que confirment les premiers volumes de la collection :

1. Respectivement p. 184 et 63.
2. P. 358.
3. *Saudades do Brasil,* Plon, 1994, p. 9.
4. Frank Lestringant, *Jean de Léry ou l'Invention du sauvage,* Champion, 1999, p. 191.
5. *La Vie des lettres,* 13 décembre 1955.
6. Voir *En marge de « Tristes tropiques »,* p. 1651.

huit des douze titres publiés avant 1968 sont des récits ou autobiographies intellectuelles de savants voyageurs.

Que le livre renoue avec une tradition ancienne est une observation fréquente dans les comptes rendus qui suivent sa parution en octobre 1955. Très tôt en effet, *Tristes tropiques* suscite l'enthousiasme de la presse quotidienne et hebdomadaire, nationale et régionale : dès novembre et décembre, *Libération*, *Le Monde*, *Demain*, *Combat*, *Le Figaro*, *France-Observateur*, mais aussi *Paris-Normandie* ou *Le Petit Matin de Tunis* saluent un « document exceptionnel », « une œuvre exemplaire », « un nouveau Chateaubriand », « un de ces livres comme il est peu donné d'en lire dans une existence d'homme[1] ». Le 24 décembre 1955, Raymond Aron lui consacre un article très élogieux en première page du *Figaro littéraire* sous le titre « L'Ethnologue entre les primitifs et la civilisation ». Le succès croît encore l'année suivante, amplifié par les périodiques littéraires : Maurice Blanchot, Étiemble, Gaëtan Picon, Roger Bastide, Georges Balandier, Jean Cazeneuve, Max-Pol Fouchet disent à leur tour tout le bien qu'ils pensent de l'ouvrage dans, respectivement, *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, *Évidences*, *Le Mercure de France*, *Présence africaine*, *Les Cahiers du Sud*, *Monde nouveau*, *Preuves*, etc. Parmi ces articles très élogieux, à de rares exceptions près[2], il faut signaler deux comptes rendus importants : « À travers *Tristes tropiques* » de Michel Leiris et « Un livre humain, un grand livre » de Georges Bataille, le premier parce qu'il est, plus que d'autres, sensible à l'architecture profonde de l'ouvrage, le second parce qu'il se fait l'occasion d'une réflexion générale sur les rapports entre littérature et sciences humaines et que son titre, le prestige de son auteur et les louanges qu'il contient ont sans doute beaucoup contribué à élargir la réception du livre[3].

On peut voir un autre indice de ce retentissement dans le fait exceptionnel que, avant même d'être traduit en anglais en 1961, *Tristes tropiques* fait l'objet de la couverture et d'un très long article du prestigieux hebdomadaire britannique *The Times Literary Supplement*, article pourtant assez technique, qui s'attarde sur la question du dualisme chez les Caduveo et les Bororo[4]. Au Brésil également, le livre attire l'attention des anthropologues avant même sa traduction, par exemple dans la *Revista de Antropologia* où l'on trouve une élogieuse recension signée du directeur de la publication, l'ethnologue Egon Schaden. La traduction en portugais dès 1957, revue par Lévi-Strauss, élargira l'audience d'un ouvrage salué à la fois par les savants (par exemple Herbert Baldus, dans *Anhembi*, le mensuel de la vie intellectuelle pauliste, ou l'influent critique littéraire Otto Maria Carpeaux, dans *A Tribuna de Santos*) et la presse grand public, en particulier à São Paulo : le traducteur, Wilson Martins, donne une longue présentation du livre dans trois livraisons consécutives du supplément

1. Respectivement Yvon Hecht, *Paris-Normandie*, 4 novembre 1955 ; Hubert Juin, *Combat*, 22 décembre 1955 ; François-Régis Bastide, *Demain*, 29 décembre 1955 ; Charles Exbrayat, *Journal du Centre*, 14 janvier 1957.

2. Brice Parain, « Les Sorciers », *L'Homme nouveau*, mai 1956, p. 39-45 ; Maxime Rodinson, « Claude Lévi-Strauss : *Tristes tropiques* », *La Pensée*, n° 73, mai-juin 1957, p. 130-132.

3. Respectivement *Les Cahiers de la République*, juillet 1956, p. 130-135, et *Critique*, février 1956, p. 99-112.

4. John George Peristiany, « Social anatomy », *The Times Literary Supplement*, 22 février 1957, p. 105-107.

culturel de *O Estado de São Paulo*[1]. *Tristes tropiques* est reçu d'abord comme un témoignage historique sur le Brésil des années 1930, reconnu comme bien supérieur à tout ce que les écrivains étrangers ont pu écrire sur le pays, mais qui suscite des réactions parfois ambivalentes, certaines pages paraissant cruelles, voire empreintes d'une forme de condescendance européenne[2]. Cependant, même lorsque de telles réserves sont émises, on rend hommage à l'acuité des observations et l'on applaudit « une des études les plus remarquables jamais écrites sur le Brésil contemporain » et une œuvre qui révèle « non seulement un grand sociologue et ethnologue, mais d'abord un philosophe de la culture et surtout un grand écrivain[3] ».

La première traduction anglaise, sous le titre *A World on the Wane* (« Un monde en déclin »), paraît en 1961 à la fois en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Elle est donc relativement tardive (à cette date, l'ouvrage est déjà traduit en huit langues) et, qui plus est, incomplète ; quatre chapitres ne sont pas repris[4], ce qui suscite la colère de l'anthropologue Geoffrey Gorer dans *The Observer* ; il s'insurge contre un titre qui induit en erreur et une « traduction qui ressemble plus à la paraphrase d'un élève paresseux qu'au travail d'un homme qui connaîtrait ou l'anglais, ou le français[5] ». Rien toutefois qui empêche une large réception au-delà des cercles anthropologiques : de longs comptes rendus sont consacrés au livre dans le *Times*, le *Sunday Times*, le *Daily Telegraph* ou le *Sunday Telegraph*, et, pour le public américain, dans le *New York Times*, le *Herald tribune*, ou l'influent magazine *The Reporter*. Même si, en Angleterre en particulier, on peut percevoir ici ou là une note d'agacement devant l'amertume de certaines pages ou des envolées théoriques et une « sophistication » très française[6], l'ouvrage provoque généralement l'admiration, en raison à la fois du mélange entre science et sensibilité et d'un style grandiose qui en fait un « *tour de force* littéraire » et un « échantillon exemplaire des *belles-lettres* », donné par le successeur le plus distingué de Durkheim et de Mauss[7]. Sept ans avant la parution du journal de terrain de Malinowski dont les « révélations » sèmeront le trouble chez les anthropologues, les commentateurs sont sensibles en particulier au caractère personnel de *Tristes tropiques* qui « lève le voile » sur la pratique ethnographique et « montre non seulement ce qu'est l'anthropologie mais aussi ce que veut dire être anthropologue[8] ». Une nouvelle traduction qui, sous le titre français *Tristes tropiques*, reprend fidèlement l'intégralité du texte original paraît en Grande-Bretagne en 1973 et aux États-Unis en 1974. À cette époque commence déjà à s'affirmer sur les campus américains une lecture sus-

1. « Meditação sôbre o destino », 31 décembre 1957, 11 et 18 janvier 1958.

2. Voir, par exemple, Rui Bloem, « Um livro irreverente, mas sincero, sobre a Brasil », *Folha da Noite*, 14 et 21 février 1958.

3. Respectivement R. Bloem, 21 février, et Egon Schaden, *Revista de Antropologia*, vol. IV, n° 2, décembre 1956, p. 171-173.

4. Il s'agit des chapitres XIV, XV, XVI, XXXIX, ainsi que du début du chapitre XL, soit tout ce qui traite de l'Asie du Sud.

5. Geoffrey Gorer, « Tropic Melancholy », *The Observer*, 9 avril 1961, p. 30.

6. Voir, par exemple, Cyril Connolly, « Pursuit of the Primitive : Unknown Savages in Brazil », *Sunday Times*, 9 avril 1961, p. 61.

7. G. Gorer, « Tropic Melancholy » (« tour de force » et « belles-lettres » sont en français dans le texte).

8. Respectivement Fernando Henriques, *The Listener*, 27 avril 1961, et Anthony Curtis, *Sunday Telegraph*, 9 avril 1961.

picieuse et « herméneutique » de *Tristes tropiques*[1] mais, pour le public, cette nouvelle traduction achève la consécration de celui qui, entre-temps, s'est affirmé comme le « Newton de l'anthropologie[2] ». Mieux traduit, le livre apparaît, plus encore qu'en 1961, « typiquement français » ; s'il irrite parfois par son goût pour la formule autant que par son abstraction et son intelligence presque arrogante, on promet au lecteur une « expérience intellectuelle exaltante », qui tient à la fois « du laboratoire et du palais » et entraîne vers « l'horizon où science et poésie se confondent[3] » : « pour qui souhaite en prendre le temps, le crayon à la main, prêt à écrire dans la marge, voici *le* livre[4] ».

« Ni un traité d'ethnologie, ni un recueil de monographies [...], ni une autobiographie, ni un roman, mais un peu tout cela à la fois » : en France également, on insiste, dès les premières notes de lecture, sur le caractère hybride, « inclassable », de l'ouvrage et sur son appartenance à la fois paradoxale et indubitable à la littérature. Deux singularités retiennent en particulier l'attention des commentateurs. D'une part, donc, *Tristes tropiques* ne relève d'aucun genre identifié : que le livre « échappe à toute tentative de classification[5] » est, comme souvent, un lieu commun de la critique, et nombre de notes reprennent l'interrogation qui ouvrait le compte rendu de Raymond Aron : « À quel genre appartient l'admirable livre de Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* ? » D'autre part, cet « admirable livre » est écrit par un savant. En 1955, Lévi-Strauss est directeur d'études à l'École pratique des hautes études ; les livres qu'il a écrits sont difficiles d'accès et ses nombreux articles ne sont pas encore réunis dans le volume de l'*Anthropologie structurale*. Certes, l'opuscule *Race et histoire* publié en 1952 aux éditions de l'Unesco vient de susciter un débat avec Roger Caillois dans *Les Temps modernes*, mais il n'y a là rien qui fasse de Lévi-Strauss une personnalité du monde littéraire et certainement pas une figure connue du grand public. Que ce savant « s'adresse à nous » est une première source d'étonnement : « Qu'est-ce qu'un ethnographe ? Si nous n'avons jamais approché l'espèce, ce mot poussiéreux évoquera quelque savant résolument tourné vers les choses mortes. [...] Là-dessus, on ouvre *Tristes tropiques* et c'est un enchantement. Depuis dix ans peut-être, il n'a pas paru de livre plus directement adressé à nous[6]. » Partout, on se réjouit que ce scientifique « possède l'usage de la parole » et renoue avec cette époque où « la relation était de plain-pied avec la découverte[7] ». Maurice Blanchot lui-même loue le livre pour le « saut » que l'homme de science a accompli et sa capacité à « passer d'une langue à l'autre, du savoir à la méditation[8] ».

Deux anecdotes mettent en lumière cette double singularité et le

1. En particulier avec la diffusion des thèses de Jacques Derrida dans *De la grammatologie* (1967) et de Clifford Geertz dans *The Interpretation of Cultures* (1973) qui tous deux consacrent plusieurs pages à *Tristes tropiques*.

2. Raymond Sokolov, « The Newton of Anthropology », *Newsday*, 17 février 1974, p. 45-49.

3. Anatole Broyard, « An Hélas for Humanity », *New York Times*, 21 février 1974.

4. Ashley Montagu, « Fine Version of Lévi-Strauss's Classic Study », *Chicago Sunday Times*, 17 février 1974.

5. « *Tristes tropiques*, par Claude Lévi-Strauss », *Combat*, 26 juillet 1956.

6. Madeleine Chapsal, « Le Livre de la semaine : *Tristes tropiques* », *L'Express*, 24 février 1956.

7. Jean Marcenac, « Vers une ethnographie sans larmes », *Les Lettres françaises*, 16 février 1956.

8. « L'Homme au point zéro », *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, avril 1956, p. 685.

trouble (relatif) qu'elle suscite : en décembre 1955, le jury du prix Goncourt publie un communiqué où il exprime ses regrets de ne pouvoir attribuer le prix à *Tristes tropiques*, ouvrage qualifié d'« essai », car les clauses du testament d'Edmond de Goncourt sont formelles : le prix doit être décerné à « un ouvrage d'imagination en prose » (il sera finalement attribué à Roger Ikor pour *Les Eaux mêlées*). Quelques mois plus tard, le 30 novembre 1956, et assez ironiquement pour un livre qui s'ouvre sur « Je hais les voyages et les explorateurs », Lévi-Strauss se voit décerner la première « Plume d'or », prix destiné à récompenser le meilleur récit de voyage ou d'aventures de l'année. Parmi les membres du jury, outre Max-Pol Fouchet, on trouve quelques « explorateurs » habitués de la salle Pleyel : Maurice Herzog, Paul-Émile Victor, Roger Frison-Roche, Bertrand Flornoy. Comme il était prévisible, Lévi-Strauss refuse (la « Plume d'or » sera finalement attribuée à Jean-Claude Berrier pour *Au royaume de l'éléphant blanc*), mais ce refus donne lieu à deux lectures : si, dans plusieurs journaux, on signale que le « professeur » a décliné avec hauteur le titre d'écrivain aventurier qu'on prétendait lui décerner, *Le Figaro* publie quant à lui l'information sous le titre : « Nouveau Julien Gracq. Un spécialiste des Indiens refuse une plume d'or ». Ainsi, le savant « spécialiste des Indiens » se voit consacré écrivain par son refus même, à la façon dont Julien Gracq refusant le prix Goncourt en 1951 avait établi que la littérature et les prix littéraires obéissent à des logiques qui n'ont rien de commun.

Mais hormis pour le jury du prix Goncourt, aucune de ces incongruités n'empêche réellement la consécration de *Tristes tropiques* comme œuvre littéraire. Deux arguments sont constamment mobilisés en ce sens. Le premier consiste en une sorte de « preuve par le style » : partout, on souligne les « pages admirables », la « liberté accordée au lyrisme », « la variété des registres : fantaisie, mélancolie, pathétique, sécheresse », un « ton qui est celui parfois du plus grand Chateaubriand[1] ». « L'ethnologue a bien mérité de s'appeler poète », conclut François-Régis Bastide[2]. La place accordée aux citations dans les comptes rendus est du reste particulièrement frappante, plusieurs auteurs, dont Raymond Aron, finissant par reconnaître qu'il leur faut « renoncer au plaisir de citer ». On s'incline ainsi devant une pensée qui a trouvé sa forme et qu'on ne ferait qu'appauvrir en la traduisant. Cela consacre très tôt certaines pages comme des morceaux d'anthologie, et très vite des formules : « Je hais les voyages et les explorateurs », « Je cherchais une société, je trouvai seulement des hommes », « voyages, coffrets magiques aux promesses rêveuses », « l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine », « adieu sauvages, adieu voyages »... On invoque ensuite des exemples anciens qui attestent que, s'il ne relève pas d'une tradition vivante et ininterrompue, *Tristes tropiques* dialogue avec quelques monuments du passé et renoue en plein XXe siècle avec la curiosité de Montaigne, la réflexion de Montesquieu ou les méditations

1. Respectivement Claude Roy, « La Vie littéraire : *Tristes tropiques* », *Libération*, 16 novembre 1955 ; Gaëtan Picon, « *Tristes tropiques* ou la conscience malheureuse », *Le Mercure de France*, mars 1956 ; Max-Pol Fouchet, « L'Expérience du regret », *Preuves*, octobre 1956, p. 90 ; Jean Marcenac, « Vers une ethnographie sans larmes », *Les Lettres françaises*, 16 février 1956.

2. François-Régis Bastide, « Les Aventures d'un nouveau Chateaubriand », *Demain*, 29 décembre 1955.

de Rousseau sur la nature humaine. Raymond Aron évoque « l'épreuve des *Lettres persanes* » que « tout sociologue doit une fois, dans sa vie, pour son compte affronter ». Étiemble, dans *Évidences*, s'exclame : « Inutile de me demander à qui, à quoi ressemble ce bouquin. À rien, voilà tout. C'est le type de livre à prendre ou à laisser. [...] Pour ceux qui souhaiteraient absolument classer ce livre éclatant, dirai-je que je l'associe dans ma pensée aux essais qui composent le *Troisième livre* — le plus grave et le plus beau — de Montaigne[1]. »

Cependant, ni le grand style ni ce dialogue de phares à travers les siècles ne suffisent sans doute à expliquer l'engouement que suscite *Tristes tropiques*, et que les critiques eux-mêmes finissent par gloser. En ces années 1950 marquées par le développement du machinisme, les premières théories informatiques, les avancées de la recherche sur l'atome associées à la menace d'une troisième guerre mondiale, ces comptes rendus montrent également les attentes dont l'anthropologie sociale est devenue l'objet, et tous renvoient, le plus souvent explicitement, aux désastres de la guerre et de la science, à Auschwitz et à Hiroshima. Une fois le livre intégré à la littérature, la question qui obsède rigoureusement *tous* les auteurs qui s'y consacrent est la position de la civilisation occidentale dans l'ensemble des cultures, depuis Étiemble jusqu'à Bataille, depuis Leiris jusqu'à Blanchot. Certains renvoient directement à la controverse qui opposa Caillois et Lévi-Strauss après la parution de *Race et histoire*, et tous s'interrogent sur la place occupée, dans un monde redessiné par la guerre froide et les premiers soubresauts de la décolonisation, par « notre aveugle Occident, cette Europe assise dans les ténèbres de ses mensonges qui s'étendent jusqu'à San Francisco d'une part et à Vladivostok de l'autre, [et qui] tourne jusqu'à étourdissement la meule de son esclavage[2] ». Par le relativisme fondamental qui est le sien, par la mise en perspective qu'elle permet, l'anthropologie sociale fait figure de recours pour une réflexion désorientée ; le renouvellement épistémologique de la discipline coïncide avec l'exigence d'une nouvelle pensée de l'homme, appelée à prendre le relais de la philosophie, au moment où cette dernière est *de facto* perçue comme un produit de la civilisation occidentale.

Dès la parution du livre, cette conviction détermine la réception de *Tristes tropiques*, incitant par exemple Bataille à y voir « une date non seulement dans l'histoire de la littérature, mais dans celle de la pensée[3] ». En conjuguant deux questionnements très amples — l'un sociologique et historique, qui prend la civilisation mécanique pour objet, l'autre à la fois épistémologique et éthique, qui concerne la possibilité d'une science de l'homme et les formes de domination attachées à l'écriture et à la technique —, *Tristes tropiques* touche au cœur des interrogations les plus inquiètes du temps : Bataille parle du « développement monstrueux de nos connaissances » et note qu'à « la science se lient l'angoisse et la folie » ; Blanchot commence par évoquer Einstein puis Oppenheimer avant d'en venir à Lévi-Strauss qui rend le passage de nouveau possible entre la science et les hommes, et le titre même de son article,

1. Étiemble, « Des Tarahumaras aux Nambikwaras ou du peyotl à la tendresse humaine », *Évidences*, nos 55-56, mars-avril 1956, p. 32.
2. Jean Grosjean, « Les Livres », *Évidences*, no 54, janvier-février 1956, p. 49.
3. G. Bataille, « Un livre humain, un grand livre », p. 100-101.

« L'Homme au point zéro », renvoie à la thématique du retour des camps ; Raymond Aron rappelle que l'idée d'une « route qui mène à la civilisation européenne, souveraine, triomphante » n'est plus de mise dès lors que « le point d'arrivée est pour le moins compromis par les fours crématoires d'Auschwitz ». Cette réception immédiate va du reste bientôt s'enrichir d'un sens supplémentaire : *Tristes tropiques* paraît en effet l'année de la conférence de Bandung, alors que la guerre d'Algérie commence et que, en Asie comme en Afrique, la décolonisation est en marche. Ce contexte jouera un rôle important dans le succès du livre, et ce sera également son destin — destin que Lévi-Strauss n'avait pas prévu et qu'il n'aurait pas voulu — que d'incarner, selon la formule de Pierre Nora, ce « moment de la conscience occidentale » mêlant remords d'une civilisation autrefois dominatrice, développement du tiers-mondisme, malaise d'une génération qui rêve d'ailleurs et exaltation de cette altérité autrefois crainte et combattue et à présent célébrée par les prospectus publicitaires des agences de voyages[1].

Pourtant, par sa forme et son style, *Tristes tropiques* semble rétrospectivement quelque peu inactuel dans le contexte de la littérature des années 1950. Ce livre sur les anachronismes paraît lui-même vaguement anachronique, et il y a quelque chose du Biarritz de Napoléon III retrouvé en 1935 à Rio de Janeiro dans cet échantillon de style du XIXe siècle surgi l'année où paraissent *Le Voyeur* d'Alain Robbe-Grillet et *Fourbis* de Michel Leiris, alors même que Roland Barthes donne sa « Petite mythologie du mois » à chaque livraison des *Lettres nouvelles*. Les chutes de phrase, l'équilibre des périodes, les apostrophes à Chicago ou aux campeurs du Paraná et la poétique quelque peu désuète du « morceau » qui traverse le livre l'isolent de la production littéraire d'une décennie qui va bientôt voir naître le Nouveau Roman. Roland Barthes lui-même, pour lequel Lévi-Strauss commence à devenir en 1955 une référence centrale, n'évoque dans toute son œuvre qu'une seule fois *Tristes tropiques* et c'est au titre très curieux de premier exemple de « sémiologie urbaine[2] ». On peut parier sans risque d'erreur que le grand style — « marque littéraire qui situe un langage, tout comme une étiquette renseigne sur un prix[3] » — et la référence à Chateaubriand ne séduisaient guère le pourfendeur de la « vieille rhétorique » qu'il était, déjà passionné de « littérature littérale » et bientôt féru de combinatoire. Pourtant, cette difficile intégration de *Tristes tropiques* à l'histoire littéraire du second demi-siècle ne s'explique pas seulement par cet apparent archaïsme, mais aussi par la place imaginaire qu'on assigne alors aux sciences humaines. Dans les années 1930, les artistes et écrivains français regardaient du côté de l'ethnologie en espérant un renouvellement de l'inspiration et des formes inouïes. Vingt ans plus tard, ce ne sont plus de nouveaux objets littéraires que l'on demande à l'anthropologie, mais un nouvel horizon pour penser l'homme.

VINCENT DEBAENE.

1. Voir Pierre Nora, préface à *Tristes tropiques*, rééd. France Loisirs, coll. « La Bibliothèque du XXe siècle », 1990, p. 9-18.
2. R. Barthes, « Sémiologie et urbanisme » [1967], *Œuvres complètes*, t. II, p. 1278.
3. R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, *ibid.*, t. I, p. 214.

BIBLIOGRAPHIE

DAMROSCH (David), « The Ethnic Ethnographer : Judaism in *Tristes Tropiques* », *Representations*, nº 50, 1995, p. 1-13.

DEBAENE (Vincent), « L'Adieu au voyage. À propos de *Tristes tropiques* », *Gradhiva*, nº 32, 2002, p. 12-26.

—, « "Un quartier de Paris aussi inconnu que l'Amazone". Surréalisme et récit ethnographique », *Les Temps modernes*, nº 628, 2004, p. 133-153.

DERRIDA (Jacques), « La Violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau », *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, 1967, p. 149-202.

FAUSTO (Carlos) et DE SOUZA (Marcela Coelho), « Reconquistando o campo perdido : o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios », *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. XLVII, nº 1, 2004, p. 87-131.

GEERTZ (Clifford), « Le Monde dans un texte. Comment lire *Tristes tropiques* », *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur* [1988], trad. Daniel Lemoine, Métailié, 1996, p. 33-54.

LESTRINGANT (Frank), « Épilogue : Léry après Léry », *Jean de Léry ou l'Invention du sauvage*, Champion, 1999, p. 183-193.

MEHLMAN (Jeffrey), « Punctuation in *Tristes tropiques* », *A Structural Study of Autobiography. Proust, Leiris, Sartre, Lévi-Strauss*, New York, Cornell University Press, 1974, p. 187-224.

PEIXOTO (Fernanda), « Lévi-Strauss no Brasil : a formação do etnólogo », *Mana*, vol. IV, nº 1, 1998, p. 79-108.

WACHTEL (Nathan), « La Quête de Cinna », *Critique*, nºs 620-621, 1999, p. 123-138.

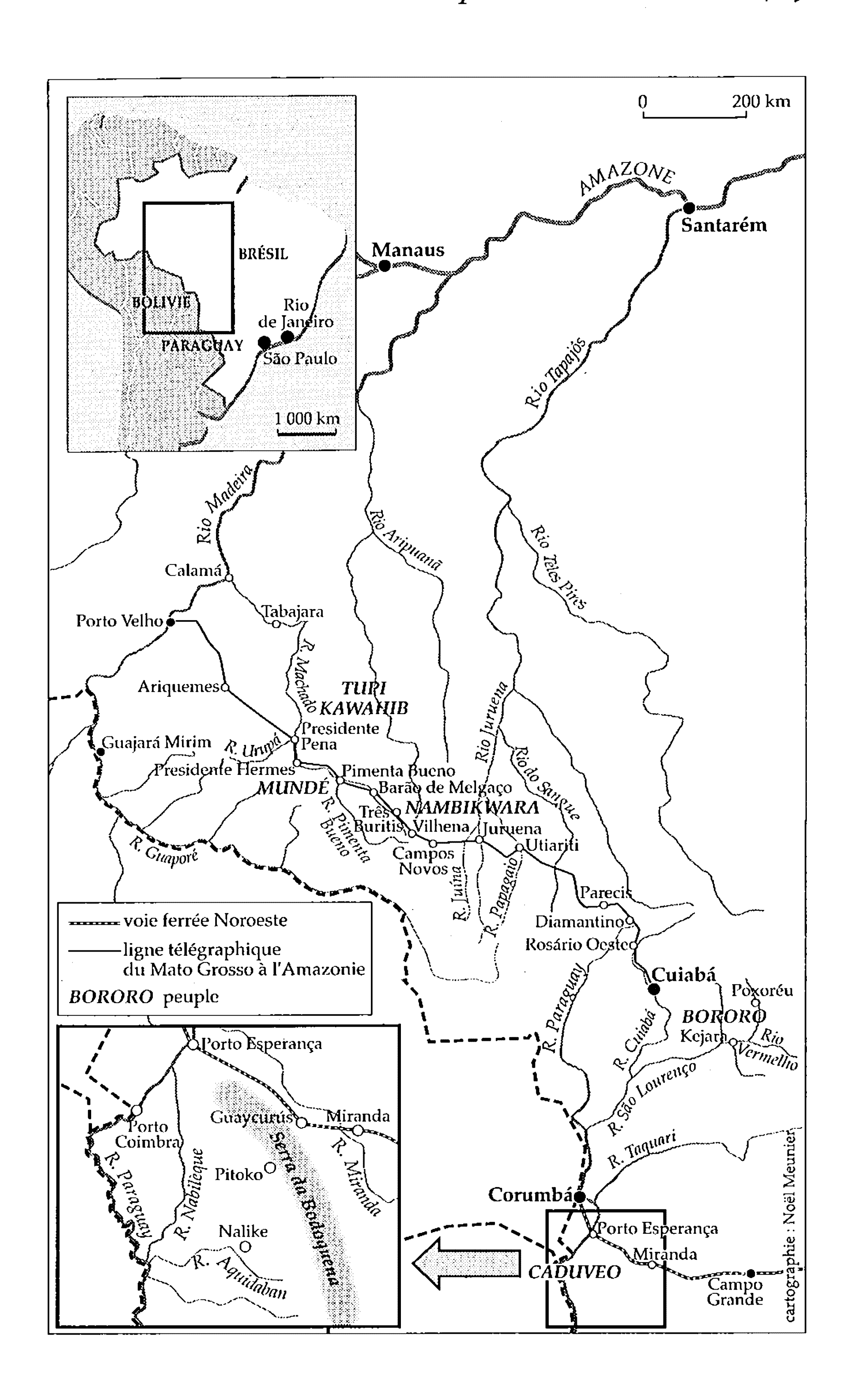
NOTE SUR LES EXPÉDITIONS

PREMIÈRE MISSION BRÉSILIENNE. 1935-1936.

Pour cette expédition, Lévi-Strauss a obtenu une aide financière de Paul Rivet et une autre de Mário de Andrade ; au retour, elle sera présentée comme une mission confiée à M. et Mme Lévi-Strauss par « le gouvernement français », le « gouvernement de l'État de São Paulo » et le « Département de culture de la municipalité de São Paulo[1] ». Le Musée national de Rio de Janeiro lui a par ailleurs accordé son « patronage scientifique » et c'est son directeur, Alberto Betim Paes Leme, qui se charge de transmettre au Conseil de surveillance la demande d'autorisation d'une « excursion au sud du Mato Grosso pour une recherche ethnographique et sociologique », assurant que les collections réunies par l'« illustre professeur français » seront attribuées en partie au Musée national[2]. En contrepartie, Dina et Claude Lévi-Strauss exploreront pour le compte du Musée le site archéologique mis au jour par le chan-

1. *Indiens du Matto-Grosso*, p. 277.

2. Lettre du 4 novembre 1935 à Campos Porto, président du Conseil de surveillance, citée par L. Grupioni, « Claude Lévi-Strauss parmi les Amérindiens », p. 320-321.


0
200 km
AMAZONE
Santarém
Manaus
BRÉSIL
BOLIVIE
PARAGUAY
Rio de Janeiro
São Paulo
1 000 km
Rio Tapajós
Rio Madeira
Rio Aripuanã
Rio Teles Pires
Calamá
Tabajara
Porto Velho
R. Machado
Ariquemes
TUPI KAWAHIB
Rio Juruena
Presidente Pena
Guajará Mirim
R. Urupá
Presidente Hermes
Pimenta Bueno
Rio do Sangue
MUNDÉ
Barão de Melgaço
Três Buritis
NAMBIKWARA
Vilhena
Juruena
R. Pimenta Bueno
Utiariti
R. Guaporé
Campos Novos
R. Juína
R. Papagaio
Parecis
voie ferrée Noroeste
Diamantino
ligne télégraphique du Mato Grosso à l'Amazonie
Rosário Oeste
BORORO peuple
Cuiabá
Poxoréu
R. Paraguay
R. Cuiabá
BORORO
Kejara
Rio Vermelho
R. São Lourenço
Porto Esperança
Guaycurus
Miranda
Porto Coimbra
R. Taquari
R. Paraguay
R. Nabileque
Pitoko
Serra da Bodoquena
R. Miranda
Corumbá
Nalike
R. Aquidaban
Porto Esperança
Miranda
CADUVEO
Campo Grande
cartographie : Noël Meunier

tier de la voie ferrée Noroeste à côté de Porto Esperança[1]. Les deux jeunes ethnographes sont accompagnés de René Silz, ingénieur agricole, ancien camarade de lycée de Lévi-Strauss. L'expédition est légère ; un inventaire des bagages retrouvé dans les archives de Lévi-Strauss indique : « une malle, deux mallettes, trois sacs de marin, trois colis tente, une mallette pharmacie, une toile pour petite tente ».

Les carnets de la première expédition ayant été perdus[2], il est difficile de la dater précisément et d'en reconstituer l'exact itinéraire. Deux lettres envoyées à Marcel Mauss permettent d'évaluer à un peu moins de quatre mois la durée du voyage entre la mi-novembre 1935 et le début du mois de mars 1936[3].

Fin novembre 1935 : Après quelques jours consacrés à l'exploration du « gisement » archéologique, Dina Lévi-Strauss, malade, doit rentrer à São Paulo. Lévi-Strauss se rend à Miranda, station précédant Guaycurus sur la voie ferrée vers Porto Esperança, où il prend contact avec quelques Indiens terena.

Début décembre : Claude Lévi-Strauss et René Silz s'établissent pour un mois et demi à la Fazenda francesa, plantation dirigée par les frères Rieux, non loin de la station Guaycurús, à une centaine de kilomètres à l'est de Porto Esperança sur la ligne Noroeste. Cette plantation se trouve à la pointe nord de la réserve concédée par le gouvernement de l'État du Mato Grosso aux Caduveo en 1903. Les Caduveo disent avoir choisi ce lieu en raison de son isolement et de la barrière naturelle que constitue la Serra da Bodoquena contre les attaques surprises des Brésiliens et des autres Indiens. On n'y trouve par ailleurs aucune mission. En 1935, y vivent environ deux cents Caduveo « en pleine décomposition », selon la lettre à Mauss écrite au retour. Ils sont répartis sur trois centres : Engenho, Pitoko et Nalike.

10 décembre : Lévi-Strauss se rend une première fois à Pitoko.

19 décembre : Dina rejoint Claude Lévi-Strauss à la Fazenda francesa.

22 décembre : Les trois Français partent pour Nalike, guidés par un homme de la fazenda.

26 décembre : Ils arrivent à Nalike, ancienne capitale qui « n'est plus qu'un village de métis, où quelques vieilles femmes conservent seules les anciennes traditions[4] », le jour même où est célébrée la fête de puberté d'une jeune Caduveo[5], puis se rendent à Engenho tout proche, où ils restent deux semaines environ, avant de revenir à la Fazenda francesa.

Mi- ou fin janvier 1936 : Les trois Français se rendent de Porto Esperança à Corumbá, à la frontière bolivienne. De là, ils remontent en bateau le Rio Paraguay, en direction du nord et de Cuiabá. De Cuiabá, ils franchissent en camion la *chapada* du Mato Grosso vers l'est et rejoignent le cours supérieur du São Lourenço, puis son confluent avec le Rio Vermelho, lui-même remonté jusqu'au village de Kejara (ou

1. Voir la Notice, p. 1680.

2. Voir la Notice, p. 1691. Dans les archives de Lévi-Strauss, il ne reste que quelques bribes dont un mémorandum incomplet.

3. La première lettre à Mauss date du 10 novembre 1935 et annonce un départ pour « la semaine prochaine » et la seconde, datée du 14 mars 1936, est située « peu de jours » après le retour (archives Lévi-Strauss).

4. *Indiens du Matto-Grosso*, p. 281.

5. Voir p. 165, et fig. 10, p. 189.

Kejari ou Quejare). Lévi-Strauss s'établit pour trois semaines dans ce village bororo, aujourd'hui abandonné, à une vingtaine de kilomètres à l'ouest du site où se trouve à présent la ville de Rondonópolis.

SECONDE MISSION BRÉSILIENNE. 1938-1939.

La seconde expédition brésilienne est mieux connue que la première, non seulement parce que les carnets de Lévi-Strauss ont été conservés, mais aussi parce que, plus longue, plus officielle et plus professionnelle, elle a laissé plus de traces dans les archives. En outre, les carnets de route de Luiz de Castro Faria ont été publiés en 2001. Le personnel scientifique compte initialement quatre personnes : Claude Lévi-Strauss, Dina Lévi-Strauss, Luiz de Castro Faria, Jehan Vellard[1]. Atteinte d'ophtalmie purulente — maladie endémique dont les Indiens souffrent dans la région et transmise par une abeille appelée *lambe-olho* (« lèche-œil ») —, Dina Lévi-Strauss sera évacuée après cinq semaines d'enquête[2].

L'expédition suit la ligne télégraphique posée par les hommes du colonel Rondon entre 1911 et 1914 qui, selon une direction sud-est/nord-ouest, assure la jonction entre le Mato Grosso et la vallée du Rio Madeira et par là même le bassin de l'Amazone, Manaus et Belém. Le relief comme la répartition des populations indiennes permet de diviser l'expédition en deux parties. La première, d'Utiariti à Barão de Melgaço, racontée dans la septième partie de *Tristes tropiques*, correspond à la traversée de la « Serra do Norte[3] » qui, depuis les expéditions de Rondon et de Roquette Pinto, est connue comme le territoire habité par les Indiens nambikwara et parecis (elle est aussi appelée Serra dos Parecis). Ces derniers sont à l'époque « demi-civilisés », souvent employés sur la ligne télégraphique. Dans *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*, Lévi-Strauss signale que, au cours de son voyage, il rencontre quatre « groupes concrets » de Nambikwara, constitués parfois de plusieurs bandes, au sein desquels sont parlés cinq dialectes différents qu'il comprend inégalement. Ces bandes, sédentaires pendant la saison des pluies, sont nomades à cette époque de l'année. Les deux séjours les plus importants et les plus fructueux sur le plan ethnographique sont ceux qu'il fait auprès de la bande d'Utiariti et de Juruena (Wakletoçu), d'une part, et auprès des deux bandes de Vilhena, d'autre part (Sabané et Tarundé)[4].

« La seconde partie du voyage » est racontée dans la huitième partie de *Tristes tropiques*. Il s'agit toujours de longer la ligne télégraphique, depuis Barão de Melgaço jusqu'à la station de Presidente Pena et au port d'Urupá (deux sites aujourd'hui confondus dans la ville de Ji-Paraná), avant de bifurquer vers le nord et de descendre le Rio Machado (ou Ji-Paraná) puis de remonter le Rio Madeira jusqu'à Porto Velho. C'est au

1. Voir la Notice, p. 1683. Une participation de l'ethnographe Curt Nimuendajú avait été initialement envisagée, mais retenu par d'autres enquêtes, celui-ci ne put participer.
2. Pour l'aspect institutionnel, se reporter à la Notice, p. 1682-1683.
3. Voir n. 2, p. 256.
4. Les Wakletoçu sont vraisemblablement les Kokozu de Roquette-Pinto. Les Tarundé, qui parlent le même dialecte que les bandes de Vilhena, sont appelés Tagnani par Castro Faria qui emprunte l'appellation à Rondon, quoique Lévi-Strauss précise : « nous n'avons jamais rencontré le terme Tagnani comme nom de bande » (*La Vie familiale [...]*, p. 11).

cours de ce voyage que Lévi-Strauss séjourne auprès des Mundé puis des Tupi-Kawahib.

9 mai 1938 : Luiz de Castro Faria, parti le 25 avril de São Paulo et chargé d'affréter les bagages, arrive à Cuiabá après un trajet en train puis en bateau. Le même jour, Claude et Dina Lévi-Strauss arrivent en avion de Corumbá. Pendant presque un mois, ils se consacrent à la mise sur pied de l'expédition : recrutement des hommes et préparation de deux camions qui transporteront deux tonnes de matériel et trois tonnes de vivres jusqu'à Utiariti, à six cents kilomètres au nord, où la piste cesse d'être praticable. Ce matériel comprend les bagages, les tentes et ustensiles de cuisine, les armes, le matériel photographique et cinématographique et deux appareils radio censés assurer la liaison avec São Paulo mais dont le fonctionnement se révélera capricieux, contraignant les ethnographes à envoyer leurs messages depuis les différents postes de la ligne télégraphique. À cela s'ajoutent plusieurs malles contenant du tissu, des couvertures, une grande quantité de jouets pour les enfants et surtout des haches destinées aux transactions avec les Indiens.

23 mai : Jehan Vellard arrive en avion à Cuiabá depuis Asunción.

6 juin : Le camion qui transporte Luiz de Castro Faria, Claude et Dina Lévi-Strauss quitte Cuiabá ; il arrive à Rosario le soir.

9 juin : Partie de Rosario le matin, l'expédition est immobilisée pendant cinq jours en bord de route après une rupture du joint avant du cardan du camion.

16 juin : Arrivée à Utiariti. Trois jours plus tard, Vellard arrive à son tour avec le second camion.

17 juin : Lévi-Strauss, qui n'avait pas prévu l'ampleur qu'allait prendre l'expédition, écrit à Paul Rivet pour lui demander en urgence un financement supplémentaire[1].

17 juin-21 juillet : Premières observations ethnographiques auprès du groupe de vingt-trois Nambikwara de passage à Utiariti et dirigé par le chef Julio.

7 juillet : Une partie des Indiens quitte Utiariti pour Juruena.

9 juillet : La caravane (*tropa*) partie de Cuiabá au début de juin arrive à Utiariti. Elle est dirigée par Fulgêncio et est composée de huit hommes qui voyagent à cheval ou à mulet, de trente et un bœufs et de seize mulets. Ceux-ci prennent en charge les vivres et le matériel apportés par les camions.

10 juillet : Début de l'épidémie d'ophtalmie.

21 juillet : Des médicaments arrivent de Cuiabá par automobile.

24 juillet : Claude Lévi-Strauss et Jehan Vellard accompagnent Dina Lévi-Strauss en automobile jusqu'à Cuiabá ; Castro Faria se rend avec la troupe à Juruena où il arrive le 1er août.

27 juillet : Arrivée à Cuiabá. Dina Lévi-Strauss est évacuée et quittera le Brésil le 3 août.

30 juillet : Vellard et Lévi-Strauss quittent Cuiabá ; ils rejoignent Castro Faria à Juruena le lundi 1er août.

1er-10 août : Séjour à Juruena, entrecoupé de différentes tournées dans les alentours en compagnie des Nambikwara menés par Julio. Les *7*, *8* et *9* août ont lieu les échanges entre deux bandes nambikwara — soit

1. Lettre reproduite hors texte dans *Critique*, nos 620-621, 1999.

soixante-quinze personnes au total — sur le site du village occupé pendant la saison des pluies (épisode de la « leçon d'écriture »), sur la rive gauche du Rio Juína. L'expédition se sépare de la bande de Julio le *10* ou le *11*.

11 août : Tandis que Castro Faria, atteint à son tour d'ophtalmie, demeure à Juruena soigné par Vellard, Lévi-Strauss poursuit sa route et, après une escale à Juína, arrive à Campos Novos le 15 août.

15-30 août : Lévi-Strauss passe « quinze jours [d']oisiveté », en compagnie de deux bandes nambikwara, « mal disposées l'une envers l'autre » et « à [son] égard[1] ». Il est rejoint par Castro Faria et Vellard le *30* août.

4 septembre : L'expédition quitte Campos Novos pour Vilhena.

4-18 septembre : Séjour à Vilhena ; observations ethnographiques auprès des deux bandes nambikwara présentes (Sabané et Tarundé). Vellard mènent des travaux anthropométriques. Dans un mémorandum de décembre 1938, Lévi-Strauss note à propos de cette étape : « Excellent travail. »

19-23 septembre : Castro Faria, Vellard et Lévi-Strauss séjournent à Três Buritis où la troupe les a précédés de trois jours.

25-30 septembre : Séjour à Barão de Melgaço, en bas du plateau, dans la vallée du Rio Machado. Le paysage change, les savanes du plateau font place à la forêt et « l'Amazonie s'annonce », selon une formule de Castro Faria. La mission se divise en trois. Fulgêncio prend en charge les mulets et les chevaux afin de les vendre à Pimenta Bueno ou Urupá. Les dix-sept bœufs qui ont survécu demeurent sur place le temps de se « refaire » avant de retourner à Utiariti. Castro Faria, Vellard et Lévi-Strauss poursuivent leur route non plus à cheval et par terre, mais en pirogue sous la direction du commerçant ambulant Bahia arrivé le *29* de Pimenta Bueno.

1er-5 octobre : Séjour à Pimenta Bueno. Six Indiens tupi, dont Abaitara, sont employés sur la ligne télégraphique. Le chef de station, l'inspecteur Agostinho, signale un village indien à cinq jours en amont sur le Rio Pimenta Bueno — ce sont les Mundé. Abaitara indique qu'il existe également un campement tupi proche du poste, en aval du Rio Machado, et se dit capable de le retrouver en suivant les traces laissées par les Indiens, même s'il n'en connaît pas l'emplacement précis. L'équipe programme de s'y rendre au retour du village mundé.

5-9 octobre : Les trois scientifiques remontent le Rio Pimenta Bueno, accompagnés de deux hommes et de quatre pagayeurs parmi lesquels Bahia qui dirige les manœuvres.

9-15 octobre : Séjour chez les Mundé. Le *15*, la mission redescend le Rio Pimenta Bueno jusqu'à la station du même nom, accompagnée du chef mundé et de six Indiens désireux de visiter le poste télégraphique. Vellard, atteint d'une crise de paludisme, devance l'expédition à Urupá, sur le rio du même nom.

21 octobre : Lévi-Strauss et Castro Faria, accompagnés de cinq hommes parmi lesquels Abaitara, quittent Pimenta Bueno et descendent le Rio Machado en pirogue pendant trois jours jusqu'au campement de base de Porquinho, au confluent de l'Igarapé do Porquinho. Sur le trajet, la mission visite quelques habitations de *seringueiros*.

25 octobre : Partie de Porquinho la veille, la mission rencontre deux Indiens tupi-kawahib sur la piste suivie par Abaitara : ceux-ci précèdent un groupe de quatorze personnes qui ont décidé de quitter leur village.

1. P. 301 et 302.

La mission les persuade de revenir en arrière. Le lendemain, l'un des hommes de troupe, Emydio, se blesse accidentellement à la main avec son fusil.

27 octobre-5 novembre : Pendant que Lévi-Strauss demeure au campement de Porquinho avec les Tupi-Kawahib, Castro Faria accompagne Emydio jusqu'à Urupá pour que Vellard puisse le soigner. Il rejoint ensuite Lévi-Strauss.

7 ou 8 novembre : La mission, accompagnée des Indiens qui abandonnent leur village, quitte le campement. Elle fait escale aux stations de Presidente Hermes et Presidente Pena.

10-27 novembre : Séjour à Urupá dans l'attente d'un bateau à moteur. Plusieurs visites de huttes de *seringueiros*.

15 novembre : Bahia quitte l'expédition avec les bouviers qui viennent de recevoir leur salaire et retournent vers Pimenta Bueno. Seul Emydio reste avec le personnel scientifique, afin qu'il puisse être conduit à l'hôpital de Porto Velho ; de là, il retournera en avion vers Cuiabá (voir p. 370).

27 novembre-7 décembre : Trajet en barge à moteur sur le Rio Machado puis le Rio Madeira jusqu'à Porto Velho. Plusieurs escales le long du fleuve dans des centres de production de caoutchouc, en particulier à Bom Jardim, Tabajara et Calama.

13 décembre : Remontée du Rio Madeira de Porto Velho à Guajará Mirim, à la frontière bolivienne.

14 décembre : L'équipe se sépare : Castro Faria part en bateau pour Belém où il arrivera, *via* Manaus, le 30 décembre ; Lévi-Strauss et Vellard attendent un avion qui les mènera à Trinidad, en Bolivie.

17 décembre : Trajet en avion de Trinidad à Cochabamba.

21 décembre : Trajet en avion de Cochabamba à Santa Cruz de la Sierra.

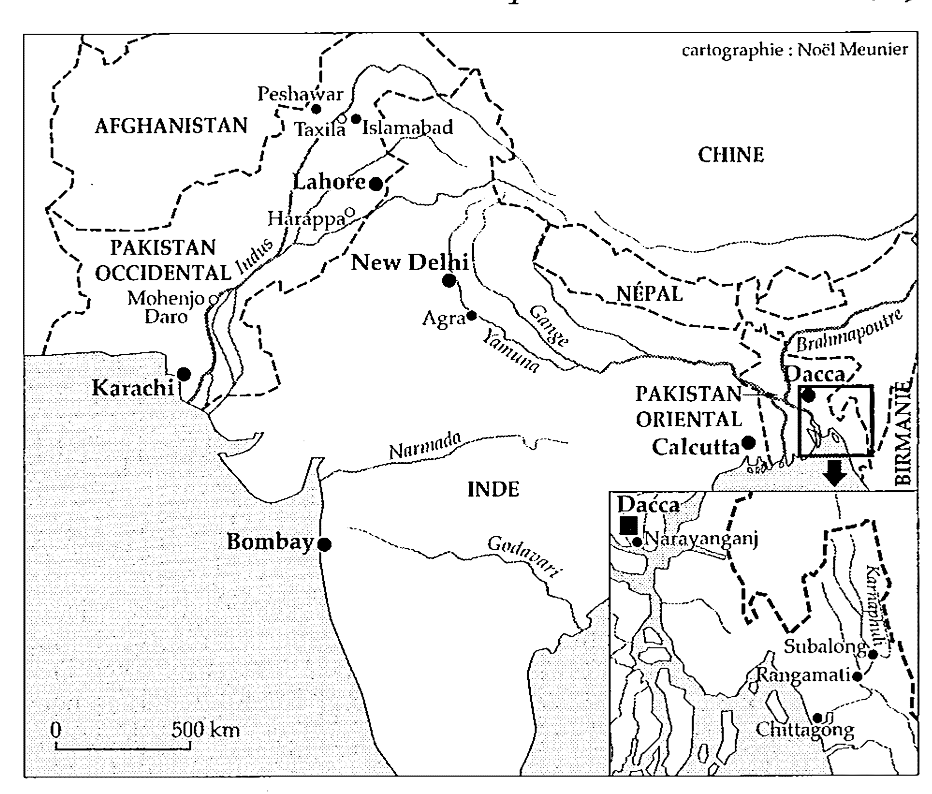
25 ou 26 décembre : Trajet en avion de Santa Cruz à Corumbá. Vellard et Lévi-Strauss se séparent ; le premier prend un avion pour Rio de Janeiro ; le second se rend à Cuiabá.

1er janvier 1939 : Lévi-Strauss est de retour à Utiariti pour « liquider » l'expédition, c'est-à-dire payer les personnels qui ne l'ont pas encore été et emballer les collections.

INDE ET PAKISTAN. 1950.

Au printemps de 1950, Alfred Métraux qui est directeur de la Division pour l'étude de la race au Département des sciences sociales à l'Unesco confie à Lévi-Strauss une mission sur « l'état de l'enseignement des sciences sociales au Pakistan ». Le pays, né trois ans auparavant, est alors divisé en deux parties, séparées par l'Inde. En 1950, le Pakistan occidental a pour capitale Karachi ; le Pakistan oriental, qui deviendra le Bangladesh en 1971, a pour capitale Dacca. Lévi-Strauss séjourne essentiellement dans ces deux villes, ainsi qu'à Peshawar et à Lahore, où il multiplie les conférences et visites aux universitaires et aux officiels[1]. Ces séjours sont interrompus à deux reprises : pour une visite des grandes villes indiennes (Calcutta, Delhi) et des sites archéologiques du Pakistan du Nord entre le 11 et le 24 septembre ; pour une brève enquête chez les Kuki et les Mogh du district de Chittagong au début du même mois.

1. On trouve un bilan de cette mission officielle dans le *Bulletin international des sciences sociales de l'Unesco*, vol. III, n° 4, 1951.



La géographie de cette région a été profondément modifiée par un barrage sur le fleuve Karnaphuli construit aux débuts des années 1960.

3 août 1950 : Départ de Paris.
4-19 août : Séjour à Karachi.
19 août : Trajet Karachi-Dacca : survol de l'Inde en avion avec escales à Delhi et Calcutta.
19-28 août : Séjour à Dacca (le *24* et le *25*, Lévi-Strauss se rend à Narayanganj, à vingt kilomètres au sud-est).
28-31 août : Départ pour Chittagong, puis pour Rangamati.
1er-3 septembre : Brève enquête dans le village kuki de Dralaukhanpara (environ soixante habitants), sur la rive gauche du fleuve Karnaphuli, entre Rangamati et Subalong.
4-7 septembre : Brève enquête dans le village mogh de Hladuang (environ cent quatre-vingts habitants), sur la rive droite du fleuve Karnaphuli, à trente kilomètres en aval de Rangamati.
8 septembre : Retour à Dacca, *via* Rangamati et Chittagong.
11-15 septembre : Séjour à Calcutta.
15-19 septembre : Séjour à Delhi, avec une visite à Agra les *17* et *18*.
19-22 septembre : Première visite de Lahore.
23-24 septembre : Visite de Taxila.
25 septembre-3 octobre : Séjour à Peshawar.
5-13 octobre : Séjour à Lahore.
14 octobre : Visite du site d'Harappa.
15-23 octobre : Dernier séjour à Karachi.

V. D.

NOTE SUR LE TEXTE

En raison du mode de composition et de l'« épaisseur » temporelle de *Tristes tropiques* qui combine des textes écrits entre 1936 et 1955, il est nécessaire de distinguer les matériaux préparatoires et les différents états du texte au moment de la rédaction finale.

Matériaux.

Carnets et notes de terrain.

Les notes de la seconde mission brésilienne — les notes de la première mission ont disparu — se divisent en deux ensembles : le premier contient des feuilles volantes et des fiches regroupées *a posteriori* selon les étapes de l'expédition dans des feuilles pliées portant les mentions : « De Cuiaba à Utiarity », « Utiarity », « Système de parenté Nambikwara », « Utiarity-Juruena », « Campos Novos, deuxième quinzaine d'août 1938 ». Il s'agit pour l'essentiel des vestiges de carnets autrefois complets mais débrochés par Lévi-Strauss au moment où il a écrit *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*[1]. Le second ensemble, moins hétéroclite, est constitué de sept carnets intacts, de format variable, comptant entre 160 et 200 pages, et intitulés successivement : « Vilhena sept. 38 », « Vilhena-Tres Buritis-Barão de Melgaço », « Mundé », « Tupi 1 », « Tupi 2 », « Après les Tupi ». Le septième carnet, sans titre, date de la fin de l'expédition et du retour à São Paulo (décembre 1938-janvier 1939) ; il comprend de longues notes sur l'architecture de la ville, des réflexions sur Chopin, etc.

Les notes du voyage au Pakistan sont consignées dans trois blocs de 200 pages. Les deux premiers sont intitulés respectivement « 1-Pakistan » (du 3 au 28 août 1950), « 2-Chittagong Hill Tracts » (du 28 août au 8 septembre). Le dernier carnet, tenu du 10 septembre au 19 octobre, porte simplement le numéro 3 sans titre.

Documents.

Lévi-Strauss a conservé dans ses archives un ensemble de documents, incomplet et très hétéroclite, qui comprend à la fois des matériaux préparatoires, des fragments utilisés pour la rédaction de *Tristes tropiques* et les reliquats de textes qui n'ont pas été intégralement repris dans le livre. Parmi ces notes, projets de plan et documents divers, on trouve en particulier :

— les fragments d'un texte dactylographié, intitulé « Chez les sauvages civilisés », restes non intégrés à *Tristes tropiques* de l'original français de l'article brésilien « Entre os selvagens civilizados » consacré aux Kaingang du Paraná ;

— un texte de quinze pages dactylographiées de Dina Lévi-Strauss, intitulé « Porto Esperança / Caduveo / Nalike », relatant le voyage de São Paulo à Porto Esperança ;

1. Ces notes préparatoires ont été perdues, et lorsque Lévi-Strauss cite ses carnets en 1955, il les cite parfois d'après sa thèse et non d'après les originaux eux-mêmes. Voir n. 6, p. 293.

— une chemise « Caoutchouc amazonien » comprenant en particulier un manuscrit dactylographié de douze pages en anglais intitulé « Rubber problems in Brazil », des notes pour une conférence sur « Le Seringal du Machado », un tableau « budget amazonien » repris dans *Tristes tropiques* (p. 388) ;

— sept feuillets dactylographiés, datant du printemps de 1939, contenant de brèves séquences de longueur variable (une ligne à une page), simplement séparées d'un trait, et mêlant des souvenirs des expéditions de 1936 et de 1938. Celles-ci sont partiellement reprises dans *Tristes tropiques* ;

— une liasse « matériaux paulistes » : elle comprend cinq feuillets détachés du dernier carnet, tenu à São Paulo en janvier 1939 (contenant entre autres certaines descriptions de la ville reprises au chapitre IX) et une mise au net dactylographiée de certains passages du même carnet qui ne sera pas reprise dans *Tristes tropiques* ;

— une enveloppe portant la mention « Apothéose d'Auguste » et comprenant trente-deux feuillets détachés du carnet tenu à Campos Novos ainsi que la première page, mise au net à l'encre, d'un « Plan pour "L'Apothéose d'Auguste" » qui résume les trois premières scènes de l'acte I. Tous les dialogues cités au chapitre XXXVII se trouvent, à d'infimes variations près, dans les pages du carnet d'août 1938[1] ;

— une chemise portant la mention « Roman » et comprenant trois liasses : vingt-sept feuillets de carnets, manuscrits au crayon, et réunis sous le titre « Le coucher du soleil / Premières notes (1938) » ; une mise au net à l'encre qui compte dix pages (à d'infimes variations près, il s'agit du texte cité au chapitre VII de *Tristes tropiques*) ; six pages de roman non reprises dans *Tristes tropiques* et mettant en scène un personnage du nom de Paul Thalamas[2] ;

— une liasse « Rousseau » qui compte vingt-trois pages, comprenant des notes de lecture, des citations, des réflexions, des fragments de plan, ainsi que plusieurs références bibliographiques (sur Rousseau, mais aussi sur Montaigne, Diderot ou Lahontan) ;

— une liasse de huit feuillets, tenus dans un papier indiquant « L'Islam, l'Occident de l'Orient », comprenant deux pages de notes et sept feuillets de mise au net, dactylographiés et paginés « Taxila 1, 2, 3... ». Ces pages sont reprises au dernier chapitre de *Tristes tropiques* ;

— un carnet vert contemporain de la rédaction de *Tristes tropiques* et contenant des projets de plan, des notes fragmentaires et des formules qu'on retrouvera dans l'ouvrage : « tropiques semblent changement de temps plutôt que d'espace : on les trouve moins *exotiques* que *démodés* » ; « Napoléon, ce Mahomet de l'Occident » ; « le moi est haïssable » (ajouté au rouge en travers : « pas de moi = il y a un *rien* et un *nous* »), etc.

Textes publiés.

Tristes tropiques reprend littéralement plusieurs morceaux des textes suivants :

— « Avant-propos », *Bulletin international des sciences sociales de l'Unesco* (numéro spécial consacré à l'Asie du Sud), hiver 1951, p. 825-829 (repris au chapitre XIV) ;

1. Voir *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1632-1650.
2. Voir *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1628-1631.

— « Entre os selvagens civilizados » (« Chez les sauvages civilisés »), supplément culturel hebdomadaire du quotidien *O Estado de São Paulo*, 1936 (repris au chapitre XVII) ;

— « Indian cosmetics » (« Fards indiens »), *VVV*, nº 1, juin 1942, p. 33-35 (repris au chapitre XX) ;

— *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*, Société des américanistes, 1948 (repris aux chapitres XXVI, XXVII, XXVIII et XXIX) (ce mémoire de cent trente pages et sept planches constituait la thèse complémentaire de Lévi-Strauss et était paru à la fois comme un volume autonome et dans le *Journal de la Société des américanistes* [n.s., t. XXXVII, p. 1-131]) ;

— « Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud », *Renaissance*, vol. I, nᵒˢ 1-2, 1943, p. 122-139 (repris aux chapitres XXVII et XXVIII) ;

— « La Théorie du pouvoir dans une société primitive », *Les Doctrines politiques modernes*, New York, 1947, p. 41-63 (repris au chapitre XXIX) ; cet article était d'abord paru en anglais en 1944 sous le titre « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe » (*Transactions of the New York Academy of Sciences*, vol. VII, p. 16-32).

États du texte.

Dactylogrammes.

Lévi-Strauss a conservé le premier dactylogramme de *Tristes tropiques* ainsi que les reliquats du second qui a été envoyé aux éditions Plon. Le premier compte 465 pages de texte continu, sans indication des sauts de chapitres, et comprend de nombreuses corrections, certaines contemporaines de la frappe, d'autres plus tardives, manuscrites au crayon. Certains feuillets, surtout dans la dernière partie, sont remontés à partir de fragments de versions antérieures, collés au ruban adhésif en milieu ou en bas de page. Plusieurs feuillets de la septième partie sont constitués de collages de fragments découpés de *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*, Lévi-Strauss biffant et indiquant en marge les corrections à apporter au texte initial de la thèse[1]. D'après les reliquats du second dactylogramme (dix feuillets) et une table des matières manuscrite de la main de Lévi-Strauss, on comprend que celui-ci comptait 751 pages.

Préoriginales.

Quatre chapitres (ou parties de chapitres) ont fait l'objet d'une prépublication dans les *Temps modernes* en août 1955 (nº 116, p. 1-50), sous le titre « Des Indiens et leur ethnographe ». Le texte est divisé en quatre sections intitulées « Caduveo : une société indigène et son style », « Bororo », « Les Vivants et les Morts » et « L'Ethnographe et son choix ». Ces quatre textes figurent respectivement aux chapitres XX, XXII, XXIII et XXXVIII. Cette prépublication comprend également quatre planches qui seront reprises dans *Tristes tropiques*. L'édition originale reprend le texte de ces préoriginales.

1. Voir la Notice, p. 1690.

Édition originale.

Tristes tropiques paraît en octobre 1955 aux éditions Plon. Après *Les Derniers Rois de Thulé* de Jean Malaurie, paru en janvier, c'est le deuxième volume de la collection « Terre humaine. Civilisations et sociétés. Collection d'études et de témoignages ». Le tirage initial est de 6 600 exemplaires[1]. De cette première édition, Lévi-Strauss dira plus tard qu'elle était « un monstre », « pleine de fautes grossières », en particulier dans la graphie des mots portugais[2]. Étiemble dans son compte rendu pour *Évidences* et dans un courrier personnel signalera quelques incorrections ou négligences (« décades » pour « décennies », de trop nombreux « mais, par contre », etc.) et la fréquence des vers blancs (c'est à un commentaire d'Étiemble que fait allusion la note de la page 30). Sauf sur ce dernier point, Lévi-Strauss profitera des premières réimpressions pour corriger l'ouvrage et éliminer coquilles et fautes d'orthographe, mais il n'apporte aucun changement majeur au texte. Dès avant 1960, l'illustration originale de la jaquette, un dessin de femme caduveo, est remplacée par la photographie d'un jeune Indien nambikwara.

Les illustrations hors texte, regroupées en un cahier central, proviennent des clichés personnels de Claude Lévi-Strauss. Quant aux illustrations in-texte, outre les dessins réalisés par les Caduveo et les Bororo, elles sont en partie reprises de la « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo » de 1936, en partie l'œuvre d'une dessinatrice de Plon à partir de clichés (photographies de Lévi-Strauss, objets déposés au musée de l'Homme ou illustrations d'ouvrages) et, pour deux d'entre elles, reprises des carnets de Lévi-Strauss (fig. 37 et 38, p. 219 et 222).

Autres éditions.

Tristes tropiques paraît une première fois au format de poche en 1962 ; c'est un des tout premiers volumes de la collection « Le Monde en 10/18 » qui vient d'être créée au sein de l'Union générale d'éditions, filiale de Plon. En 1973, à l'occasion de la nouvelle traduction en anglais, Lévi-Strauss revoit son texte et ajoute quatre notes en bas de page (p. 233, 277, 345 et 435). Une nouvelle édition de poche paraît en 1984, dans la collection « Terre humaine / Poche » aux éditions Pocket. Aucune de ces éditions ne comprend les illustrations hors texte. Enfin, en 1990, paraît une réédition dans la collection « La Bibliothèque du XXe siècle » des éditions France Loisirs, préfacée par Pierre Nora.

En 2006, l'ouvrage était traduit en vingt-cinq langues.

La présente édition.

La présente édition reprend l'illustration de la jaquette originale. Le texte a été revu par Lévi-Strauss et ne présente que quelques mineures corrections orthographiques ou de ponctuation. Lévi-Strauss y a adjoint six notes rédigées en 2005 et 2006. Les textes portugais de la complainte des *garimpeiros* et de l'oraison du crapaud sec (p. 203 et 382) ont été établis conformément à la traduction portugaise de Wilson Martins revue

1. Voir Pierre Aurégan, *Des récits et des hommes*, Nathan / Plon, 2001, p. 18.
2. *De près et de loin*, p. 87.

par Lévi-Strauss[1]. On retrouvera ici quinze figures in-texte présentes dans l'édition originale, mais qui avaient disparu des éditions postérieures. Les photographies sont regroupées à la fin de chacune des parties qu'elles illustrent, conformément au souhait initial de Lévi-Strauss, auquel les éditions Plon n'avaient pas donné suite. Lévi-Strauss a conservé l'ordre original de ces clichés mais a choisi d'autres photographies pour les figures 18, 26, 29, 40, 41 et 42. Nous avons repris le cadrage des photographies originales plutôt que celui des éditions Plon. L'index de la première édition a été supprimé, de même que la bibliographie indicative qui se trouvait en fin de volume. Les références exactes des textes cités et des ouvrages qui ont servi de source sont données en note.

V. D.

NOTES

[Page de titre.]

1. « Comme elles [les générations] ont péri avant toi, elles périront encore. » Laurent est le fils de Claude Lévi-Strauss et de Rose-Marie Ullmo, né le 16 mars 1947 à New York.

Chapitre I.

1. Allusion aux conférences de l'association Connaissance du monde fondée en 1945 et qui, en 1955, se targue d'un million d'auditeurs par saison.

2. Il s'agit des conférences et « séances cinématographiques » de la section « juniors » de la Société des amis du Muséum qui se tenaient le jeudi au Jardin des plantes. Lévi-Strauss prononce plusieurs conférences pour cette société, dont une, en janvier 1937, intitulée « Indiens du Matto-Grosso », en présence de l'ambassadeur du Brésil.

3. Le comité France-Amérique de Paris est créé en 1909 par l'ancien ministre des Affaires étrangères Gabriel Hanotaux, avec pour dessein de contribuer au rapprochement de la France et de l'Amérique. Son siège se trouvait au 9, avenue Victor-Emmanuel (avenue Franklin-Roosevelt depuis 1945).

4. Médecin et psychologue renommé, Georges Dumas dirige les deux volumes du *Traité de psychologie* (1923-1924), auquel participent les principaux psychologues français de l'époque. Il est chargé à la Sorbonne du cours de « psychologie pathologique » destiné aux étudiants de licence ès lettres préparant le certificat de philosophie ; ce cours a lieu le dimanche à 10 heures dans l'amphithéâtre de psychologie de l'asile Sainte-Anne et est, en 1927-1928, « appliqué à la nosographie des psychoses ». Georges Dumas est par ailleurs l'animateur des relations universitaires avec le Brésil dès la fondation en 1907 du « Groupement des universités et grandes écoles de France pour les relations avec l'Amérique latine ». Ses liens personnels avec l'élite pauliste aboutissent en janvier 1934 à la création de l'université de São Paulo (voir la Notice, p. 1679).

5. Faute de pouvoir lui obtenir à nouveau un poste à l'université de São Paulo, Georges Dumas propose à Lévi-Strauss, dans une lettre de

1. *Tristes trópicos*, São Paulo, Editora Anhembi, 1957.

décembre 1940, d'entreprendre des démarches afin que ce dernier bénéficie de l'article 8 de la loi du 3 octobre 1940 qui relève des interdictions prévues par la loi « les juifs qui, dans les domaines littéraires, scientifiques, artistique, ont rendu des services exceptionnels à l'État français ». La tentative n'aboutira pas (archives Lévi-Strauss).

6. Allusion au régime dictatorial de Getúlio Vargas (1930-1945) très favorable, en dépit de sa rhétorique populiste, à la grande bourgeoise industrielle et aux planteurs du nord du pays. Au moment où Lévi-Strauss écrit, le Brésil connaît sa première véritable expérience démocratique depuis 1945.

Chapitre II.

1. Lévi-Strauss s'embarque en février 1935 sur le *Mendoza*, navire de la ligne Marseille-Dakar-Brésil-Plata.

2. En décembre 1954, le Super-Constellation de la firme Lockheed permet d'accomplir pour la première fois des liaisons transatlantiques commerciales sans escale dans le sens ouest-est.

3. Robert Lowie et Alfred Métraux, tous deux ethnologues, avaient remarqué l'article de Lévi-Strauss, « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo » (1936). Le premier, que Lévi-Strauss avait lu dès les années 1930 (voir p. 48), jouera un rôle de mentor privilégié pour le jeune ethnologue français exilé aux États-Unis. Le second avait rencontré Lévi-Strauss lors d'une escale au Brésil en février 1939, et leurs pas ne cesseront de se croiser ensuite, au point, écrira plus tard Lévi-Strauss, que « par moments, il semblait que les rapprochements [entre leurs deux existences] fussent mystérieusement orchestrés » (« Hommage à Alfred Métraux », *L'Homme*, vol. IV, n° 5, 1964, p. 5). D'origine suisse, formé en France à l'École des chartes puis auprès de Mauss à l'Institut d'ethnologie, Métraux était très intégré à l'anthropologie américaine. Aux soutiens professionnels s'ajoute celui de la tante de Lévi-Strauss, Aline Caro-Delvaille, installée à New York, et qui l'aidera à rédiger *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* en anglais. — Le programme de sauvetage de la fondation Rockefeller, entamé en 1933 et destiné aux savants allemands fuyant le nazisme, est étendu ensuite aux universitaires autrichiens, italiens et français. Au début de 1942, au sein de la New School for Social Research, sera créée l'École libre des hautes études.

4. Ambassadeur du Brésil en France de 1922 à 1944, Luiz de Souza Dantas sera interné en Allemagne en 1944 pour avoir délivré des « visas irréguliers » à plusieurs centaines de familles juives afin de leur permettre d'émigrer au Brésil.

5. Près de Valleraugue, dans le Gard.

6. Sur cette fuite, voir *De près et de loin*, p. 40-41.

7. Lévi-Strauss embarque à Marseille le 24 mars 1941, empruntant, avec d'autres réfugiés et expulsés, la voie d'évacuation maritime légale vers la Martinique maintenue ouverte par le gouvernement de Vichy jusqu'en mai 1941. Le *Capitaine-Paul-Lemerle* débarquera à Fort-de-France le 20 avril.

8. Il s'agit de l'homme d'affaires tunisien Henri Smadja, futur directeur du journal *Combat*. Lévi-Strauss racontera plus tard qu'il reconnut ce personnage d'après les photographies publiées par la presse à sa mort, en juillet 1974 (voir *De près et de loin*, p. 46).

9. L'écrivain Victor Serge, déporté par Staline en 1933 en raison de ses sympathies trotskistes, avait été libéré trois ans plus tard grâce à une campagne menée par un comité d'intellectuels français. Dans ses *Mémoires d'un révolutionnaire*, il décrira le *Capitaine-Paul-Lemerle* comme « une sorte de camp de concentration flottant » (Le Seuil, 1951, p. 401). Sur le manuscrit, Lévi-Strauss avait d'abord ajouté aux noms de Breton et Serge, ceux de l'écrivain allemande, Anna Seghers, et de l'historien de l'impressionnisme, John Rewald.

10. Voir *Regarder écouter lire*, p. 1580-1585.

11. De septembre 1939 à juillet 1943, la Martinique passe sous le régime de Vichy. À partir de juin 1940, une partie de l'or de la Banque de France venue de Paris est entreposée au fort Desaix, qui domine Fort-de-France.

12. Du nom du président James Monroe, qui en 1823, définit les principes de l'isolationnisme américain. Dans *Martinique charmeuse de serpents*, après avoir évoqué lui aussi « les misères de la traversée » sur le *Capitaine-Paul-Lemerle*, Breton décrit les « abus de pouvoir » des forces de l'ordre à l'arrivée. On y trouve cette note qui, de toute évidence, renvoie à Lévi-Strauss : « À un jeune savant des plus distingués, appelé à poursuivre ses travaux à New York : "À la Pointe-Rouge (c'est le nom d'un des camps de l'île)… Non, vous n'êtes pas français, vous êtes juif et les juifs dits français sont pires pour nous que les juifs étrangers" » (*Œuvres complètes*, t. III, p. 387).

13. En souvenir du lazaret de la Pointe du Bout, situé face à Fort-de-France, où au XIXe siècle étaient isolés les malades suspectés d'être atteints de variole.

Chapitre III.

1. Joséphine de Beauharnais était originaire de la Martinique où sa famille possédait des esclaves. Inaugurée en 1859 sur la place d'Armes, déplacée en 1974 place de la Savane, la statue sera décapitée en 1991.

2. L'épisode date du début de mars 1939 à l'occasion d'une escale lors du trajet de retour São Paulo-Marseille.

3. Cet épisode est un prolongement des difficultés rencontrées par Lévi-Strauss alors qu'il mettait sur pied l'expédition et de la suspicion du Conseil de surveillance à l'endroit des membres de la seconde expédition brésilienne. Son président avait expressément demandé en janvier 1939 à l'inspecteur des douanes de Santos de considérer avec « zèle et attention » le cas de Lévi-Strauss, de veiller « à la sauvegarde des intérêts nationaux » et « de ne pas permettre que parte par nos ports ce qui, de droit, doit faire partie du patrimoine culturel de la nation ».

4. Anatole France avait fait un séjour de trois mois au Brésil pour une série de conférences à l'été de 1909, au moment où l'influence de la France dans la vie culturelle de Rio de Janeiro était à son apogée. Lévi-Strauss avait déjà relaté plus longuement cette anecdote, située à Goyaz (Goiás) et datée de juin 1937, dans un article du journal des Français réfugiés aux États-Unis *Pour la victoire*, où elle illustrait les « liens séculaires » entre la France et l'Amérique latine (« Les Français et le panaméricanisme », 24 janvier 1942).

5. Sur Jehan Albert Vellard, voir la Notice, p. 1683.

6. L'inscription a été reportée par Lévi-Strauss à la fin du carnet « Après les Tupi ». L'épisode a bien eu lieu sur la route du retour vers

São Paulo, en décembre 1938, mais à Trinidad, quelques jours auparavant, et non à Santa Cruz de la Sierra.

7. Physicien français, Bertrand Goldschmidt est, en 1955, directeur de la chimie au Commissariat à l'énergie atomique, créé en octobre 1945. Révoqué de ses fonctions d'enseignant en 1940, il avait dû fuir aux États-Unis. En juillet 1944, il convaincra le général de Gaulle de relancer l'effort nucléaire français.

8. Christian Belle, dit Basile Sainte-Croix ou Sainte-Croix-Loyseau, diplomate et poète, a publié six recueils de poésie entre 1935 et 1946.

9. Jacques Soustelle, lui-même ethnologue de formation et ancien étudiant de Mauss, rejoint les Forces françaises libres à Londres dès juin 1940. Dans le premier tome de ses Mémoires, publié en 1947, il relate cette « rencontre inopinée » avec son ancien collègue Lévi-Strauss qui lui « fournit des renseignements de première main sur le régime imposé à nos Antilles » et lui « décrivit l'atmosphère de mouchardage et de répression qui régnait à Fort-de-France » (*Envers et contre tout*, Robert Laffont, 1947, t. I, p. 234-235).

10. Spécialisé en psychiatrie, Karl von den Steinen (1855-1929) devient ethnologue après avoir participé, comme médecin naturaliste et ornithologue, à plusieurs expéditions. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* marque une date dans l'histoire de l'ethnologie, en particulier en raison du chapitre consacré aux Bororo où von den Steinen cite le propos d'un de ses informateurs : « Nous sommes des araras. » Cette proposition, où Lévy-Bruhl voyait le signe d'une absence de principe de non-contradiction, sera à la source de quantité de controverses anthropologiques touchant l'autonomie et les principes de la pensée « primitive ».

Chapitre IV.

1. Le navire quitte Marseille le 20 mars 1938.

2. Le lieutenant-colonel Ernest Petit (1888-1971) sert comme chef de la Mission militaire française près l'ambassade de France au Paraguay de mars 1938 à décembre 1940, date de sa mise à la retraite en raison de ses convictions politiques de gauche. Il reprendra du service du fait de la guerre et rejoindra les Forces françaises libres à Londres en janvier 1941, pour occuper les fonctions de chef d'état-major du général de Gaulle.

3. Allusion à la « pile atomique », nom donné aux premiers réacteurs nucléaires.

4. Lévi-Strauss mêle ici plusieurs descriptions de rites d'initiation d'Indiens des plaines telles qu'elles ont été recueillies en particulier par Robert Lowie chez les Crow, par Alfred Bowers chez les Mandan et par Clark Wissler chez les Blackfoot et les Dakota.

5. Allusion à la traversée transatlantique sans vivres ni assistance entreprise par Alain Bombard en 1952 et relatée dans l'ouvrage *Naufragé volontaire* (1953).

6. Ce mythe n'a pas pu être identifié. Il provient très vraisemblablement de la mythologie des Indiens des plaines, peut-être les Crow ou les Pawnee, où l'on trouve de très nombreux récits de « quêtes de vision ».

7. Réflexion fréquente dans les *Relations des jésuites* de la Nouvelle-France, par exemple : « Les Iroquois n'ont, à parler proprement, qu'une seule Divinité, qui est le songe ; ils luy rendent leurs soumissions et suivent tous ses ordres avec la dernière exactitude » (Père Frémin, « Relation

de la Nouvelle France en l'année 1670 », *Relations des jésuites*, Québec, A. Coté, 1858, t. III, p. 72). Voir *La Potière jalouse*, p. 1166-1167.

8. Lévi-Strauss séjourne dans la capitale du Pendjab du 19 au 22 septembre, puis du 5 au 13 octobre 1950. C'est en route vers le Pakistan qu'il survole les déserts d'Arabie, voyage au cours duquel il se rendra également à la frontière birmane. Les séjours à Cuiabá et Ubatuba datent des années passées au Brésil, comme la traversée des plateaux boliviens qui a lieu au retour de la seconde expédition en décembre 1938. Enfin, Terre-Neuve était l'escale de ravitaillement lors des trajets aériens entre Paris et New York avant les avions Super-Constellation (voir p. 9 et n. 2). Lévi-Strauss s'y arrête à plusieurs reprises, en particulier au printemps de 1952 alors qu'il se rend au colloque international « Anthropology today » organisé par Alfred Kroeber.

9. Depuis la partition d'août 1947, Lahore est le théâtre de violents affrontements interconfessionnels qui occasionnent la destruction de plusieurs monuments historiques.

10. Le médecin et philosophe François Bernier, le riche commerçant Jean-Baptiste Tavernier et l'aventurier vénitien Nicolao Manucci fréquentèrent la cour des Grands Moghols au temps de Shâh Jahân, natif de Lahore (1592-1666), et de son fils Aurangzeb. Leurs récits et lettres qui relatent les fastes de cette période rencontrèrent un grand succès dans les cours et les salons européens.

11. Louis-Antoine de Bougainville débarque à Rio le 21 juin 1767, Jean de Léry le 7 mars 1557, André Thevet le 10 novembre 1555.

Chapitre V.

1. Célestin Bouglé, sociologue durkheimien, est directeur de l'École normale supérieure de 1935 à 1940 ; il y dirige, dès 1920, le Centre de documentation sociale qui, dans une optique de sociologie empirique, s'attache à l'étude des problèmes sociaux contemporains.

2. Homophonie en partie confirmée par l'étymologie du nom : « Brésil » vient de *pau brasil*, le « bois de braise », bois rouge utilisé pour la teinture, objet d'un important commerce avec l'Europe aux XVIe et XVIIe siècles.

3. Les *Essais sur le régime des castes* paraissent en 1908. Dans la préface qu'il écrira pour la réédition du livre en 1969, Louis Dumont le présentera comme « un des classiques de la sociologie française » et nuancera le reproche fréquemment adressé à Bouglé par l'anthropologie britannique (et repris ici par Lévi-Strauss) d'avoir composé ses *Essais* à partir de documents qu'il n'avait pas lui-même collectés. Dans l'avant-propos de 1908, Bouglé se montrait conscient de l'insuffisance de sa documentation, avouant que « sur plus d'un point les cadres seuls sont dressés : le contenu fait défaut », mais il ajoutait que « la pénurie des détails historiques ne rend pas absolument impossible l'établissement d'inductions sociologiques ».

4. Victor Margueritte, écrivain connu pour ses opinions sociales « avancées », devait sa célébrité au roman *La Garçonne*, publié en 1922, qui fit scandale ; *La Patrie humaine*, essai paru en 1931, militait pour le désarmement européen.

5. Hermann Alexander Keyserling, philosophe opposé au militarisme allemand ; Wladislaw Reymont, écrivain polonais, prix Nobel de littérature en 1924 ; Romain Rolland, écrivain et militant pour une paix

européenne, prix Nobel de littérature en 1915 après son essai *Au-dessus de la mêlée*. Au vu des noms qui la composent, cette « confrérie » réunissait des esprits de la mouvance pacifiste internationale des années 1920.

Chapitre VI.

1. Gustave Rodrigues, militant SFIO, futur président de la Ligue des droits de l'homme, est le professeur de Lévi-Strauss lors de son année dite « de philosophie » au lycée Janson-de-Sailly (1924-1925) ; Lévi-Strauss le retrouvera en janvier 1929 pour son stage de préparation à l'agrégation, qu'il effectuera en compagnie de Simone de Beauvoir et de Maurice Merleau-Ponty.

2. Après avoir enseigné à Mont-de-Marsan en 1932-1933, Lévi-Strauss est nommé au lycée de Laon en septembre 1933.

3. En réalité le 14 février 1929, date à laquelle l'auteur du *Rameau d'or* donna la conférence inaugurale à l'occasion de la fondation de la Société du folklore français.

4. André Cresson est le professeur de Lévi-Strauss lors de son année de première supérieure (« hypokhâgne ») au lycée Condorcet (1925-1926). Il fut également, treize ans auparavant, le professeur d'André Breton qui le décrira plus tard comme un « positiviste » et lui reprochera ses « sarcasmes » contre Hegel (voir *Entretiens 1913-1952* ; *Œuvres complètes*, t. III, p. 525).

5. La réforme, controversée, de la licence de droit, promulguée en mars 1954, prétendait adapter des études juridiques devenues anachroniques aux mutations socio-économiques de l'après-guerre en proposant en particulier une spécialisation à partir de la troisième année. Dans les faits, elle maintenait les prérogatives des facultés de droit dont relevait statutairement l'enseignement des sciences sociales. Mais les sciences économiques et sociales déserteront progressivement les facultés de droit pour relever d'établissements nouveaux et autonomes.

6. Allusion à la fable de Florian (1792) « Le Singe qui montre la lanterne magique » (*Fables*, II, VII), où le singe invite les spectateurs à admirer des images qu'ils ne peuvent voir, puisqu'il « n'avait oublié qu'un point : c'était d'éclairer sa lanterne ».

7. Les pages célèbres de Sartre sur l'engagement paraissent en 1947 dans *Les Temps modernes* (reprises un an plus tard dans *Qu'est-ce que la littérature ?*), suscitant d'emblée un débat et des prises de position sur fond de guerre d'Indochine et de guerre froide commençante. Au moment où Lévi-Strauss écrit ces lignes, la « bataille des revues » s'est récemment envenimée autour de la question de l'adhésion au communisme et du soutien au régime stalinien (rupture de Sartre avec Camus, puis Claude Lefort, Étiemble, et enfin Merleau-Ponty). Au début de 1955 était paru le deuxième tome de l'*Hygiène des lettres* d'Étiemble, sous le titre *Littérature dégagée, 1942-1953*.

8. Cette phrase se trouve également dans l'article « Diogène couché » (voir la Notice, p. 1696, et n. 1, p. 411) dans un contexte plus sombre puisque l'ethnologue y est comparé à Lazare « retourn[ant] d'entre les morts » (p. 1217).

9. Alors qu'il est en classe de philosophie, Lévi-Strauss est initié à l'œuvre de Freud, en particulier *Le Rêve et son interprétation*, par le père d'un de ses camarades, Marcel Nathan, lui-même psychiatre, familier de Marie Bonaparte et traducteur de Freud.

10. L'opposition entre logique et prélogique a été élaborée pour la première fois par Lévy-Bruhl dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910). Il y oppose la mentalité primitive prélogique à la logique de la mentalité civilisée, caractérisant la première en particulier par l'absence du principe de non-contradiction.

11. L'*Essai sur les données immédiates de la conscience* d'Henri Bergson paraît en 1889, et le *Cours de linguistique générale* est publié en 1916, après la mort de Ferdinand de Saussure. Cette dernière œuvre permet, selon Lévi-Strauss, de sortir de l'opposition entre néo-kantisme et bergsonisme qui définit la ligne de partage de nombreux débats philosophiques entre les deux guerres. Par la suite, Lévi-Strauss reverra ce jugement sur l'œuvre de Bergson (voir *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 536-542, et la Notice de ce texte, p. 1786).

12. Le proverbe en action est un jeu qui se développe au début du XVIIe siècle dans les salons parisiens et les collèges, et reste à la mode jusqu'au XVIIIe siècle : il s'agit de saynètes ou de courtes pièces de théâtre dont le « mot » est un proverbe que le spectateur doit deviner.

13. Arthur Wauters (1890-1960), rencontré à l'été de 1925 ou 1926 en Normandie, occupe différents postes ministériels en Belgique de 1937 à 1946, avant de devenir ambassadeur de son pays à Varsovie et à Moscou.

14. Sur le dactylogramme, Lévi-Strauss avait d'abord ajouté, après « deux méthodes » : « (dévergondage de la philosophie dans un cas, philosophie du dévergondage dans l'autre) ».

15. Les ethnologues anglais ou américains ont souvent reproché à l'école durkheimienne une tendance excessive à l'abstraction et une répugnance à s'engager dans les recherches sur le terrain. En 1945, Lévi-Strauss avait consacré un long article à cet « écart » dont souffrait la sociologie française, « entre la hardiesse de ses anticipations théoriques et le manque ou l'insuffisance de données concrètes » (« La Sociologie française », *La Sociologie au XXe siècle*, éd. G. Gurvitch et W. E. Moore, PUF, 1947, p. 513). Sur Robert Lowie, qui fit de nombreux séjours auprès des Indiens des Grandes Plaines, voir n. 3, p. 10. *Primitive Society*, lu en anglais par Lévi-Strauss, était paru en 1919 ; l'ouvrage ne sera traduit en français qu'en 1935.

16. À la faculté de São Paulo, Lévi-Strauss se heurte à l'hostilité de Paul Arbousse-Bastide. En sus de divergences politiques dont Lévi-Strauss prendra conscience plus tard, Arbousse-Bastide prétendait diriger la mission française et imposer une doctrine conforme à l'histoire « officielle » de la sociologie française, qui fait de Comte le précurseur et de Durkheim l'héritier (voir *Saudades de São Paulo*, p. 9-10). En 1960, Lévi-Strauss proposera une évaluation plus nuancée de l'apport de Durkheim dans « Ce que l'ethnologie doit à Durkheim » (*Anthropologie structurale deux*, chap. III).

17. Cette critique provient des penseurs marxistes, en particulier de Maxime Rodinson qui, après la publication de *Race et histoire*, reproche à Lévi-Strauss « l'utilisation de la notion équivoque et agnostique de "culture" au lieu de la notion structurale de "société", dans la lignée de l'ethnologie américaine » (« Racisme et civilisation », *La Nouvelle Critique*, n° 66, juin 1955, p. 130) Voir la réponse de Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale*, p. 390-391.

18. Alfred Louis Kroeber fut, comme Robert Lowie, un étudiant de Franz Boas, avant de devenir un des maîtres de l'anthropologie améri-

caine. William James et John Dewey sont les fondateurs du pragmatisme américain ; le logico-positivisme (ou positivisme logique) est l'école philosophique née des réflexions sur la science du Cercle de Vienne, autour de Moritz Schlick, dans les années 1920. Cette condamnation des pragmatistes américains est récurrente chez les sociologues français, qui les accusent d'empirisme, d'utilitarisme et de ne pas apercevoir de discontinuité entre la raison et la pratique.

19. Allusion à Ishi (v. 1860-1916), dernier Indien yahi, recueilli en 1911 par Kroeber qui lui offrit asile au musée d'Anthropologie de l'université de Berkeley, et dont l'histoire sera popularisée par Theodora Kroeber dans *Ishi in Two Worlds* (1960 ; trad. fr., Plon, 1968).

Chapitre VII.

1. Sur cet extrait de carnet, voir la Note sur le texte, p. 1731.

2. Le *Mendoza* était le bateau emprunté par Lévi-Strauss en mars 1935, quoique ce texte date d'avril 1938 (sur la mise au net, initialement destinée au roman, le navire est dénommé le *Miranda*) ; en 1955, Lévi-Strauss a préféré situer le passage trois ans plus tôt afin de souligner sa valeur inaugurale.

Chapitre VIII.

1. Les sources utilisées pour l'écriture de ce chapitre sont principalement constituées des journaux de voyage de Colomb et de la *Décade océane* (1511) de Pierre Martyr (Pietro Martire d'Anghiera), humaniste italien établi auprès de la cour d'Espagne qui recueillit les témoignages de Colomb et de nombreux conquistadores. À ces ouvrages de première main s'ajoutent l'*Histoire de la découverte de l'Amérique (depuis les origines jusqu'à la mort de Christophe Colomb)* de Paul Gaffarel (1892), *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVI*e *siècle* de Gilbert Chinard (1911), ainsi qu'un ouvrage consacré à l'histoire des Indes espagnoles qui synthétisait des informations puisées chez Bartolomé de Las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo, etc. et qui n'a pas pu être identifié. Les lettres de Pierre Martyr furent consultées dans la traduction qu'en a donnée Paul Gaffarel en 1885 et 1907. La traduction des œuvres de Christophe Colomb utilisée n'a pas pu être identifiée ; on renverra aux *Œuvres complètes* (La Différence, 1992).

2. Voir Christophe Colomb, *Œuvres complètes*, p. 379.

3. Le Pot-au-Noir est la zone de convergence intertropicale, zone de basses pressions où se rencontrent les alizés de l'hémisphère Nord et de l'hémisphère Sud.

4. Colomb part pour l'Asie par la voie occidentale ; après un mois de voyage, il atteint une terre qu'il identifie comme le Japon, « Cipango », tel qu'il est décrit par Marco Polo dans *Le Devisement du monde*, pays où « l'or est en grandissime abondance ». Voir le journal de bord du premier voyage aux dates du 21 et du 23 octobre 1492 (*Œuvres complètes*, p. 80-81). Lors de son troisième voyage, Colomb situe le paradis terrestre à proximité de l'île de la Trinité (*ibid.*, p. 391-394).

5. La comparaison de la situation des Indiens avec l'Âge d'or est fréquente dès le XVIe siècle ; on la trouve en particulier à deux reprises sous la plume de Pierre Martyr (*Décade océane*, II, 20, et III, 30). Juan Ponce de León part en 1513 en quête de la Fontaine de Jouvence, dont la légende, répandue au Moyen Âge, avait été réactualisée par des « témoignages »

indiens qui la situaient aux Antilles ; Ponce de León est ainsi le premier Européen à visiter la Floride. Le mythe de l'Atlantide, évoqué par Platon dans le *Timée* et le *Critias*, connaît une nouvelle vigueur au moment de la découverte car l'engloutissement de cette île gigantesque, située dans l'océan « Atlantique », permettait d'expliquer que les Indes occidentales fussent peuplées. Plusieurs chroniqueurs considèrent ainsi que l'Amérique est un vestige de l'Atlantide. Pierre Martyr situe le jardin des Hespérides, réputé produire des pommes d'or, au Cap-Vert ; Oviedo aux Antilles. Les îles Fortunées sont, chez Horace et Hésiode, un équivalent des champs Élysées, paradis des héros au climat idéal et sans saison ; dès la *Géographie* de Strabon, elles sont identifiées avec les Canaries.

6. Les évaluations chiffrées de la dépopulation d'Hispaniola sont variables, mais les Indiens étaient plus nombreux en 1492 que ne l'indique ici Lévi-Strauss (entre trois et sept millions selon les estimations) ; ils étaient moins de cinq cents en 1550.

7. Voir Paul Gaffarel, *Histoire de la découverte de l'Amérique*, Paris, Rousseau, 1892, t. I, p. 428 et suiv. L'hypothèse selon laquelle les Indiens descendaient des dix tribus d'Israël déportées par le roi Sargon d'Assyrie en 721 avant J.-C. est émise dès le XVI[e] siècle, et développée en 1652 par Thomas Thorowgood dans *Digitus Dei*. L'hypothèse d'« Indiens gallois », descendants d'une colonie fondée en 1170 par le prince Madoc (Madawc), est défendue par Gaffarel qui situe cette colonie sur les rives du Saint-Laurent. Charlevoix, dans son *Histoire du Paraguay* (1756), renvoie à la tradition selon laquelle saint Thomas aurait prêché l'évangile à la « nation des Manaicas ».

8. Dans une cédule du 23 février 1512 adressée à la Casa de contratación de Indias qui contrôlait le commerce vers les Indes. Voir José Torre Revello, « Esclavas blancas en las Indias Occidentales », *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, n° 6, 1927, p. 263-271.

9. Réaction suscitée par le premier sermon de Las Casas contre le système des *encomiendas* (15 août 1514) et rapportée par le dominicain au livre III de son *Histoire des Indes* (chap. LXXIX) (1875-1876 ; trad. fr. Le Seuil, 2002, p. 380).

10. L'enquête des trois hiéronymites sur l'île de Saint-Domingue fut lancée à la demande de Las Casas qui venait d'être nommé « protecteur universel de tous les Indiens » ; elle était inspirée des quatorze remèdes préconisés par le dominicain dans son mémoire « pour la réformation des Indes » (1516) et est racontée dans son *Histoire des Indes* (vol. III, chap. LXXXVII-XCV ; p. 412-460). Les résultats de cette enquête sont retranscrits dans Emilio Rodriguez Demorizi, *Los dominicos y las encomiendas de Indios de la Isla Española*, Saint-Domingue, 1971, p. 273-354.

11. *Los dominicos y las encomiendas [...]*, respectivement p. 275, 302-303, 319. La deuxième citation est approximative ; elle synthétise plusieurs observations du conquistador Juan de Ampies.

12. Cité par Pierre Martyr dans sa huitième décade (*Décade océane*, chap. IV).

13. D'après un récit d'Oviedo dans la première partie de son *Historia General y Natural de Las Indias* (1535 ; XVI, VIII).

14. Cette « anecdote à la fois baroque et tragique » était déjà relatée dans *Race et histoire* où elle illustrait le « paradoxe du relativisme culturel » (Gallimard, coll. « Folio Essais », 1987, p. 21-22) ; elle réapparaît dans la

polémique avec Roger Caillois (voir « Illusions à rebours », IIe partie, p. 59, et « Diogène couché », p. 1210).

15. L'*Imago mundi* de Pierre d'Ailly, écrit vers 1410, fait la synthèse des connaissances cosmographiques de son temps ; l'océan séparant l'Espagne de l'Inde y est présenté comme étroit et franchissable. Colomb lit et annote un exemplaire de la première version imprimée et s'en inspire au moment d'entreprendre son premier voyage. Pierre Martyr évoque ces monstres dans sa première décade (« tyburons » est un décalque de l'espagnol *tiburónes* qui signifie « requins »). Lévi-Strauss a puisé ces informations dans *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle* de Chinard.

16. Voir le début du troisième voyage de Colomb (juillet 1498), *Œuvres complètes*, p. 379.

17. Voir le journal de bord du premier voyage, mercredi 9 janvier 1493 (*ibid.*, p. 165).

18. Connu sous le nom d'« agneau de Scythie » ou *borametz*, l'arbre à moutons est, comme la mandragore, un « zoophyte » mythique de la botanique médiévale ; il est encore dessiné en 1605 par Claude Duret dans son *Histoire admirable des plantes et herbes esmerveillables et miraculeuses en nature.*

19. « Non la réciproque » signifie que Rabelais ne se soucie pas de préciser comment la petite fille appelait son grand-père. De Bernard Saladin d'Anglure, voir « L'Élection parentale chez les Inuit », dans *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, dir. A. Fine, Maison des sciences de l'homme, 1998, p. 121-149.

20. Voir Rabelais, *Le Quart Livre*, chap. IX.

21. Allusion à la *Prière sur l'Acropole* (1876), ode au « miracle grec », inspirée à Renan par sa visite à Athènes en 1865. Voir la Notice, p. 1710.

22. Retournement de la formule attribuée au général Pershing, venu à Paris préparer l'arrivée des troupes américaines en 1917 (« La Fayette, nous voici ! »).

23. Le 11 octobre 1492, à la veille du débarquement à l'île de Guanahani (baptisée San Salvador par Colomb), une lueur inexpliquée est entrevue par les marins (voir *Œuvres complètes*, p. 62).

24. Colomb quitte les Canaries le 8 septembre, et, dès le 17, des oiseaux sont aperçus et interprétés comme signes d'une proximité de la terre (voir *ibid.*, p. 52-62).

25. C'est-à-dire un « café » de la brousse ou du « bled » brésilien (pour reprendre la traduction de *sertão* proposée au chapitre XVIII, p. 150-151).

26. Lettre du 15 février 1493 de Colomb à Luis Santangel (*Œuvres complètes*, p. 210).

Chapitre IX.

1. Guanabara (dérivé d'un mot tupi-guarani signifiant « le sein de la mer ») est le nom de la baie où s'installe Villegaignon en 1555, futur site de Rio de Janeiro. Ce chapitre tient ses sources pour l'essentiel de l'ouvrage de Paul Gaffarel, *Histoire du Brésil français* (Paris, Maisonneuve, 1878).

2. Il s'agit de l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (1578) de Jean de Léry dans l'édition en deux volumes de petit format qu'en a donnée Gaffarel en 1880.

3. Jean de Léry arrive à Fort Coligny le 7 mars 1557 ; le *Mendoza* fait escale à Rio sans doute à la fin du mois de février 1935.

4. Tous ces éléments proviennent de la biographie que Gaffarel consacre à Villegaignon (*Histoire du Brésil français*, p. 139-160).

5. Île de Vera Cruz, puis Terre de Santa Cruz furent les noms initialement donnés au Brésil par Pedro Alvarés Cabral, premier Européen à y débarquer.

6. Gaffarel consacre le premier chapitre de son livre à Jean Cousin et Paulmier de Gonneville et à cette tradition dieppoise évoquée ici. La caravelle *La Pinta*, dirigée par Martin Alonso Pinzon, était l'un des trois navires de la première expédition de Colomb qui part du port de Palos de la Frontera le 3 août 1492.

7. Anecdotes relatées par Gaffarel (*Histoire du Brésil français*, p. 75 et 77) qui s'appuie sur la première traduction française, en 1837, de la relation de Hans Staden publiée en 1557, *Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique* (voir *Nus, féroces et anthropophages*, Le Seuil, 1990, p. 104).

8. Lévi-Strauss tire ses informations de Gaffarel, *Histoire du Brésil français*, p. 178-262.

9. « Aussi ceste femme sauvage l'appelant son *Cherimbayé*, c'est à dire, chose que j'aime bien, le tenoit si cher que quand nous luy demandions à vendre, et que c'est qu'elle en vouloit, elle respondoit par moquerie, *Moca-Ouassou*, c'est à dire, une artillerie » (Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, éd. F. Lestringant, Le Livre de poche, 1994, p. 282).

10. Voir *ibid.*, p. 526-552.

11. Voir *ibid.*, p. 447.

12. Lévi-Strauss se rend à Chittagong à la fin d'août et au début de septembre 1950. Voir la Note sur les expéditions, p. 1729.

13. Ces trois derniers paragraphes sont repris, en ordre inversé mais quasi littéralement, du dernier carnet de la seconde expédition (décembre 1938-février 1939).

Chapitre X.

1. Dans son *Voyage autour du monde* (1771). Bougainville avait séjourné à Rio du 21 juin au 14 juillet 1767.

2. Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde*, éd. J. Proust, Gallimard, coll. « Folio », 1982, p. 116-118.

3. Allusion au séjour de l'été de 1950 au Pakistan oriental.

4. Allusion à la flore exubérante des « jungles » du Douanier Rousseau, peintes pour l'essentiel entre 1904 et 1910.

5. Allusion à *Pionniers et planteurs de São Paulo* (1952), la thèse de Pierre Monbeig, géographe, collègue de Lévi-Strauss à São Paulo où il enseigne de 1935 à 1946. Cette analyse du paysage porte plus généralement le souvenir de la tradition française de « géographie humaine » et sans doute de l'excursion menée à l'occasion de la visite d'Emmanuel de Martonne en septembre 1937 : « Martonne improvisa alors un exposé qui — à moi de formation littéraire — parut une admirable explication de texte. Je compris qu'un paysage regardé et analysé par un maître peut être d'une lecture passionnante, aussi propre à former l'esprit que le commentaire d'une pièce de Racine » (*Saudades do Brasil*, p. 46).

6. Sur Poussin, voir *Regarder écouter lire*, p. 1495-1518.

Chapitre XI.

1. Formule souvent attribuée à Georges Clemenceau, sans source attestée.

2. Ces deux paragraphes sont repris presque littéralement du dernier carnet de la seconde expédition.

3. L'architecte Pierre Charles L'Enfant fut désigné par George Washington pour dessiner les plans de la future capitale fédérale des États-Unis.

4. Au Paraguay et dans le sud du Brésil, les missionnaires jésuites prétendaient « réduire » à la vie politique, donc sédentaire, les Indiens guarani semi-nomades, en les regroupant dans des villages aux plans en damier, où était pratiqué l'élevage collectif et où la vie sociale était réglée selon la liturgie.

5. The Loop (« la boucle ») est le quartier d'affaires de Chicago, centre historique de la ville où furent construits parmi les premiers gratte-ciel.

6. Ce paragraphe, ainsi que la quasi-totalité du précédent, est repris du dernier carnet de la seconde expédition.

7. Lévi-Strauss fait ici une confusion courante entre le quartier de Santa Ifigenia (Santa Efigênia) et celui de Barra Funda.

8. Le premier, historien marxiste, est l'auteur de *La Formation du Brésil contemporain* (1942) ; le second, poète et dramaturge, est un des grands noms du modernisme littéraire brésilien.

9. Outre le plaidoyer pour une modernisation de la science française, Lévi-Strauss reprend ici un débat ancien entre sociologues et « hommes de lettres » : depuis Durkheim, les premiers présentent la division du travail non seulement comme l'objet de la sociologie, mais aussi comme la condition de tout progrès scientifique. Cette conception s'est heurtée très tôt aux critiques de la droite lettrée, qui refusait que l'innovation soit tributaire d'une collectivité anonyme et préférait s'en remettre au talent individuel de quelques esprits supérieurs, invoquant l'exemple de « grands hommes » du XIXe siècle, représentants de la tradition française alliant esprit de finesse et esprit de géométrie.

10. Euclides da Cunha, écrivain naturaliste, auteur de *Os Sertões* (voir n. 3, p. 256) ; Oswaldo Cruz, savant qui dirigea de nombreuses campagnes de vaccination contre les épidémies de fièvre jaune et de variole ; Carlos Chagas, disciple du précédent, connu pour avoir identifié la « maladie de Chagas » ; Heitor Villa-Lobos, compositeur, auteur en particulier des *Bachianas Brasileiras.*

11. Allusion au riche Brésilien venu dépenser son or et profiter de la « vie parisienne » dans l'opéra bouffe d'Offenbach (1866) dont Meilhac et Halévy avaient écrit le livret. L'arrière-grand-père de Claude Lévi-Strauss, le musicien Isaac Strauss (1806-1888), fut un collaborateur épisodique d'Offenbach.

12. On trouve des personnages originaires d'Arpajon et de Charentonneau respectivement dans *Un chapeau de paille d'Italie* (1851) et dans *La Grammaire* (1867), vaudevilles d'Eugène Labiche. Voir *La Potière jalouse*, p. 1224-1227.

13. Cette statue était une réplique de l'Auguste de Prima Porta, aujourd'hui au musée du Vatican, réalisée par le Liceu de Artes e Oficios de São Paulo. Autrefois située rue Consolação, à l'entrée du quartier italien

de Bela Vista, tout près du cinéma Odéon, elle a été déplacée sur le Largo do Arouche.

14. Il s'agit en fait de José Carlos Macedo Soares (1883-1968), plusieurs fois ministre sous la première présidence de Getúlio Vargas. Lévi-Strauss avait initialement écrit ce paragraphe et le suivant en vue de son roman (on les trouve à la fin du carnet « Tupi 2 » mais ils sont postérieurs au reste du carnet). Il avait alors transposé l'épisode dans une ville nommée São Pedro, située près de Paranaguá, et imaginé une personnalité politique fictive, destinée sans doute à évoquer la figure du président Washington Luís Pereira de Sousa (1869-1957). Au moment de revenir à une version fidèle à la réalité historique pour *Tristes tropiques*, il changea le nom de la ville, mais négligea de changer celui du ministre.

Chapitre XII.

1. Allusion aux ambitions politiques japonaises servies par l'intensification de l'immigration dans l'État de São Paulo entre 1925 et 1935. Dans *Pionniers et planteurs de São Paulo*, Monbeig évoque lui aussi cette « mise en place d'un peuplement japonais », « colonisation nippone » de certaines parties du territoire déguisée « par la structure de l'entreprise » et « sous le couvert de la petite propriété » (Armand Colin, 1952, p. 218). On tentait de justifier cette « pénétration politique » par l'archéologie et l'on espérait démontrer une filiation entre le Japon et un peuplement indien venu d'Asie par le détroit de Béring ; les Japonais auraient ainsi joui d'une sorte de prérogative politique au Brésil en même temps que d'une priorité scientifique sur l'archéologie brésilienne. Kaigai-Iju-Kiumai signifie « association pour l'immigration d'outre-mer » et Brazil-Takahoka Kiumai, « association Brésil-Takahoka » (ce dernier mot étant un nom propre de lieu ou de personne).

2. Lévi-Strauss s'était renseigné en mars 1955 auprès d'Isac Chiva sur les « talismans à *mano in fica* », où la figue apparaît comme une image du sexe de la femme. Voir le *Dictionnaire* de Furetière : « C'est la plus grande injure qu'on puisse faire aux Milanois que de leur faire la *figue* : ce qu'on fait en leur monstrant le bout du pouce serré entre les deux doits voisins. »

3. C'est-à-dire entre Maures et chrétiens.

4. Allusion à la bulle papale *Inter caetera* qui divisa le monde entre les Couronnes du Portugal et de Castille par une ligne tracée de pôle à pôle, attribuant à la première toutes les terres se trouvant à l'est et à la seconde toutes celles se trouvant à l'ouest. Cette ligne de partage sera modifiée un an plus tard par le traité de Tordesillas.

5. *Aldeia*, c'est-à-dire « village » (le terme portugais s'est imposé au Brésil sous l'influence des jésuites) ; *largo da matriz*, c'est-à-dire la « place mère ».

6. Les deux premières, respectivement dans les États de São Paulo et de Paraná, ont été ainsi nommées en hommage au président brésilien Prudente de Morais (1841-1902) et au colonel Cornélio Procópio de Araújo Carvalho, mort en 1909. La troisième, à la frontière des deux États, s'appelle en réalité Presidente Epitácio, du nom du président Epitácio Pessoa (1865-1942).

7. René Courtin (1900-1964), futur cofondateur du Mouvement européen et du journal *Le Monde*, enseigne le droit et l'économie politique à l'université de São Paulo. Jean Maugüé (1905-1990) y est alors profes-

seur de philosophie ; il relate lui aussi cette excursion qui date de la fin de juin ou du début de juillet 1937 dans sa biographie, *Les Dents agacées* (Buchet-Chastel, 1982).

Chapitre XIII.

1. Il s'agit de la Paraná Plantations Limited qui contrôlait à la fois l'entreprise de lotissement Cia de Terras Norte do Paraná et la Cia Ferroviara São Paulo-Paraná. À son propos, Monbeig écrit : « Ici, l'union entre le lotissement et la voie ferrée était totale. La colonisation n'avançait que dans la mesure où la construction du chemin de fer progressait » (*Pionniers et planteurs de São Paulo*, p. 218).

2. Dans une lettre du 2 mars 1955, en réponse à une question de Lévi-Strauss.

3. Sur le sonnet des voyelles, voir *Regarder écouter lire*, p. 1575-1580. Que ce sonnet soit une « mystification » est une thèse ancienne, ravivée en particulier par Étiemble qui, en 1952, publie le premier tome du *Mythe de Rimbaud*.

4. Ce paragraphe constitue une première formulation très explicite des thèses qui seront développées au premier chapitre de *La Pensée sauvage*.

5. En 1994, Lévi-Strauss sera invité aux cérémonies du soixantième anniversaire de la fondation de Londrina par une lettre où on « [l']assurait que la ville s'était développée de la façon dont [il] l'avait prévue », « des structures mentales inconscientes » mettant à profit l'indifférence des planificateurs à l'espace pour « s'y exprimer de façon symbolique ou réelle, un peu comme les préoccupations inconscientes mettent le sommeil à profit pour s'exprimer » (*Saudades de São Paulo*, p. 16).

6. Fondée en 1933, Goiânia est inaugurée en 1942 non comme capitale fédérale mais comme capitale de l'État de Goiás. C'est, après Belo Horizonte (1897) et avant Brasília (inaugurée en 1960), la deuxième des « villes nouvelles » créées par l'administration brésilienne, symboles de la modernisation du pays autant que d'une occupation unifiée de tout le territoire.

7. Lévi-Strauss tient cette information de Jean Marx, directeur des « Œuvres à l'étranger » au Quai d'Orsay, autorité administrative des professeurs en poste à São Paulo.

8. Cadmus est le fondateur légendaire de Thèbes. Après avoir tué un dragon qui avait dévoré ses compagnons, il en sème les dents sur ordre d'Athéna et voit naître des hommes armés, les Spartoi, qui s'entre-tuent, à l'exception de cinq qui l'aideront à fonder la ville. On attribue à Cadmus l'importation de l'alphabet phénicien en Grèce et l'invention de l'écriture. Voir aussi « La Structure des mythes » (*Anthropologie structurale*, p. 235-265).

Chapitre XIV.

1. Au moment où Lévi-Strauss la visite, en août 1950, Karachi est la capitale de la nouvelle nation du Pakistan depuis trois ans ; en 1959, la capitale sera transférée à Rawalpindi et, en 1967, à Islamabad.

2. C'est-à-dire le « (mal de) ventre de Karachi ».

3. Allusion à l'année scolaire 1932-1933, passée à Mont-de-Marsan.

4. Bombardées pendant la Seconde Guerre mondiale, Châtillon-sur-Seine (Côte-d'Or) et Givors (Rhône) sont les emblèmes de l'action du ministère de la Reconstruction et du Logement dans les années 1950.

5. Sur le *pardah* ou *purdah*, ségrégation des femmes, voir p. 431-432.

6. Situés à l'est du Pakistan actuel, Mohenjo-Daro et Harappa sont deux des sites les plus importants de l'ancienne civilisation de l'Indus, caractérisée par l'apparition de l'agriculture, de l'écriture, et surtout de vastes cités planifiées, abritant plusieurs dizaines de milliers d'habitants et dont les ruines ont été mises au jour notamment dans les années 1920. « Loupes » s'entend ici au sens étymologique d'« excroissances informes ».

7. Ce développement, depuis « Quel déconcertant spectacle [...] » (p. 118), est repris de l'avant-propos du *Bulletin international des sciences sociales de l'Unesco* (p. 825).

8. La conquête de la vallée de l'Indus en 326 avant J.-C. donna à l'empire d'Alexandre sa plus grande étendue de sorte qu'il incarna, pendant un temps très court, une unité politique jamais retrouvée ensuite entre l'Occident et l'Orient. Du temps de Ménandre Ier, évoqué au chapitre XXXIX, le royaume indo-grec (180-10 av. J.-C.), division de l'Empire gréco-bactrien, s'étendait jusqu'à Mathura, sur les rives de la Jumna (Yamunâ), l'affluent du Gange qui traverse New Delhi et Agra. Entre le VIIe et le IIIe siècle avant J.-C., le peuplement scythe occupait une très vaste zone allant de l'Ukraine jusqu'aux confins de la Mongolie. Les Parthes, descendants des Scythes, s'emparèrent de l'Empire perse au Ier siècle avant J.-C., et leur empire s'étendait de l'Anatolie jusqu'au Pakistan actuel. Enfin, les expéditions navales romaines aux côtes du Viêt Nam sont sans doute une allusion aux navigations relatées dans *Le Périple de la mer Érythrée*, ouvrage anonyme daté du Ier siècle, qui mentionne l'Inde, le Gange et la Chine. Sur les cours des empereurs moghols, voir n. 10, p. 31.

9. Allusion à la couleur « vert Nil » des peintres et des tapissiers, vert pâle tirant sur le bleu.

10. La première partie de cette description (depuis « Après l'Égypte », p. 119, jusqu'à « la nuit », p. 120), est une reprise quasi littérale du début du premier carnet du Pakistan, où Lévi-Strauss a noté, heure par heure, les modifications du paysage aperçu par le hublot de l'avion lors du voyage aller (3 août 1950). La plupart des formules de la suite de ce passage se retrouvent dans les carnets dès les notes du trajet Karachi-Delhi (19 août).

11. L'État du Bihar, terre d'origine du bouddhisme, au nord-est de l'Inde, est survolé entre Delhi et Calcutta, les deuxième et troisième escales de l'itinéraire Karachi-Dacca.

12. Sur cette allusion à l'ouvrage de Saint-Exupéry de 1939 (qui reprend le titre de la partie), voir la Notice, p. 1713. Le développement qui suit jusqu'à la fin du chapitre reprend très largement l'avant-propos du *Bulletin international des sciences sociales de l'Unesco* (p. 826-827).

Chapitre XV.

1. Les *rickshaws* sont des voitures tricycles, les *gharries* des charrettes attelées. Cette description du « ballet » des mendiants et marchands est une reprise fidèle du troisième carnet du Pakistan, à la date du 14 octobre 1950. Les considérations qui précèdent sur les villes de l'Inde, où l'ordure est dignifiée, apparaissent à la date du 13.

2. Le *chilam* est une pipe en terre de forme conique destinée à fumer le chanvre mélangé au tabac.

3. Ce long développement (depuis « La vie quotidienne », p. 124) est repris presque littéralement d'un long texte continu de dix pages rédigé à Karachi et daté du 5 août 1950 dans le premier carnet du Pakistan.

4. Du 28 au 30 août 1950.

5. Il s'agit d'une adaptation du mythe d'Urvasi, comme on en trouve plusieurs dans la littérature bengalie des années 1930. Ce mythe relate le coup de foudre réciproque entre la nymphe divine Urvasi et un roi mortel ; grâce à l'aide finale du sage divin Narada, les deux amants finissent par triompher des obstacles et deviennent époux légitimes (voir Kalidasa, *Urvasi conquise par la vaillance* ; *Théâtre de l'Inde ancienne*, Bibl. de la Pléiade, p. 440-501).

6. Soit : « ... et les jeunes filles qui soupirent en scrutant la vaste bleuité du ciel, à quoi pensent-elles donc ? À de gras et prospères prétendants... »

7. Il s'agit de Rai Bahadaur Kumar Birupaksha Roy. Dans « Le Syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong », Lévi-Strauss présente son guide comme le « frère cadet du regretté chef des Ŝakma » (p. 202). Voir n. 10, p. 440.

8. Le gram est le haricot mung à grain doré connu en Inde sous le nom anglais de *golden gram* (*Phaseolus aureus* ou *Vigna aureus*).

Chapitre XVI.

1. Le *kulla* est une coiffe conique typique du Pendjab qui, complétée d'une pièce de tissu, forme le turban traditionnel.

2. Boukhara, ville d'Ouzbékistan, capitale de la dynastie persane des Samanides, était au Moyen Âge au carrefour des différents itinéraires de la Route de la soie.

3. Le *tombak*, ou *tombeky*, est le nom du tabac utilisé pour le narghilé.

4. Le Buriganga est le fleuve qui passe au sud de Dacca et traverse Narayanganj.

5. Demra et Langalbund (ou Langalband), lieu saint de l'hindouisme, se trouvent au sud-est de Dacca ; Lévi-Strauss traverse ces deux villes lors du trajet Dacca-Chittagong le 28 août 1950.

6. Allusion aux luttes anticoloniales en Asie du Sud et du Sud-Est dans le contexte de la guerre froide, et en particulier à la guerre d'Indochine qui, en 1954, vient de s'achever, après avoir été transformée par la France en croisade anticommuniste.

Chapitre XVII.

1. Sur la « frange pionnière », voir n. 5 p. 80.

2. Cet alexandrin est une allusion au « terrible paysage » qui sert de décor au « Rêve parisien » de Baudelaire : « Par un caprice singulier / J'avais banni de ces spectacles / Le végétal irrégulier ».

3. Le Service de protection des Indiens (SPI) est créé en 1910 par le général Rondon, lui-même d'ascendance partiellement indienne, après que le Brésil fut dénoncé pour sa politique de « massacre des Indiens » lors du Congrès des américanistes, à Vienne en 1908. Le SPI sera remplacé par la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) en 1967. Cette tournée chez les Indiens kaingang de la réserve de São Jeronymo, au sud de Londrina, a sans doute lieu à l'été de 1935. Lévi-Strauss l'évoque dans une lettre à Mauss du 20 novembre 1935 en ces termes : « Un contact d'une dizaine de jours avec les Indiens kaingang du centre de l'État de

Parana, réalisé à l'occasion d'une excursion collective de professeurs de l'université, a présenté malheureusement un intérêt plus touristique qu'ethnographique. Nous y retournerons, mais là aussi, la dégénérescence culturelle, et surtout physique, est effrayante » (archives Lévi-Strauss). Le nom Kaingang ou Caingang a été introduit en 1882 pour désigner les Indiens non guarani des États de São Paulo, Paraná, Santa Catarina et Rio Grande.

4. Sur les Gê, voir la Notice, p. 1702.

5. *Bravo* : littéralement « sauvage ». C'est ainsi qu'on caractérisait les Indiens sans contact avec la civilisation et tenus pour hostiles.

6. Ce développement, depuis « en dépouillant de sa poésie » (p. 143), est repris d'un article rédigé en français en 1936 et traduit ensuite en portugais pour le supplément culturel hebdomadaire du quotidien *O Estado de São Paulo*, « Entre os selvagens civilizados » (« Chez les sauvages civilisés »). Avant même la « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo », ce texte avait attiré l'attention de Curt Nimuendajú qui, dans une lettre de novembre 1936, demandait à Herbert Baldus : « Mais qui est Claude Lévi-Strauss ? » (voir la Notice, p. 1680). Les pages 146-148, depuis « Nous avons visité... » jusqu'à « renouent-ils les liens ? » sont elles aussi reprises de cet article.

7. *Caboclos* ou cabocle : métis de Blanc et d'Indien (voir p. 96).

8. L'*abobra* est une plante de la famille des cucurbitacées (*cranberry gourd* en anglais).

9. Le *jaboticaba* (*Myrciaria cauliflora*) est un arbuste dont les fruits ressemblent au raisin noir ; le *lima* est la lime ou citron vert.

Chapitre XVIII.

1. Voir la Notice, p. 1680, et la Note sur les expéditions, p. 1722.

2. Le terme Guaycuru qualifie aujourd'hui une vaste famille linguistique (dont relève, entre autres, le langage caduveo), mais dans les textes anciens, il désigne les Indiens mbayá, ancêtres des Caduveo.

3. Il s'agit des frères Rieux.

4. Dans la littérature coloniale française, on aurait dit que les deux frères avaient « tourné indigènes ».

5. À partir du milieu du XVIIe siècle, l'histoire des Mbayá-Caduveo est celle d'une lutte continuelle pour la préservation de leur territoire contre les colons aussi bien portugais qu'espagnols. Lorsque Lévi-Strauss leur rend visite, en décembre 1935, ils occupent un territoire dont le gouvernement du Mato Grosso leur a reconnu l'occupation en 1903, territoire hérité de celui que leur avait concédé l'empereur Pedro II en remerciement des services rendus pendant la guerre de la Triple Alliance (1865-1870).

Chapitre XIX.

1. Pour ce chapitre et le suivant, Lévi-Strauss s'appuie sur le volumineux ouvrage de 1770 du missionnaire José Sanchez Labrador, *El Paraguay Católico* (rééd. Buenos Aires, Coni, 1910-1917, 3 vol.). Il fait également référence aux écrits de Guido Boggiani, peintre paysagiste et photographe italien, auteur de *I Caduvei (Mbayá o Guaicurú)* (1895), journal abondamment illustré d'un voyage entrepris entre janvier et avril 1892 (voir fig. 6, p. 188). Lévi-Strauss complète sa documentation en puisant de nombreuses informations dans l'ouvrage de référence *Religião*

e Mitologia Kadiwéu de Darcy Ribeiro, ainsi que dans *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso Brazil* de Kalervo Oberg (Washington, Smithsonian Institution Washington, 1949).

2. Dina Lévi-Strauss avait au retour relaté ce trajet dans un récit d'une quinzaine de pages dactylographiées, que Lévi-Strauss a conservé. Sans jamais le reprendre littéralement, Lévi-Strauss s'en est inspiré pour reconstituer l'itinéraire de ce voyage de trois jours.

3. Voir n. 1 ci-dessus. L'importante collection rapportée par Boggiani se trouve aujourd'hui au Luigi Pigorini Museum, à Rome.

4. Soit Pitoko, Engenho et Nalike.

5. Comme tous les objets de la mission chez les Caduveo rapportés en France (de même que ceux de la mission chez les Bororo), ces deux statuettes se trouvent aujourd'hui dans les collections du musée du quai Branly. Voir *Brésil indien*, Beaux-Arts, 2005, p. 348.

6. Ces observations « postérieures de dix ans » à celles de Lévi-Strauss ont été faites par Kalervo Oberg et Darcy Ribeiro qui séjournèrent auprès des Caduveo respectivement en 1947 et en 1947-1948. Darcy Ribeiro, dans *Religião e Mitologia Kadiwéu* (p. 80), notait déjà cette permanence, et renvoyait à Boggiani ainsi qu'aux travaux du botaniste et ethnographe tchèque Alberto Vojtech Frič (1882-1944) dont le voyage date de 1904. Le rapport entre le sacré et le profane est un objet de réflexion classique pour la sociologie française depuis la première formulation de l'opposition par Durkheim dans « La Prohibition de l'inceste et ses origines » en 1898. Voir *La Pensée sauvage*, p. 750-753.

7. « Solennelles beuveries » est le titre d'une section de *El Paraguay Católico*, IX, 302 (t. II, p. 3).

8. Voir *ibid.*, IX, 301-306 (t. II, p. 3-6) ; et Darcy Ribeiro, *Religião e Mitologia Kadiwéu*, p. 72-80.

Chapitre XX.

1. La notion de style en anthropologie avait été discutée en juin 1952 lors d'une table ronde organisée à New York par Alfred Kroeber et consacrée à un « état des lieux de l'anthropologie aujourd'hui ». Lévi-Strauss y avait présenté la notion de style comme « un des instruments les plus opératoires que nous ayons à notre disposition pour comprendre la relation entre nature et culture » (*An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 61).

2. Voir Lewis Caroll, *Les Aventures d'Alice au pays des merveilles*, chap. VIII : « Le Terrain de croquet de la Reine ».

3. Description reprise de J. Sanchez Labrador, *El Paraguay Católico* (t. I, p. 279-284). La comparaison entre les vêtements des Indiens et les tapis turcs se trouve en particulier dans le récit du missionnaire autrichien Martin Dobrizhoffer (1717-1791), traduit en anglais sous le titre *An Account of the Abipones* (Londres, 1822, t. II, p. 130-131 et 207). Les Abipones sont, comme les Mbayá-Caduveo, des Indiens guaycuru.

4. Il s'agit des Indiens terena, de la famille arawak. Miranda est la station qui précède celle de Guaycurus sur la route de Porto Esperança.

5. Il s'agit d'Ulrich Schmidel, dont l'ouvrage de 1567 est traduit en français sous le titre *Voyage curieux au río de la Plata (1534-1554)* (Unesco, 1998, p. 109).

6. Voir J. Sanchez Labrador, *El Paraguay Católico*, XII, 222 (t. I, p. 266-267) et XXI, 327-333 (t. II, p. 19-23).

7. Rapporté par M. Dobrizhoffer (*An Account of the Abipones*, t. II, p. 15).

8. Anecdotes rapportées par le colonel portugais Ricardo Franco de Almeida Serra qui commandait Fort Coimbra, à la frontière paraguayenne, entre 1775 et 1809 (cité par Darcy Ribeiro, *Religião e Mitologia Kadiwéu*, p. 24-25).

9. Voir J. Sanchez Labrador, *El Paraguay Católico*, XVII, 278 (t. I, p. 301).

10. Selon les calculs d'Almeida Serra en 1802 (cité par Darcy Ribeiro, *Religião e Mitologia Kadiwéu*, p. 24-25).

11. Voir la « Notizie storiche ed etnografiche » de G. A. Colini dans *I Caduvei* de Guido Boggiani (Rome, Loescher & Co, 1895, p. 294).

12. Voir J. Sanchez Labrador, *El Paraguay Católico*, XX, 319 (t. II, p. 14-15).

13. Ces prénoms sont traditionnellement attribués aux figures de cartes, rois, dames et valets. Sanchez Labrador notait à l'inverse qu'il serait « honteux » de comparer Alexandre et César aux chefs mbayá (*ibid.*, t. I, p. 27), bien que ces derniers « considèrent comme leurs esclaves toutes les autres nations dont ils ont connaissance, la nation espagnole y compris » (*ibid.*, t. II, p. 52-53).

14. Lévi-Strauss s'appuie ici sur une version recueillie par Frič et donnée par Darcy Ribeiro qui compare les différents mythes de création des Mbayá recueillis au XIXe siècle (voir *Religião e Mitologia Kadiwéu*, p. 28-29).

15. La publication des dessins caduveo est l'œuvre de Darcy Ribeiro, dans *Arte Kadiwéu* (1951). Les « derniers spécimens de poterie publiés » le sont dans *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso Brazil* de Kalervo Oberg.

16. J. Sanchez Labrador, *El Paraguay Católico*, XIV, 254 (t. I, p. 287).

17. *Ibid.*, XIV, 249 (t. I, p. 284-285).

18. *Ibid.*, XIV, 250 (t. I, p. 285).

19. Ce développement, depuis « Jadis les motifs » (p. 174), est en grande partie repris du texte original français de l'article « Indian Cosmetics », paru en juin 1942 dans la revue surréaliste *VVV*, fondée à New York par André Breton, Max Ernst et Marcel Duchamp (*VVV*, n° 1, juin 1942, p. 33-35).

20. D'après une note intitulée « Indios Guaicurus » du « chef d'escadre » Claudio Soido dans la *Revista da Exposição Anthropologica Brazileira* (Rio de Janeiro, 1882, p. 92-93).

21. Voir p. 253. Cette proximité de la céramique caduveo avec les poteries de Santarem est un des motifs de l'expédition chez les Caduveo. Voir la Notice, p. 1681-1682.

22. Plus tard, Lévi-Strauss verra dans cette dynamique qui démultiplie les symétries jusqu'à épuisement de ses ressources un des caractères essentiels de la pensée mythique : « Au départ, une sorte d'intuition intellectuelle appréhende le monde, ou un domaine du monde, sous la forme de termes diversement opposés. Mais elle ne s'en tient pas là : ce schéma d'opposition [...] se propage par contagion logique [...]. » Comme face à ces « constructions géométriques ou décoratives où la figure et le fond s'équilibrent de telle façon que parfois, le fond ressort comme figure et la figure comme fond », le motif « oscille sous l'œil du spectateur qui le voit alternativement en clair sur fond sombre, ou bien

en sombre sur fond clair. [...] Dans tous ces cas, l'esprit, comme poussé par un élan interne, va au-delà de ce qu'il avait d'abord perçu » (*Le Regard éloigné*, Plon, 1983, p. 233-234).

23. La priorité, logique ou historique, de l'organisation dualiste sur le système tripartite est une question centrale à la fois pour l'ethnographie brésilienne et pour la théorie anthropologique car elle engage les relations entre réciprocité et hiérarchie et pose le problème de la primauté éventuelle de l'une sur l'autre (voir n. 8, p. 212).

Chapitre XXI.

1. L'*ema* (*Rhea americana*), déjà rencontré dans le pantanal, est un oiseau coureur, voisin de l'autruche, mais plus petit.

2. Il s'agit en fait d'un encart publicitaire prélevé dans un journal et collé dans le carnet « Après les Tupi » en novembre 1938 lors du séjour à Urupá.

3. Voir la Note sur les expéditions, p. 1724.

4. Épisode bien connu du « cycle de l'or », ainsi qu'on appelle cette période de l'histoire brésilienne, qui, tout au long de la première moitié du XVIII[e] siècle, fut marquée par un afflux de prospecteurs paulistes au Mato Grosso et plus tard dans le Minas Gerais. Il est évoqué en particulier par Roquette-Pinto, au début de *Rondonia* (voir la Notice, p. 1685).

5. Les missionnaires salésiens de Don Bosco s'étaient établis au Mato Grosso dès 1894, à la demande du gouvernement de l'État, désireux de mettre fin aux hostilités entre colons et Indiens bororo. Leurs missions relèvent de l'archevêché de Cuiabá et visent à christianiser les Bororo en même temps qu'à leur inculquer les vertus du travail, pierre de touche de la doctrine salésienne. Les salésiens réunirent quantité de matériaux ethnographiques sur les Bororo dont témoigneront, à partir de 1962, les volumes de l'*Enciclopédia bororo* si souvent mentionnée par Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*. Cependant, ce savoir s'accompagne d'un sentiment de prérogative sur la matière bororo, les salésiens « se montr[ant] volontiers acerbes chaque fois qu'une information publiée par un auteur ne coïncide pas avec la plus récente qu'ils ont eux-mêmes recueillie » (*Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*, Plon, 1964, p. 15). Voir aussi p. 233 et n. 13. Dès les années 1910, les relations entre les salésiens et le SPI de Rondon — laïque, positiviste et « républicain » — sont conflictuelles, chacun revendiquant une meilleure compréhension des Bororo et l'exclusivité de leur « pacification ».

6. Voir la Note sur les expéditions, p. 1724-1726.

7. À la fin du XIX[e] siècle, les ingénieurs militaires, à l'exemple de Rondon, avaient été élevés au rang de corps d'élite par le ministre de la Guerre, João Mallet, alors qu'il projetait la colonisation de l'intérieur du pays. L'ingénieur agronome José Morbeck, directeur de la « Repartição de Terras, Minas e Colonização » du Mato Grosso, entra en conflit avec le gouverneur de l'État à propos de la gestion des gisements et le menaça d'une « révolution » des prospecteurs. Après trois années d'hostilités, les deux parties parvinrent à un accord en 1925.

8. Ces récits du *garimpo* proviennent des carnets d'août 1938, dans une rubrique intitulée « Histoires de José », José étant un des *tropeiros*, c'est-à-dire un des hommes chargés de conduire les bœufs.

9. Cette « complainte » ainsi que les autres anecdotes du *sertão* ont été recopiées par Lévi-Strauss au printemps de 1939 sur un ensemble de

sept feuilles volantes. Voir la Notice p. 1694, et la Note sur le texte, p. 1731.

10. Cette formule fréquemment reprise par les jésuites trouve sa source dans les observations du Portugais Pero de Magalhães Gândavo qui est le premier à tirer une telle conclusion de l'absence de ces trois lettres dans la langue tupi, dans *História da provincia Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (1576 ; rééd. Rio de Janeiro, 2004, p. 135).

11. L'urucu est le nom tupi du *Bixa orellana*, arbuste d'Amérique tropicale connu pour le pigment rouge qu'on extrait des graines du fruit et que de nombreuses populations indiennes utilisent pour se peindre le visage et le corps.

Chapitre XXII.

1. Au début du mois de septembre 1950. Voir la Note sur les expéditions, p. 1729.

2. Voir n. 5, p. 196. Sur von den Steinen, voir n. 10, p. 24.

3. La « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo » consacre plusieurs pages à ce chef nommé Tušawa, âgé d'une soixantaine d'années et jouissant d'une grande autorité. C'est lui qui organise les échanges avec les ethnographes, les chasses, les pêches, le défrichage des terres et même le déplacement du site du village si les circonstances (une épidémie, par exemple) l'exigent.

4. Cet Indien, dont on trouve le portrait page 240 (fig. 13), portait le nom portugais d'Ugo ; il sera ensuite l'informateur de l'anthropologue brésilienne Renate Viertler. Mort dans les années 1970, il ne s'était jamais rendu en Europe, mais soucieux sans doute de séduire le jeune ethnographe, il avait inventé cette histoire en s'inspirant de l'exemple de Tiago Marques Aipobureu (1897 ?-1958), Akirio Boróro Kejewu en bororo, informateur des salésiens qui, « en récompense pour son excellent travail » au lycée de Cuiabá, avait été envoyé par le père Antonio Malan en France et en Italie en 1913. Ne supportant pas l'éloignement, Tiago revint en 1915 dans son village de Sangradouro où il épousa une femme bororo. Son histoire est rapportée en particulier dans les *Essais d'ethnologie brésilienne* de Baldus (1936) et dans le premier tome de l'*Enciclopédia bororo*.

5. André Thevet, Yves d'Évreux, Hans Staden et Jean de Léry notèrent que les Tupi assimilaient le bruit des *maraca* ou *tammaraka* à la voix des esprits. En 1724, le jésuite Lafitau fait la synthèse de leurs observations dans *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* : « ces Sauvages semblent croire que ces *Maraca* sont le siège, le lieu de la résidence de l'esprit, qui les inspire, et qui de là leur parle d'une manière claire, distincte, et leur fait savoir toutes ses volontés » (Paris, Saugrain l'aîné, 1724, t. I, p. 211).

6. Le langage tambouriné, détournement à des fins de communication d'une matière sonore musicale, a longtemps fasciné les voyageurs, particulièrement en Afrique ; ce phénomène a donné lieu à une abondante littérature, souvent fantaisiste, de sorte que la possibilité même d'un tel langage a été mise en doute. En 1953, Lévi-Strauss présentait ce débat comme exemplaire du renouveau de l'anthropologie, lieu d'un « court-circuit » « entre des disciplines placées apparemment aux antipodes de la recherche scientifique : ethnographie et physique mathématique » (« Panorama de l'ethnologie (1950-1952) », *Diogène*, n° 2, 1953,

p. 123). Des recherches de linguistique cognitive postérieures à *Tristes tropiques* confirmeront l'hypothèse émise ici d'un encodage spécifique qui permet de conserver dans la matière tambourinée certains éléments essentiels de la langue parlée, autorisant ainsi la transmission d'une information sans ambiguïté.

7. Allusion aux travaux de Curt Nimuendajú, *The Apinayé* (1939), *The Serente* (1942), et, en collaboration avec Robert Lowie, « The Dual Organization of the Ramkokamekra (Canella) of Southern Brazil » (*American Anthropologist*, vol. XXIX, 1937, p. 565-582).

8. Le père Colbacchini relate dans une lettre de 1914 comment il a obtenu des Indiens qu'ils détruisent la maison des hommes, « temple du diable », et qu'ils la remplacent par une croix. La structure des villages bororo, à la fois circulaire et symétrique par rapport à un axe diamétral, a suscité une abondante littérature, les travaux de Lévi-Strauss donnant lieu à plusieurs controverses savantes. La question est centrale pour l'anthropologie car elle pose concrètement le problème du rapport entre hiérarchie et réciprocité au sein d'une organisation sociale donnée (voir n. 23, p. 182). Au moment où il rédige *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss a déjà écrit plusieurs articles sur le sujet et y a consacré un chapitre des *Structures élémentaires de la parenté* ; il reviendra sur cette question dans « Les organisations dualistes existent-elles ? » (*Anthropologie structurale*, p. 154-188), « Sens et usage de la notion de modèle » (*Anthropologie structurale deux*, p. 89-101), *Le Cru et le Cuit* (p. 45-50) et *Histoire de Lynx* (ici p. 1467-1471).

9. En 1936, Lévi-Strauss s'appuie en particulier sur les ouvrages du père Antonio Colbacchini, *A Tribu dos Bororos* (1919) et *I Bororos orientali* (1925).

10. Dans « Les organisations dualistes existent-elles ? », Lévi-Strauss proposera de lire cet axe nord-sud comme une de ces « formes institutionnelles qu'on pourrait appeler de *type zéro* » : « Ces institutions n'auraient aucune propriété intrinsèque, sinon d'introduire les conditions préalables à l'existence du système social dont elles relèvent, auquel leur présence — en elle-même dépourvue de signification — permet de se poser comme totalité » (*Anthropologie structurale*, p. 185).

11. La « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo » propose une description plus détaillée des différences économiques au sein du village et des tractations avec Tušawa sur les biens duquel pesaient de « véritables hypothèques » (p. 277).

12. Voir n. 5, p. 164.

Chapitre XXIII.

1. Ces temples, appelés *kyong* et visités en septembre 1950, sont évoqués plus longuement au chapitre XL.

2. Souvenir des années de la Première Guerre mondiale que Lévi-Strauss passa chez ses grands-parents maternels. Son grand-père était alors grand rabbin de Versailles. Sur le rapport entre sacré et profane, voir n. 6, p. 164. Dans « Le Sacré dans la vie quotidienne », en 1937, Michel Leiris s'était lui aussi penché sur la « perception » du sacré en se fondant sur des souvenirs d'enfance et sur la réinscription de cette perception dans un cadre familial (voir *La Règle du jeu*, Bibl. de la Pléiade, p. 1110-1154).

3. Les croyances et religions de ces populations de la région des

Grands Lacs ont été étudiées en particulier par l'ethnologue américain Paul Radin (1883-1959). En 1951-1952, Lévi-Strauss avait consacré son premier cours à la section des sciences religieuses de l'EPHE au thème de « La Visite des âmes » ; ce chapitre en reprend le contenu (voir *Paroles données*, Plon, 1984, p. 245-248).

4. Le motif du *mort reconnaissant* traverse la littérature orale européenne du XIII[e] au XV[e] siècle et est répertorié comme un « conte type » dans l'inventaire canonique d'Aarne et Thompson (*Types of the Folk-Tale, a Classification and Bibliography*, Helsinki, 1928).

5. Évangile selon saint Luc, IX, 60. Dans un article contemporain de *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss voit dans la figure du Père Noël un signe de cette conception contractuelle des rapports entre morts et vivants qui s'est progressivement imposée en Occident : « Cette transformation est d'abord l'indice d'une amélioration de nos rapports avec la mort. [...] La relation est dominée maintenant par un esprit de bienveillance un peu dédaigneuse ; nous pouvons être généreux, prendre l'initiative, puisqu'il ne s'agit plus que de lui offrir des cadeaux, et même des jouets, c'est-à-dire des symboles » (« Le Père Noël supplicié », *Les Temps modernes*, n° 77, 1952, p. 1589).

6. Voir n. 10, p. 24.

7. Plus encore que les sorciers (*bari*) dont il va être question ensuite, les rites funéraires des Bororo suscitèrent d'emblée l'horreur des missionnaires salésiens ; sans parvenir à les éradiquer, ceux-ci obtinrent néanmoins que le délai entre la première inhumation et l'exhumation soit prolongé et que le corps soit enterré dans un cimetière à l'écart du village.

8. Lévi-Strauss reprend ici la description des rites funéraires donnée par Colbacchini et Albisetti dans *Os Boróros orientais* (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942, p. 156-157).

9. Ancienne formule juridique (« Le mort saisit le vif par son hoir le plus proche ») qui signifie que les héritiers ont la saisine de la succession par le seul fait du décès, sans qu'ils aient besoin d'obtenir une autorisation.

10. Selon d'anciennes croyances étudiées par Anatole Le Braz dans *La Légende de la mort en Basse-Bretagne* (1893), les âmes des morts sont transportées sur une île que l'on a identifiée avec l'île de Sein, d'où le nom de la baie des Trépassés (*Boe an Anaon*), au nord de la pointe du Raz.

11. Les croyances des Indiens pueblo ont été étudiées en particulier par E. W. C. Parsons dans *Pueblo Indian Religion* (1939) et, en 1952-1953, Lévi-Strauss lui-même consacre une grande partie de son cours à l'EPHE aux mythes pueblo. Ce cours est l'occasion d'une première application des principes de l'analyse structurale à la matière mythique (voir *Paroles données*, p. 249-251).

12. Dans « Le Père Noël supplicié », Lévi-Strauss décrit « ce processus si important que Kroeber, qui l'a identifié d'abord, a nommé diffusion par stimulation (*stimulus diffusion*) » : « l'usage importé n'est pas assimilé, il joue plutôt le rôle de catalyseur ; c'est-à-dire qu'il suscite, par sa seule présence, l'apparition d'un usage analogue qui était déjà à l'état potentiel dans le milieu secondaire » (p. 1577).

13. Dans *Enciclopédia bororo*, Brasil, Campo Grande, Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e letras, t. I, 1962, p. 754.

14. On en trouve plusieurs photographies dans *Saudades do Brasil*, p. 102-105.

15. Lors de sa descente aux Enfers, Ulysse doit empêcher les ombres de boire le sang du sacrifice tant qu'il n'a pas reçu la réponse de Tirésias sur le moyen de rentrer à Ithaque (*Odyssée*, XI, 48-50).

16. Les courses à la bûche (*log races* en anglais) des Serente, Apinayé et Canela opposent deux équipes dont les membres se passent, de mains en mains, un lourd tronc (voir Robert Lowie, « The Nortwestern and Central Ge », *Handbook of South American Indians*, Washington, 1946, t. I, p. 503-505).

17. Argument central de l'article « Le Père Noël supplicié » (p. 1589).

18. Dès 1952, Lévi-Strauss s'était reproché de s'être laissé abuser par les discours des Bororo : « la description des institutions indigènes donnée par les observateurs sur le terrain — y compris nous-mêmes — coïncide, sans doute, avec l'image que les indigènes se font de leur propre société, mais [...] cette image se réduit à une théorie, ou plutôt une transfiguration de la réalité qui est d'une nature toute différente. [...] l'organisation dualiste des populations du Brésil central et oriental n'est pas seulement adventice, elle est souvent illusoire ; et surtout, nous sommes amenés à concevoir les structures sociales comme des objets indépendants de la conscience qu'en prennent les hommes (dont elles règlent pourtant l'existence) » (« Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental », *Anthropologie structurale*, p. 141).

Chapitre XXIV.

1. Le titre de ce chapitre est une allusion au roman de Conan Doyle, *The Lost World* (1912). Dans ce récit d'aventures assez conventionnel mais non dépourvu d'ironie, les personnages partent en quête d'un mystérieux « monde perdu » sur le cours supérieur de l'Amazone — non loin de la région où se rend Lévi-Strauss —, monde qui, à la suite d'un miraculeux soulèvement de terrain, a été isolé du reste de la forêt. Les lois de l'évolution s'y sont trouvées suspendues, et la faune et la flore ont survécu dans leur état préhistorique ; ils vont y découvrir une population troglodyte, représentante d'une humanité primitive maintenue en l'état par les hasards de la géologie.

2. Après le Marais, à la fin du XIXe siècle, le quartier du Sentier devient, entre les deux guerres, un haut lieu de la confection, grâce aux immigrants juifs d'Europe centrale qui s'installent en tant que gantiers, fourreurs, cordonniers et tailleurs.

3. Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss et Paul Rivet se partageaient le directoire de l'Institut d'ethnologie de Paris, fondé en 1925, qui réunissait en une seule institution les trois branches de l'anthropologie puisque le premier était philosophe, le deuxième sociologue et le troisième médecin. À la différence de la plupart des ethnographes de sa génération, Lévi-Strauss n'avait pas suivi d'enseignement au sein de cet Institut. Voir la Notice, p. 1679. Les conférences évoquées ont pour cadre en particulier la Société des américanistes et le Muséum national d'histoire naturelle. L'exposition « Indiens du Matto-Grosso » a lieu du 21 janvier au 3 février 1937, à la galerie tenue par le marchand d'art Georges Wildenstein, éditeur de la *Gazette des Beaux-Arts* ; il s'agit de la première exposition organisée au titre du musée de l'Homme même si ce dernier, qui va ouvrir au printemps, n'est pas encore en mesure de recevoir des visiteurs. Un an plus tard, la même galerie accueillera l'exposition internationale du surréalisme.

4. Le Service central de la recherche scientifique est mis en place par le Front populaire en décembre 1936. Il sera ensuite englobé dans le CNRS lors de sa création en 1939. Henri Laugier dirige successivement les deux institutions. Il quitte ses fonctions en juin 1940 pour rejoindre l'Angleterre, puis New York où il fréquentera les mêmes cercles gaullistes que Lévi-Strauss.

5. À Urupá, du 10 au 27 novembre 1938. Voir p. 379 et suiv.

6. Allusion à la rencontre avec les Nambikwara : Lévi-Strauss s'attendait, en traversant le plateau jusqu'au Rio Madeira, à trouver des sociétés variées, de langue gê mais aussi tupi, carib et arawak, dont la distribution géographique et les usages lui auraient permis d'émettre quelques hypothèses sur l'histoire du peuplement américain. Mais en suivant la ligne Rondon, il ne rencontre que cette population vivant dans un grand dénuement, qui ne lui permet guère de mieux « comprendre l'Amérique ».

7. Sur ces trois ouvrages, voir la Notice, p. 1685. Edgar Roquette-Pinto, directeur du Musée national de Rio de Janeiro de 1926 à 1935, vient de mourir au moment où Lévi-Strauss rédige *Tristes tropiques.*

8. Les travaux de Curt Nimuendajú sur les Indiens gê modifièrent en profondeur l'ethnographie brésilienne, en particulier ses écrits sur l'organisation sociale des Canela auxquels Lévi-Strauss fait ici allusion. Voir n. 7, p. 212, et la Notice, p. 1685.

9. Rapporté dès le XVI[e] siècle par les voyageurs européens, le mythe de la Terre sans mal, lieu d'abondance et d'immortalité, est le « noyau autour duquel gravitait la pensée religieuse des Tupi-Guarani », selon Hélène Clastres qui, après Alfred Métraux, s'est attachée à comprendre le lien entre le prophétisme et les migrations précolombiennes des Tupi (voir *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Le Seuil, 1975, p. 68).

10. Il s'agit de groupes d'Indiens tañygua dont la marche vers l'Est est racontée par Nimuendajú dans *Leyenda de la creación y juicio final del mundo* (1944).

11. Aujourd'hui, cette distribution des langues indiennes en quatre familles linguistiques (gê, tupi, carib, arawak) a été revue ; les spécialistes reconnaissent deux « macro-branches » (tupi et gê) auxquelles s'ajoutent une vingtaine de familles linguistiques plus petites (dont les familles carib et arawak), trop singulières pour être regroupées en branches.

12. L'unité du « grand » continent américain, attestée en particulier par la cohérence des mythes de l'Amérique qui peuvent être pensés comme un ensemble de variantes réglées, est l'un des thèmes centraux de l'œuvre d'américaniste de Lévi-Strauss. Voir *La Potière jalouse*, p. 1088 et n. 10. Elle contredit l'hypothèse diffusionniste d'un groupe originaire (les Gê) chassé vers l'intérieur par des populations venues du Nord, et dont on ne pourrait observer que des survivances. Les progrès de l'archéologie ont montré que les flux migratoires furent à la fois plus anciens et plus complexes, et que les échanges entre les populations furent plus nombreux qu'on ne le supposait en 1938.

13. La découverte de squelettes de grands mammifères vieux de 12 000 ans sur le site de Clovis, au Nouveau-Mexique, en 1932, avait conduit à reculer la date du peuplement du continent américain ; au moment où Lévi-Strauss écrit *Tristes tropiques*, de multiples datations au carbone 14 — procédé qui s'impose en archéologie à partir de la fin des années 1940 — invitent à revoir cette hypothèse chronologique et à

allonger ce délai. Aujourd'hui, la question demeure très controversée, certains archéologues faisant remonter le peuplement de l'Amérique à 50 000 ans, voire davantage, mais le modèle d'une vague de migration unique par le détroit de Béring dont la culture « Clovis » serait le résultat a été abandonné.

14. Souvenir de Proust, qui évoque dans « Combray », « ce jeu où les Japonais s'amusent à tremper dans un bol de porcelaine rempli d'eau, de petits morceaux de papier jusque-là indistincts qui, à peine y sont-ils plongés s'étirent, se contournent, se colorent, se différencient, deviennent des fleurs, des maisons, des personnages consistants et reconnaissables » (*Du côté de chez Swann*, p. 47).

15. Allusion au radeau *Kon-Tiki* du Norvégien Thor Heyerdahl qui entreprend en 1947 la traversée entre le Pérou et l'archipel des Tuamotu sur une embarcation construite avec les méthodes et les moyens des Indiens précolombiens. À l'inverse, l'intervention secondaire d'éléments « non asiatiques » (mélanésiens, polynésiens, australiens) dans le peuplement de l'Amérique est la thèse que défend Paul Rivet dans *L'Origine de l'homme américain* en 1943.

16. L'hypothèse d'une parenté entre le cycle du Graal et les mythes d'Amérique du Nord sera explorée par Lévi-Strauss dans son cours au Collège de France en 1973-1974 (voir *Paroles données*, p. 129-140). Cette théorie personnelle aurait dû tenir une place dans un livre destiné à s'intituler « Le Corps mutilé » dont il abandonna finalement le projet.

17. Ces ressemblances entre certains mythes des îles de la Sonde et d'autres nord-américains avaient été remarquées par Boas dans ses *Indianische Sagen von der Nord-pacifischen Küste Amerikas* en 1895 (voir Franz Boas, *Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America*, Vancouver, Talon Books, 2002, p. 660-661).

18. Sur la révolution néolithique — thème essentiel de la réflexion comparatiste de Lévi-Strauss —, voir *Race et histoire*, p. 64-65, et surtout *La Pensée sauvage*, p. 572-576.

19. Le Mexique et le Pérou sont le siège des civilisations respectivement aztèque et inca, civilisations précolombiennes tardives (du XIVe au XVIe siècle) dont l'art anguleux et « totalitaire » apparaît comme une dégénérescence en regard du style « plus libre et plus inspiré » des trois cultures datant du Ier millénaire avant notre ère : celle de Chavin, au Pérou ; celle de Hopewell, dans la vallée de l'Ohio ; et la culture olmèque au Mexique. Sur les analogies avec les peintures caduveo, voir p. 177, et la Notice, p. 1681.

Chapitre XXV.

1. Cuiabá était le point de départ de la mission chez les Bororo en janvier 1936 (voir chap. XXI). Plusieurs lignes télégraphiques traversaient Cuiabá, mais celle dont il est question ici est la plus célèbre ; achevée sous les ordres de Rondon en décembre 1914, longue de près de 1 500 km, elle assurait la jonction entre le Mato Grosso et le Rio Madeira. Voir la Notice, p. 1685.

2. La Serra do Norte n'est pas une véritable chaîne de montagnes, mais on désigne ainsi les plateaux où vivent les Parecis et les Nambikwara. Au Brésil, la seconde mission de Lévi-Strauss reste connue sous le nom de « Expedição à Serra do Norte ».

3. Véritable monument littéraire au Brésil, cet ouvrage à la fois

épique et encyclopédique est publié en 1902. Il est traduit en français sous le titre *Hautes terres* (Métailié, 1993).

4. La Révolte pauliste de 1924 fut l'une des plus importantes rébellions menées par les *tenentes* (lieutenants) contre le régime de la « Vieille République ».

5. Les *Beiços de pau* est un surnom donné à différentes populations, en particulier aux Indiens suyá. En 1946, Lévi-Strauss avait émis l'hypothèse que les *Beiços de pau* du Rio do Sangue était une tribu inconnue, à laquelle était originellement destiné le nom *Nambikwara* (qui signifie « grandes oreilles » en tupi). Ce nom ne fut appliqué que plus tard et à la suite d'une méprise aux Indiens nambikwara (voir « The Name of Nambikwara », *American Anthropologist*, vol. XLVIII, nº 1, 1946, p. 139-140).

6. Lorsque Rondon et Roosevelt rencontrent les Nambikwara en février 1914, ils se montrent enchantés par ce « peuple de nature beaucoup plus douce, aimable et sociable que la plupart des peuples dont le degré de civilisation est comparable » (Rondon, *Lectures delivered by Colonel Cândido Mariano da Silva Rondon*, Rio de Janeiro, 1916, p. 53), mais la crainte que les mêmes Nambikwara inspirent vingt ans plus tard est très perceptible dans la correspondance de Lévi-Strauss avec Mário de Andrade et dans le journal de Castro Faria qui recense lui aussi les massacres les plus récents et le nombre de victimes (voir *Another Look*, p. 133).

7. On trouvait déjà ce développement, depuis « jusqu'en 1925, date à laquelle » (p. 257), dans *La Vie familiale [...]* (p. 124). L'attaque de la mission protestante de Juruena, fondée en 1925 et nommée « Maloquinha », date en fait du 3 novembre 1930. Le pasteur Arthur F. Tylee et l'infirmière Mildred P. Kratz furent tués ainsi que trois travailleurs brésiliens convertis et la petite fille du pasteur. Seule survécut son épouse qui avait été laissée pour morte par les Nambikwara. Voir aussi n. 4, p. 290.

8. Soit Claude et Dina Lévi-Strauss, Jehan Vellard et Luiz de Castro Faria.

9. Voir la Notice, p. 1693.

10. L'anecdote est rapportée dans le troisième carnet du Pakistan, à la date du 13 octobre 1950. Sur ce mode de raisonnement et l'usage du contrôle expérimental dans la pensée magique, voir « Le Sorcier et sa magie », *Anthropologie structurale*, p. 191-212.

11. Cette halte forcée en bord de piste dure en réalité cinq jours, du 9 au 13 juin 1938. Le trajet Cuiabá-Utiariti est le seul moment du voyage au cours duquel Lévi-Strauss a tenu un véritable journal (voir *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1617-1628).

12. Ces récits emblématiques de « l'esprit » du *sertão* avaient été retranscrits et dactylographiés par Lévi-Strauss au printemps de 1939. Voir la Notice, p. 1694.

Chapitre XXVI.

1. Un an après Lévi-Strauss, en janvier 1938, Yves Tanguy avait exposé à son tour à la galerie Wildenstein. Les deux hommes habiteront la même rue à New York entre 1941 et 1944. Tanguy meurt en janvier 1955, alors même que Lévi-Strauss écrit *Tristes tropiques*.

2. Il s'agit en fait de la rua do Ouvidor, rue commerçante et promenade bien connue du vieux Rio. « Carioque » est une francisation de *carioca*, habitant de Rio de Janeiro.

3. Jacques Cartier explore le golfe du Saint-Laurent en 1534, puis en 1535-1536 et en 1541-1542 ; Samuel de Champlain, fondateur de la ville de Québec, se rend au Canada en 1603 et relate son voyage dans *Des sauvages* (1603). Le père français est vraisemblablement Jean-Baptiste du Dréneuf (1872-1948), né à Nantes, administrateur apostolique de la prélature de Diamantino, qui avait été créée par Pie XI, « le pape des missions », en 1929.

4. Ces deux paragraphes sont repris de *La Vie familiale [...]* (p. 14-15). L'étude des poisons et venins était la spécialité de Jehan Vellard qui, à son retour, consacrera une étude à la « Préparation du curare par les Nambikwara » (*Journal de la Société des américanistes*, t. XXXI, 1939, p. 211-221).

5. Hypothèse émise par Rondon à plusieurs reprises, en particulier dans sa troisième conférence (*Lectures [...]*, p. 173).

6. Allusion aux travaux de l'archéologue britannique H. V. Walter qui, en 1948, élabore la notion de « race de Lagôa Santa » dans *The Pre-History of the Lagôa Santa Region.*

7. En référence à la taille de barbe du général Cavaignac (1802-1857) ; ce surnom « perpétu[ait] ainsi, en pleine brousse, le souvenir de l'époque où Rondon vécut et grandit » (*La Vie familiale [...]*, p. 37).

8. Comme plusieurs brefs passages de ce chapitre, ce paragraphe est littéralement repris de *La Vie familiale [...]* (p. 38) et sera analysé sans bienveillance par Jacques Derrida dans *De la grammatologie* (Éditions de Minuit, 1967, p. 162-165). Sur la question des noms propres, voir *La Pensée sauvage*, p. 771-790.

9. L'hypothèse d'une proximité entre les deux langues avait été défendue par Lévi-Strauss en 1947 lors du Congrès international des américanistes qui s'était tenu à Paris. La note qui remet en question cette hypothèse date de 1973.

Chapitre XXVII.

1. Ce chapitre reprend de très nombreux passages de *La Vie familiale [...]*, moyennant quelques corrections mineures (voir la Notice, p. 1696). Après les quatre premiers paragraphes repris de l'introduction consacrée au « genre de vie » (p. 15-17), il propose plusieurs montages d'extraits issus respectivement des pages 67-71 (sur les « parents et enfants »), page 65 (sur « la vie sexuelle »), pages 54-57 (sur les « maris et femmes »), pages 127-128 (sur « les attitudes psychologiques ») et page 97 (sur « magie, rituel et croyances religieuses »).

2. La persistance d'une forme de décence et de certaines règles d'étiquette en dépit de la nudité ou quasi-nudité des Trobriandais est une des thèses centrales de l'ouvrage de Malinowski, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie* (1929).

3. L'épisode, daté du 12 septembre 1938, a lieu à la station de Vilhena ; il est également relaté par Castro Faria comme « le moment le plus émouvant de [sa] vie » : « Cette musique profonde, funèbre, a quelque chose de réellement magique ! À ce moment seulement, l'âme sauvage se révéla dans toute la splendeur de sa primitivité » (*Another Look*, p. 130).

4. Les missionnaires assassinés en novembre 1930 relevaient de la division de Cuiabá de la Inland South America Missionary Union (aujourd'hui South America Mission, Inc.), mouvement évangéliste fondé en 1914 qui refuse toute lecture non littérale de la Bible. Voir n. 7, p. 258.

5. Dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Lévi-Strauss propose de rapprocher la notion de *nandé* de celle de *mana*, terme d'origine polynésienne qui désigne une puissance secrète et magique dont un objet est doté. Dans ces quelques pages décisives pour l'histoire du structuralisme, Lévi-Strauss se penche sur la variété de sens que cette notion reçoit selon les contextes et y voit le signe que le *mana* ou le *nandé* joue pour la pensée magique le rôle de « signifiant flottant », « valeur symbolique zéro » qui permet « à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre » (*Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. XLII-L).

6. Ce passage n'a pas pu être retrouvé dans les carnets, ce qui n'est pas étonnant puisqu'il avait déjà été repris dans *La Vie familiale [...]* (p. 55-56) ; et que, comme beaucoup des notes préparatoires au livre de 1948, il a sans doute été perdu. En 1994, dans *Saudades do Brasil*, Lévi-Strauss fera un constat très semblable à propos des Bororo, préférant ses propres souvenirs d'une population dont « en 1935, [il] admirai[t] la santé et la robustesse » à la description contemporaine d'Indiens « aujourd'hui rongés par l'alcoolisme et la maladie, perd[ant] progressivement l'usage de leur langue » (p. 16-17).

Chapitre XXVIII.

1. Paragraphe repris de *La Vie familiale [...]* (p. 6-7).

2. Paragraphe repris d'un article de 1944 publié d'abord en anglais puis paru en français sous le titre « La Théorie du pouvoir dans une société primitive » (*Les Doctrines politiques modernes*, New York, Brentano's, 1947).

3. Ce récit, depuis « Seul, sans doute », se trouvait déjà dans *La Vie familiale [...]* (p. 40-41) sans que l'analyse soit poussée plus avant. Dans *Le Cru et le Cuit*, on trouve une reproduction d'une « page d'écriture » d'un Indien nambikwara (p. 331).

4. Cette réflexion a fait l'objet d'une célèbre « déconstruction » par Jacques Derrida, point de départ de ce qui, aux États-Unis surtout, est appelé le « post-structuralisme » (voir *De la grammatologie*, p. 149-202).

5. Allusion à la capture et à l'exécution, en 1533, du souverain inca Atahualpa par la troupe du conquistador Francesco Pizarro qui comptait moins de deux cents hommes. Cet épisode a conduit à l'effondrement de l'Empire inca. Atahualpa était le fils de l'empereur Huayna Capac, évoqué dans *Histoire de Lynx*, p. 1456.

6. Voir la Note sur les expéditions, p. 1726-1727.

7. En janvier 1939, lors du dernier séjour à Utiariti.

8. Depuis ces exclamations jusqu'à la fin du chapitre, le texte est un montage d'extraits du chapitre de *La Vie familiale [...]* intitulé « Guerre et commerce » (p. 92-95), qui lui-même reprenait un article portant le même titre et publié en 1943 à New York. Il s'agissait alors de montrer que l'activité guerrière pouvait recevoir une signification positive, « ne trahissant pas nécessairement un déséquilibre dans les relations entre les groupes et une crise, mais fournissant au contraire le moyen régulier destiné à assurer le fonctionnement des institutions [...] établissant entre [les diverses tribus] le lien inconscient de l'échange, peut-être involontaire mais en tout cas inévitable, des prestations réciproques essentielles au maintien de la culture » (*ibid.*, p. 124).

Chapitre XXIX.

1. Ce chapitre reprend en grande partie « La Théorie du pouvoir dans une société primitive », à partir de « Cet incident » (p. 308) jusqu'à « notre civilisation dite "individualiste" » (p. 319). Ici comme ailleurs, Lévi-Strauss a découpé le texte correspondant en « morceaux » qu'il a remontés différemment, en supprimant les considérations techniques ou circonstancielles, et en intercalant parfois quelques réflexions absentes du texte original et quelques extraits issus de *La Vie familiale [...]*.

2. Jusqu'aux années 1950, la station télégraphique de Vilhena ne compte que deux maisons, mais la ville se développe rapidement ensuite grâce à sa piste d'aviation qui en fait un carrefour au moment de la construction de l'autoroute Cuiabá-Porto Velho (qui suit approximativement le tracé de la ligne Rondon).

3. Sur cet épisode, voir *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 495. Dans un article de 1949, Lévi-Strauss avait présenté les transactions entre les deux bandes de Campos Novos, d'une part, et la tentative de fusion entre les deux bandes de Vilhena, d'autre part, comme deux modalités d'un unique principe d'échange : « Nous sommes ainsi en présence d'une gamme continue, ou d'une chaîne institutionnelle qui permet de passer de la guerre au commerce, du commerce au mariage et du mariage à la fusion des groupes... » (« La Politique étrangère d'une société primitive », *Politique étrangère*, n° 2, 1949, p. 146).

4. Ces deux paragraphes sont repris de *La Vie familiale [...]* (p. 103). Lévi-Strauss avait déjà relaté et analysé l'épisode dans « Le Sorcier et sa magie », en se penchant non sur le rôle du chef, mais sur la fonction de cette explication magique et sur la crédulité du groupe qui semble l'admettre (voir *Anthropologie structurale*, p. 193-196).

5. Les portraits de ces deux chefs sont repris de *La Vie familiale [...]* (p. 40-41 et 50-51).

6. Voir « Des cannibales », *Les Essais*, I, XXXI, Bibl. de la Pléiade, p. 221.

7. Voir le chapitre XXXIV, « La Farce du Japim » (p. 371-379).

8. Souvenir de Rimbaud, quoique les ébats que celui-ci évoque ne soient guère empreints de tendresse : « Ô mes petites amoureuses, / Que je vous hais ! / Plaquez de fouffes douloureuses / Vos tétons laids ! » (« Mes petites amoureuses »).

9. Ces deux paragraphes sont repris de *La Vie familiale [...]* (p. 61).

10. Paragraphe repris de *La Vie familiale [...]* (p. 76).

11. La théorie du chef primitif comme père symbolique se trouve en particulier dans l'ouvrage de Freud, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des primitifs*, paru en 1913. Celui-ci a été contesté très tôt par les anthropologues, à commencer par Alfred Kroeber dès 1920. Voir aussi *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 562-564, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 515-516, et *La Potière jalouse*, p. 1213-1230.

12. Allusion au « contrat social » de Rousseau, convention antérieure à toute organisation politique, acte « par lequel un peuple est un peuple » et « vrai fondement de la société » (*Du contrat social*, 1762). Rousseau s'oppose explicitement à Grotius et implicitement à Hume qui ne conteste pas l'idée de contrat primitif, mais refuse de le voir à l'œuvre dans les gouvernements car il est « trop ancien pour que la présente génération puisse en avoir connaissance » (*Du contrat originel* [1752], *Essais moraux politiques et littéraires*, PUF, 2001, p. 367).

13. Ce développement qui lie pouvoir et réciprocité est explicitement empreint du souvenir de « L'Essai sur le don » de Mauss : « De même les cadeaux au chef sont des tributs ; les distributions de nourriture (*sagali*) sont des indemnités pour travaux, pour rites accomplis [...]. Même dans ces sociétés, l'individu et le groupe, ou plutôt le sous-groupe, se sont toujours senti le droit souverain de refuser le contrat : c'est ce qui donne un aspect de générosité à cette circulation des biens ; mais, d'autre part, ils n'avaient à ce refus, normalement, ni droit ni intérêt ; et c'est ce qui rend ces lointaines sociétés tout de même parentes des nôtres » (*Sociologie et anthropologie*, p. 268).

14. Allusion au rapport de 1942, rédigé par l'économiste britannique William Beveridge, qui posa les bases théoriques de l'État-providence.

15. Dans deux lettres à Friedrich Wilhelm Bierling (10 novembre 1710 et 30 janvier 1711). Leibniz y prend la défense des *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique* (1704) qui attestent qu'il existe quelque part des hommes capables de vivre ensemble en paix et sans lois, « miracle politique ignoré d'Aristote et inaperçu de Hobbes ». Lévi-Strauss emprunte ces informations à l'édition des *Dialogues* par Gilbert Chinard (Baltimore, John Hopkins Press, 1931, p. 52-55).

16. Citations extraites du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. III, respectivement p. 167 et 123) où Rousseau s'assigne pour objectif « de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme » (*ibid.*).

Chapitre xxx.

1. Voir la Note sur les expéditions, p. 1727.

2. En particulier en « Nouvelle France » (Hurons et Iroquois). Voir par exemple Lafitau : « Tous ces peuples barbares font un dieu de leur ventre, ils mangent jusqu'à crever, et il n'est pas concevable où ils peuvent mettre tout ce qu'ils absorbent » (*Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p. 515-516).

3. Ces menus ont été consignés par Lévi-Strauss à la fin du carnet « Vilhena-Tres Buritis-Barão de Melgaço ».

4. Voir la Note sur les expéditions, p. 1728.

5. Le mot portugais traduit ici par « galiote » est *gaiola*.

6. Texte consigné à la fin du carnet « Vilhena-Tres Buritis-Barão de Melgaço ».

7. Les Cabishiana (Kabixiana) sont des Indiens de langue tupi, de la même famille que les Kepkiriwat.

8. D'après Castro Faria, Bahia avait été embauché dès Barão de Melgaço pour superviser le transport jusqu'à Urupá (voir *Another Look*, p. 141).

9. Respectivement en mars 1557, janvier 1548 et novembre 1555.

10. Allusion à l'expédition chez les Bororo.

11. On trouve dans les notes de Lévi-Strauss plusieurs esquisses et un portrait soigné, au crayon, d'un zog-zog (ou zogue-zogue, de la famille *Callicebus moloch*), reproduit dans *Saudades do Brasil*, p. 186.

12. Ce paragraphe interrompt un montage de textes repris des carnets « Mundé » et « Tupi 1 » (depuis « d'abord une série », p. 343, jusqu'à « fond bleu et blanc »).

13. Anecdotes reportées dans le carnet d'août 1938 dans la rubrique intitulée « Histoires de José ». Voir n. 8, p. 201.

Chapitre XXXI.

1. Du 5 au 9 octobre 1938.

2. Voir en particulier de Brueghel l'Ancien (1568-1625) la série des années 1610 : *Adam et Ève au Jardin d'Éden*, *Le Jardin d'Éden*, *Le Péché originel.*

3. Cette langue a été identifiée comme le kwaza, langue rare, parlée sur la rive brésilienne du Rio Guaporé et dont en 2005, il ne restait que vingt-cinq locuteurs. L'ethnologue et linguiste Hein van der Voort qui l'a étudiée note à propos du lexique de cinquante et un mots recueilli par Lévi-Strauss auprès du jeune garçon « qu'il constitue le plus ancien recueil de données sur la langue kwaza dont on ait connaissance » (*A Grammar of Kwaza*, Berlin, M. de Gruyter, 2004, p. 30-31).

4. Ces Indiens, de la même famille que les Kepkiriwat, sont identifiés aujourd'hui comme des Salamãi selon leur autodénomination. Hein van der Voort émet l'hypothèse que le nom de Mondé (ou Mundé) est issu du nom du chef qui, pendant un temps, était à leur tête. Ce nom renvoie par ailleurs à la famille linguistique dont relève leur langue (qui n'était plus parlée en 2005 que par deux vieux Indiens) : le tupi-mondé.

5. Wanda Hanke qui, à son retour, écrira l'article « Breves notas sôbre os indios Mondé et o seu idioma » (*Dusenia*, vol. I, n° 4, 1950, p. 215-228).

6. Après quinze années de vie solitaire sur son île, Robinson Crusoé découvre sur le rivage l'empreinte d'un pied qui n'est pas le sien, ce qui suscite d'abord chez lui une « horrible épouvante » ; dix années plus tard, il se porte au secours de celui qu'il appellera Vendredi alors que ce dernier est sur le point d'être dévoré par de sauvages cannibales. Plusieurs versions pour enfants du roman de Defoe fondent les deux épisodes en un seul et font de l'empreinte celle de Vendredi lui-même. Voir la Notice, p. 1703. L'allusion au bois de Meudon est également un souvenir d'enfance et, plus précisément, des promenades dominicales pendant la Première Guerre mondiale, alors que Lévi-Strauss habitait chez ses grands-parents, à Versailles.

7. La rencontre de Rondon à la fin de 1914 avec les Tupi-Kawahib menés par Abaitara père était brièvement relatée dans sa troisième conférence (*Lectures [...]*, p. 194-195), ainsi que dans le chapitre « Tribus do Gy-Parana », à la fin du rapport *Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraphicas* (Rio de Janeiro, 1916, p. 345-352).

8. Voir « Documents Tupi-Kawahib », *Miscellanea Paul Rivet*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, t. II, p. 323-338.

9. Lévi-Strauss reprend les hypothèses émises par Nimuendajú dans l'article qu'il consacre aux Kawahib et Parintintin dans le *Handbook of South American Indians* (t. III, p. 283-305).

10. Sur Léry, Staden et Thevet, voir p. 342 et n. 9. Gabriel Soares de Sousa est l'auteur du *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*, très riche en informations ethnographiques. Sur Montaigne, voir p. 311 et n. 6.

11. Lévi-Strauss tient ces informations d'un ancien soldat de Rondon installé à Pimenta Bueno et prénommé Herminio. Sa description du village d'Abaitara père et le récit de son assassinat ont été consignés par Lévi-Strauss dans le carnet « Tupi 1 ».

12. Thevet fait état de « loges » indiennes mesurant « deux ou trois cents pas de long et vingt de large, quelquefois plus » (Suzanne Lussagnet, *Le Brésil et les Brésiliens*, PUF, 1953, p. 116 ; édition lue par Lévi-

Strauss). Voir aussi Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, p. 440.

13. Moins élogieux que Lévi-Strauss et généralement très méfiant à l'endroit des Indiens, Castro Faria signale quant à lui que le nom d'Abaitara est de sinistre mémoire et que ce dernier s'est signalé par sa barbarie.

Chapitre XXXII.

1. Voir *Vie de Benvenuto Cellini écrite par lui-même*, I, XXIX : « Chaque jour j'allais seul sur le rivage de la mer ; là, je descendais de cheval et ramassais des cailloux de toutes couleurs et des coquillages rares et de formes magnifiques » (à propos de son séjour en 1524 auprès du peintre Rosso, près de Civitavecchia) (trad. M. Beaufreton, Paris, G. Crés & Cie, 1922, p. 97-98).

2. *Barrigudo*, c'est-à-dire « ventru » ou « pansu ».

3. Voir fig. 55, p. 396 ; et *Saudades do Brasil*, p. 154-155, 191.

4. On trouve le texte de ce dernier quatrain dans le carnet « Après les Tupi », précédé d'un autre : « De combien de montées de combien de descentes / N'est-il pas fait Seigneur votre *sertão* / Et tous les chemins que je hante / Ah, s'il n'y en avait pas tant. »

5. Voir Yves d'Évreux, *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614*, Leipzig et Paris, A. Franck, 1864, p. 204, et Rondon, *Apontamentos sobre os trabalhos [...]*, p. 347. Le peintre français Hercules Florence avait repéré un usage semblable chez les Indiens apiaká en 1826 (*Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas*, São Paulo, Melhoramentos, 1948, p. 278).

6. Voir Jean de Léry : « Sur les advenues des chemins en tournoyant, ils fichent des chevilles pointues à fleurs de terre : tellement que si les assaillans pensent entrer de nuict [...], ils se piquent bien fort les pieds [et] il en demeure tousjours quelques uns sur la place, desquels les autres font des carbonnades » (*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, p. 346). Visitant le village d'Abaitara père en 1914, Rondon note que ce dernier avait fait abattre ces pointes afin de faciliter le passage (*Lectures [...]*, p. 194).

7. A. Thevet, *Cosmographie universelle*, XXI, x ; *Le Brésil et les Brésiliens*, p. 145. Voir aussi Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, p. 211.

Chapitre XXXIII.

1. Rondon, *Apontamentos sobre os trabalhos [...]* (p. 349).

2. Cette hypothèse d'une extension des cultures carib jusqu'au Rio Guaporé est développée par Lévi-Strauss à partir de différents recueils de vocabulaire (dont les siens) dans « Documents rama-rama » (*Journal de la Société des américanistes*, t. XXXIX, 1950, p. 73-84).

3. On trouve la comparaison chez Rondon qui s'étend longuement sur « l'atmosphère compacte et irrespirable » des huttes nambikwara causée par la fumée de cigarettes « les plus extraordinaires du monde » et fait l'éloge du procédé « des plus ingénieux » grâce auquel les Kepkiriwat prisent, système plein d'« excellentes qualités » et « moins agressif que la cigarette nambikwara » (*Lectures [...]*, p. 174-177 et 186-187).

4. Yves d'Évreux, André Thevet et surtout Jean de Léry, qui consacre un chapitre entier à la question, ont longuement décrit le cahouin. Jean de Léry conteste la description d'André Thevet, reprise ici

par Lévi-Strauss, selon laquelle seules les femmes non mariées contribuent à la préparation du breuvage (*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, p. 246-247).

5. « Les principaux qui, ordinairement, tiennent table ouverte et, pour cet effet, doivent avoir une grande estendue de jardins, dressent un *Caouin* général auquel ils convient un chacun, à la charge de coupper ses jardins » (Yves d'Évreux, *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614*, p. 42). Le *tauari branco* est un type de *couratari*, arbre de la même famille que le châtaignier brésilien dont il sera question plus loin (p. 383-385).

6. Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, p. 291. Yves d'Évreux évoque lui aussi ces grillons « qui tiennent compagnie domestiquement à l'homme au Brésil » (*Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614*, p. 187-188).

7. L'incident survient le 26 octobre 1938.

Chapitre XXXIV.

1. Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, p. 432.
2. H. Staden, *Nus, féroces et anthropophages*, p. 192.
3. Voir fig. 59, p. 398.
4. Voir par exemple Yves d'Évreux : « La liberalité est très grande entr'eux et l'avarice en est fort esloignée [...], tellement qu'ils s'apauvrissent de leurs hardes, pour en accommoder les estrangers qui les viennent voir, s'estimans bien recompensez d'estre resputez liberaux par ceux qui ne sont de leur pays, croyans que leur renomée volera vers les pays esloignez et là seront tenus pour grands et riches » (*Voyage dans le nord du Brésil*, p. 74-75) Voir aussi Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, p. 461-463.
5. *Ibid.*, p. 430.
6. Yves d'Évreux, *Voyage dans le nord du Brésil*, p. 74-75.
7. Voir p. 235 et n. 16.
8. Dans l'ouvrage de référence *Games of the North American Indians* (1907), l'ethnologue américain Stewart Culin (1858-1929) donne de nombreux exemples de jeux semblables observés chez les Blackfoot, les Gros-Ventre, les Navaho, etc.
9. Ces informations, comme celles qui précèdent sur le « maître de la fête », ont été données à Lévi-Strauss par Abaitara et consignées dans le carnet « Tupi 1 ».
10. Voir n. 3, p. 404.
11. La transcription de la farce du Japim occupe plus de vingt pages dans le carnet « Tupi 2 ». Outre une description de l'action en partie reprise ici, on y trouve en particulier quarante-huit partitions numérotées correspondant aux « airs » des différents personnages, accompagnées parfois du sens des paroles : « Chanson du lézard arboricole », « Chanson de la raie », « Chanson du tapir », etc. Les trente-deux premières sont relevées lors de la première nuit de représentation (du 4 au 5 novembre), les seize suivantes lors de la seconde (5 au 6 novembre).

Chapitre XXXV.

1. De retour à Paris, Lévi-Strauss a reproduit de mémoire un de ces dessins dont on trouve une reproduction dans l'ouvrage de Catherine Clément, *Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur* (Le Livre de poche,

1985, p. 7). Les originaux ont disparu dans le pillage de l'appartement de la rue des Plantes (voir la Notice, p. 1691).

2. Les accords de Munich avaient été signés le 30 septembre 1938. Le 24, le gouvernement français avait annoncé le rappel des réservistes.

3. Cet extrait du « livre de Saint-Cyprien », repris du carnet « Après les Tupi », est également recopié par Castro Faria à la date du 21 novembre. La dernière phrase invite le crapaud à être protecteur « sur terre et sur mer ».

4. Ce portrait est repris avec quelques modifications du carnet « Après les Tupi » où il commence par la mention : « Christo le télégraphiste de [Presidente] Hermes, qui a la rage de l'activité ».

5. « Mourir s'il le faut, tuer, jamais », telle était la consigne de Rondon à ses hommes. Dans ses *Lectures [...]*, il donne plusieurs récits qui illustrent, parfois tragiquement, l'application de ce mot d'ordre et relate avec emphase la célébration, en plein *sertão*, des rites positivistes ou la commémoration des grandes dates du Progrès humain.

6. La *bóia*, c'est-à-dire la « bouée », approvisionnement minimal indispensable dans le parler amazonien.

7. Lévi-Strauss avait découpé l'article complet de *A Pena Evangelica* (« La Plume évangélique »), intitulé « A Castanha do Para em Matto-Grosso » et en partie repris ici, et l'avait collé dans le carnet « Après les Tupi » à la mi-novembre 1938.

Chapitre XXXVI.

1. Ce début de chapitre synthétise les informations que Lévi-Strauss avait recueillies en décembre 1938 et reportées au retour dans une chemise intitulée « Caoutchouc amazonien ». L'ère du caoutchouc (*rubber boom*), de 1850 à 1920 environ, constitue une étape essentielle de l'expansion économique du Brésil.

2. On trouve ce budget du *seringueiro*, consigné à Pimenta Bueno, dans le carnet « Tupi 1 ».

3. Récit repris du carnet « Après les tupi » où il est précédé de la mention « Rencontre étrange sur le Machado, 3 déc., 10 h 30 ». Les deux publicités qui suivent ont été recopiées respectivement en octobre et en septembre 1938, à Pimenta Bueno et à Três Buritis. La Calama Limitada dont il est question est décrite par Castro Faria comme le quatrième dépôt de caoutchouc du pays, propriétaire des plantations qui longent le Rio Machado.

4. Soit respectivement Jehan Vellard, Claude Lévi-Strauss et Luiz de Castro Faria. Cette description, depuis « Elles arrivent », p. 390, est reprise presque littéralement du carnet « Après les Tupis ». On y trouve également un relevé de la *desfeitera* (reproduit dans L. de Castro Faria, *Another Look*, p. 162). Le *violão* est la guitare ; le *cavaquinho* est une petite guitare à quatre cordes.

Chapitre XXXVII.

1. Lévi-Strauss s'inscrit à la SFIO en 1926, parti au sein duquel il est secrétaire du « Groupe d'études socialistes » à partir de 1927. Il fonde en 1931, avec dix camarades agrégés, le groupe « Révolution constructive », désireux d'entreprendre la rénovation intellectuelle du parti. Secrétaire de Georges Monnet en 1930, alors député et futur ministre du Front populaire, Lévi-Strauss est candidat aux élections cantonales à Mont-de-

Marsan en 1932 ; c'est là le dernier acte de sa carrière de militant. Parmi ses camarades de « Révolution constructive » se trouvaient l'historien Georges Lefranc, Maurice Deixonne, futur député du Tarn, et Robert Marjolin, futur vice-président de la CEE.

2. Étude en *mi* majeur, plus connue sous le nom de *Tristesse* et composée en 1832.

3. La création des *Noces* par les Ballets russes eut lieu le 13 juin 1923 au théâtre du Châtelet, avec des décors et des costumes de Natalia Gonchorova. Selon son témoignage, Lévi-Strauss fut tellement « sidéré » qu'il assista deux jours consécutifs à la représentation. Dans *Le Cru et le Cuit*, il évoque les « fulgurantes révélations que furent, pour un adolescent, l'audition de *Pelléas* puis des *Noces* », avant d'opposer Stravinski « musicien "du code" » à Debussy, « musicien "du mythe" » (p. 23 et 38). Voir aussi *Regarder écouter lire*, p. 1531 et 1550.

4. Réflexion empreinte du souvenir de Proust : dans *Sodome et Gomorrhe*, le « passage » de Chopin à Debussy est au centre d'une conversation entre le narrateur et Mme de Cambremer-Legrandin. Pour cette dernière, la musique progresse sur « une seule ligne », et Debussy constitue donc une « avancée » par rapport à Chopin, alors que pour le narrateur, il importe au contraire de « comprendre le rôle de Debussy dans la réinvention de Chopin » (*À la recherche du temps perdu*, t. III, p. 212).

5. Sur cette pièce, voir la Notice, p. 1692-1693, et *En marge de « Tristes tropiques »*, p. 1632-1650.

6. Selon le mythe grec, Zeus, séduit par la beauté du prince troyen Ganymède, se change en aigle pour l'enlever et en faire son amant et l'échanson des dieux.

Chapitre XXXVIII.

1. Allusion à l'article de Roger Caillois « Illusions à rebours » qui s'attaquait violemment à *Race et histoire* publié en 1952. Le débat qui a suivi (voir la Notice, p. 1696-1697) se prolonge dans le présent chapitre consacré à la position de l'ethnographe et à la possibilité logique de la comparaison entre sociétés. *Race et histoire* montrait en particulier l'impossibilité d'ordonner sur une échelle unique les différentes sociétés selon leur degré d'avancement et concluait à leur relative incommensurabilité. L'attaque de Caillois repose sur un sophisme qu'on peut résumer ainsi : soit le relativisme de l'ethnographe est radical et, dans ce cas, il doit abandonner ses prétentions à l'objectivité ; soit une comparaison objective entre les cultures est possible mais dans ce cas, l'ethnographe doit admettre que les critères qu'il applique ont une validité plus grande et attestent *in fine* la supériorité de sa civilisation. Caillois voyait dans cette prétendue contradiction le signe d'une « crise de conscience générale » et associait la vocation de l'ethnographe à « l'insurrection » dadaïste et surréaliste contre « l'Occident chrétien » et à une révolte adolescente teintée de mysticisme irrationaliste : « Le refus a précédé l'étude ; et il l'a inspirée » (« Illusions à rebours », IIe partie, p. 67).

2. C'est en mai 1941 que Lévi-Strauss passe de la Martinique à Porto Rico. Voir p. 16-24.

3. Voir R. Caillois, « Illusions à rebours », IIe partie, p. 70 : « Ces diverses supériorités [que les ethnographes] reconnaissent soudain aux groupes les plus déshérités, aux cultures les mieux enfouies, ils n'en auraient même pas conscience s'ils étaient membres de ces tribus

obscures, s'ils avaient été citoyens de ces cités défuntes. Tout point de comparaison leur ferait défaut. »

4. Ce n'est qu'après 1945, à la suite de plusieurs expéditions militaires américaines aux deux pôles, que les principes de la confection eskimo furent complètement compris et associés non seulement à la lutte contre la déperdition de chaleur, mais aussi à la régulation du degré d'humidité entre le corps et le vêtement, ce qui expliquait par exemple que, contre l'intuition, les parkas inuit soient desserrées à la base (voir Vilhjalmur Stefansson, *Arctic Manual*, New York, Macmillan, 1945, et Diamond Jenness, *Material Culture of the Copper Eskimo*, Ottawa, 1946).

5. Lévi-Strauss reprendra et prolongera ces réflexions sur l'anthropophagie vingt ans plus tard, en 1974-1975, dans son cours au Collège de France, « Cannibalisme et travestissement rituel » (*Paroles données*, p. 141-150).

6. On trouve ce type de police et de châtiment chez plusieurs populations d'Indiens des plaines ; l'exemple le plus connu est le cas des Indiens cheyenne, dont les « sociétés militaires » chargées d'administrer la justice ont été étudiées par Karl Llewellyn et E. Adamson Hoebbel dans *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence* (1941).

7. C'est l'argument final de Caillois dans « Illusions à rebours » : « L'Occident n'a pas seulement unifié l'histoire et la planète [...]. Il a inventé l'archéologie, l'ethnographie et les musées : c'est là une originalité que les visiteurs des musées, les archéologues et les ethnographes auraient mauvaise grâce à lui contester » (IIe partie, p. 70).

8. Au moment où Lévi-Strauss écrit, la civilisation aztèque est l'objet d'un intérêt renouvelé auprès du grand public en raison de la publication, en janvier 1955, du livre de Jacques Soustelle, *La Vie quotidienne des Aztèques*.

9. Ces formules sont de B dans la « Suite du dialogue entre A et B » à la fin du *Supplément au voyage de Bougainville* (1772), où les deux interlocuteurs rêvent d'un « code des nations » conforme « rigoureusement à celui de la nature » (*Contes et romans*, Bibl. de la Pléiade, p. 578).

10. S'il est vrai que le néolithique se caractérise par l'introduction de l'agriculture, de l'élevage et de la métallurgie (voir *La Pensée sauvage*, p. 573-574), c'est plutôt dans l'état immédiatement précédent que, selon Rousseau, les hommes « vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature ». À l'en croire en effet : « La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit [la] grande révolution. Pour le Poëte, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes, et perdu le Genre-humain » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 171).

11. Sur ce point, voir la Notice, p. 1712.

12. Rousseau, à propos de la « période du développement des facultés humaines » postérieure à l'agrégation des hommes en société mais antérieure à l'introduction de la propriété (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 171).

13. *Ibid.*, p. 123-124.

14. Formule démarquée de la devise qu'on trouvait en épigraphe du journal saint-simonien *Le Producteur* (1825-1826) : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous. » Cette

devise était elle-même une variation sur une phrase de Saint-Simon dans *De la réorganisation de la société européenne* (1814).

Chapitre XXXIX.

1. Les 23 et 24 septembre 1950.
2. Le *purdah* est l'institution de la ségrégation des femmes.
3. Le Tiberio Potamos est mentionné par le Pseudo-Callisthène dans son *Roman d'Alexandre* (III, 12-13). Lévi-Strauss emprunte les informations qui suivent concernant Taxila — en particulier la division du site en trois cités : Bhir Mound, Sirkap et Sirsukh — à l'ouvrage de sir John Marshall, *A Guide to Taxila* (Calcutta, Superintendent Government Printing, 1918).
4. Sur Alexandre et la Jumna, voir n. 8, p. 119.
5. Sir John Marshall, qui reconnaît le temple de Jandial dans une des descriptions de la *Vie d'Apollonius de Tyane* de Philostrate, situe cette visite vers l'année 44 (*A Guide to Taxila*, p. 14-15).
6. Le moine bouddhiste chinois Hsüan Tsang (ou Xuanzang) (602-664), qui jouera un rôle majeur dans la diffusion du bouddhisme en Chine, séjourne à Taxila en 631-633.
7. Voir *A Guide to Taxila*, p. 74-75. Sur Bharhut, voir n. 4, p. 436.
8. Dans *A Guide to Taxila*, un long développement illustré de photographies est accordé aux bijoux exhumés sur le site de Sirkap (p. 76-81). Le 17 octobre, Lévi-Strauss fera des clichés des bijoux de Taxila exposés au musée de Karachi.
9. « La fusion des idées iraniennes et hellènes eut lieu en Bactriane et dans les régions environnantes après leur colonisation par Alexandre le Grand et l'art hybride, là-bas très évolué, fut introduit en Inde à la suite soit de relations pacifiques entre l'Empire maurya et l'Asie occidentale, soit des invasions des Gréco-Bactriens, Scythes, Parthes et Kushans qui tous devaient être imprégnés, à un degré ou un autre, de la culture gréco-perse » (*A Guide to Taxila*, p. 24).
10. Littéralement, « du roi sauveur Ménandre ». Cette pièce est donc un vestige du royaume indo-grec de Ménandre Ier (160-135 av. J.-C.), qui incarne, comme l'empire d'Alexandre, une éphémère union entre l'Orient et l'Occident. On trouve une reproduction d'une pièce semblable dans *A Guide to Taxila*, p. 24-25. Voir n. 8, p. 119.
11. Lévi-Strauss visite successivement Delhi, Agra et Lahore du 15 au 22 septembre 1950. Les pages qui suivent (jusqu'à la fin du chapitre) constituent donc une remémoration, depuis le site gréco-bouddhique de Taxila, des monuments de l'Empire islamique moghol, qui règne sur l'Inde de 1526 à 1858.
12. Les *jali* sont des écrans de pierre sculptés et ajourés ornant les fenêtres des palais et des mosquées.
13. À la date du 11 mars 1850, à propos de dessins de Jules Laurens, peintre de la mission Hommaire de Hell en Turquie et en Perse (1846-1848).
14. Ce paragraphe est repris du troisième carnet du Pakistan à la date du 17 septembre.
15. Ce paragraphe reprend et développe des réflexions qu'on trouve dans le troisième carnet du Pakistan, à la suite de la visite au temple jaïn de Calcutta, le 12 septembre 1950. La remémoration depuis Taxila des monuments islamiques d'Agra conduit ainsi par contraste à l'évocation

d'un monument d'une religion proche de l'hindouisme et du bouddhisme.

16. Le tombeau d'Akbar comme celui d'Itmad-ud-Daulah (Mirza Ghiyas Beg) sont deux mausolées d'Agra, joyaux de l'architecture moghole datant du début du XVIIe siècle.

17. « Mamakrishna » est une corruption et peut-être une méprise pour Matrikas, les sept déesses de la fertilité.

18. Né à Lahore et formé en partie à Londres, le peintre d'origine persane Abdur Rehman Chughtai (1894-1975) célèbre dans son œuvre l'histoire islamique.

19. « Trop tape-à-l'œil, pas de principe dans l'usage de la couleur, trop surchargé. » — Dans ses visites à Lahore, Lévi-Strauss est accompagné de l'historien Muhammad Wali Ullah Khan, directeur de l'Awqaf Department, qui écrira en 1959 l'ouvrage *Lahore and its Important Monuments*.

20. Ce développement (depuis « Seules les filles », p. 428), consacré à la répudiation musulmane des images, occupe plusieurs pages du troisième carnet du Pakistan à la date du 20 septembre 1950. C'est au moment de composer *Tristes tropiques* que Lévi-Strauss rend plus sensible le contraste entre Inde et Pakistan en intercalant un paragraphe consacré à l'idolâtrie hindoue.

21. Pavlov qualifie de « paradoxaux » les états pathologiques où les stimulations faibles provoquent des effets considérables et les stimulations fortes des effets presque insensibles. En 1954, Michel Foucault voyait dans les états paradoxaux décrits par Pavlov le « principe d'explication fonctionnel » rendant compte des formes contradictoires de la conduite schizophrénique (*Maladie mentale et personnalité*, PUF, p. 97-98).

22. Soit : « Il y a tant de manières et de moyens… » Cette conversation a lieu le 21 octobre. L'interlocuteur principal de Lévi-Strauss est l'historien et savant d'origine indienne Sayyed Sulaiman Nadvi (1882-1953) qui, après la partition de l'Inde, fut mandaté comme expert pour évaluer la conformité de la Constitution pakistanaise à l'islam.

23. Allusion au hadîth rapporté par Abû Dawud (817-889) : « Ne découpez pas la viande avec le couteau, car c'est là l'habitude de ceux qui ne sont pas arabes. »

24. Le *hooka* est le narguilé en hindoustani.

25. Le Pakistan naît le 15 août 1947 de la partition des Indes britanniques ; la création du pays, qui engendre de nombreux massacres et des déplacements massifs de population, répond aux exigences de la Ligue musulmane qui craignait qu'un État indien indépendant unique soit sous domination hindoue.

Chapitre XL.

1. Au moment des luttes anticoloniales, la référence à la Révolution française et au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes est fréquente chez les nationalistes, algériens en particulier. Ces derniers l'ont utilisée notamment au début de la guerre d'Algérie — qui commence alors même que Lévi-Strauss écrit *Tristes tropiques* —, dans des textes à destination de l'opinion publique métropolitaine.

2. Allusion aux débats de l'époque sur l'opportunité d'accorder la pleine citoyenneté aux habitants des territoires de l'Union française. La Constitution de 1946 leur avait accordé des droits politiques, mais ceux-ci restaient limités en raison notamment du système du « double

collège » qui organisait une représentation inégale entre Français de métropole et populations colonisées. Le chiffre de vingt-cinq millions correspond grossièrement à l'addition des populations d'Algérie, de Tunisie et du Maroc en 1955.

3. La rencontre entre bouddhisme et islam est ici datée de la fin du XIIe siècle, en référence à l'invasion turco-afghane (qui donnera naissance au sultanat de Delhi) et à l'extension de la domination musulmane sur l'Inde à partir de 1210. Cette rencontre aurait eu lieu sur un « fond oriental », c'est-à-dire hindou, encore plus ancien (le Bouddha historique n'est intégré au panthéon hindou que tardivement, probablement au VIIIe siècle).

4. Ces sculptures, que Lévi-Strauss observe lors de visites au Musée de Calcutta entre le 11 et le 15 septembre 1950, proviennent des vestiges d'un important *stupa* (monument funéraire bouddhique), datant de la dynastie Sunga (187-75 av. J.-C.) et mis au jour sur le site de Bharhut, en Inde centrale. Ce *stupa* est aujourd'hui reconstitué au Musée indien de Calcutta. Les temples paysans de la frontière birmane sont visités au début du mois de septembre lors de la brève enquête chez les Mogh.

5. Dans le village mogh où Lévi-Strauss réside, le personnel monastique du temple bouddhique comprend deux hommes et deux femmes : « Comme leurs collègues masculins, [les nonnes] ont la tête rasée, portent la tenue brun-rouge et vivent de la charité » (« Le Syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong », p. 216).

6. Ces trois paragraphes, ainsi que la rêverie qui va suivre sur l'osmose entre christianisme et bouddhisme interdite par l'islam (depuis « Aujourd'hui » jusqu'à « foules d'effigies », p. 438-439), reprennent un texte inachevé — qu'on trouve déjà en partie dans le troisième carnet — rédigé au retour du Pakistan et intitulé « Propos de Taxila ». Voir la Notice, p. 1694.

7. En décembre 1952.

8. Les guides Baedeker, créés par l'Allemand Karl Baedeker en 1855, symbolisent très tôt la corruption du voyage par le tourisme.

9. La description du *kyong*, avec schémas et photographies, occupe plusieurs pages dans l'article « Le Syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong » (p. 213-218).

10. Ce compagnon, déjà évoqué p. 130, est Rai Bahadaur Kumar Birupaksha Roy, lui-même d'origine ŝakma mais parlant l'arakanais, la langue des Mogh. Voir n. 7, p. 130.

11. Les tenants du « Grand Véhicule » — courant du bouddhisme né vers le Ier siècle — visent le salut de l'humanité entière grâce à l'intercession des sages bodhisattvas ; ils qualifient de « Petit Véhicule » la doctrine des anciens qui réserve le salut à ceux qui ont choisi le mode de vie monastique.

12. La Boddhi est littéralement l'éveil. De nombreux textes bouddhiques décrivent le cheminement pour arriver à l'état de bouddha qui, le plus souvent, compte dix étapes précédées parfois de deux phases préliminaires.

13. Voir la Notice, p. 1711-1712.

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI
LA PENSÉE SAUVAGE

NOTICE

Genèse de l'œuvre : un livre dédoublé.

Bien que parus la même année, en 1962, *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* ont connu des destins radicalement différents. Le premier est reçu dans la communauté des anthropologues comme un livre technique faisant le point sur une question disputée, le second est d'emblée salué par un large public comme un des classiques de la philosophie du xxe siècle. Pourtant, la publication de ces deux ouvrages l'un à la suite de l'autre permet aujourd'hui de voir qu'ils ont été conçus comme un tout. Lévi-Strauss, alors au sommet de sa carrière académique, effectue en 1962 une opération intellectuelle novatrice en se saisissant de la question du totémisme, prolongeant le succès littéraire de *Tristes tropiques* par une réflexion philosophique ambitieuse. L'analyse des systèmes de pensée identifiant des groupes sociaux et des espèces naturelles ouvre le terrain d'une vaste exploration des logiques classificatoires, qui sera patiemment mise en œuvre dans les *Mythologiques.* Comment s'est formé un tel projet d'analyse de la pensée, au croisement de la philosophie et de l'anthropologie ? Trois étapes doivent être distinguées : le cours, l'écriture, le choix des éditeurs.

Tout commence par une demande de Georges Dumézil. Après avoir soutenu avec succès en 1959 la candidature de Lévi-Strauss au Collège de France, Dumézil lui commande en 1960 un ouvrage pour la collection « Mythes et religions » qu'il dirige aux Presses universitaires de France. Il a lui-même déjà publié dans cette collection *Les Dieux des Indo-Européens*, où il expose son hypothèse sur les trois fonctions (prêtre, guerrier, paysan) identifiables dans les divinités romaines, indiennes et scandinaves. Jean-Pierre Vernant, qui lui donnera *Les Origines de la pensée grecque* en 1962, décrit ainsi l'esprit de la collection : « On voulait un ouvrage court, ne dépassant pas cent trente pages, accessible à un public large, et qui ferait le point, de façon à la fois synthétique et personnelle, sur une grande question, un problème controversé, sans recours à un vaste appareil de notes, ni étalage d'érudition[1]. » Fidèle à la vocation du Collège de France, Dumézil souhaitait rendre disponibles à un large public les travaux de savants jusque-là limités à un petit cercle de spécialistes — prolongeant ainsi la publication en 1958 du recueil *Anthropologie structurale.* « Puis-je vous rappeler, à cette saison où nous fixons nos programmes, que vous avez songé à préparer votre "Totémisme" dans le cours de cette année ? » écrit Dumézil à Lévi-Strauss le 4 juin 1960[2]. C'est donc

1. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, 1962, Préface.
2. Toutes les lettres citées dans cette Notice proviennent des archives Lévi-Strauss. Les réponses de Lévi-Strauss aux lettres de Dumézil n'ont pas été retrouvées.

sans doute sur le conseil de Dumézil que Lévi-Strauss donna son cours de 1960-1961 sur le totémisme, suivant la tradition du Collège de France où les livres sont « mis oralement en chantier[1] ». L'Annuaire du Collège permet de retracer, à travers le résumé du cours, le projet initial de Lévi-Strauss : « Le cours du mardi était intitulé *Le Totémisme aujourd'hui.* On s'est proposé d'étudier la façon dont la pensée ethnologique a évolué, à l'occasion d'un grand problème classique, sans vouloir pour autant vérifier si des connaissances nouvelles ont modifié la manière de le poser et de le résoudre[2]. » Le cours suit donc la commande et prépare le livre.

Mais le travail de réécriture des cours prend de l'ampleur, et l'accouchement est « difficile », comme l'atteste la lettre de Dumézil du 2 janvier 1961. Alors que les six premières séances du cours annoncent fidèlement les différents chapitres de ce qui deviendra *Le Totémisme aujourd'hui* — la première, intitulée « Évolution du problème totémique », sera reprise dans l'Introduction du livre —, les cinq séances suivantes (intitulées « Science et logique du concret », « La Méthode des variantes », « Prohibitions alimentaires et exogamie », « Groupe totémique et caste fonctionnelle », « Catégories, éléments, espèces, noms ») sont l'objet d'une plus large modification par rapport au projet initial. Lévi-Strauss y ajoute des discussions issues de son cours à l'École pratique des hautes études à la chaire de « Religions comparées des sociétés sans écriture », dans lequel il commence à analyser des rapports entre mythe et rituel[3]. Il songe aussi à intégrer la discussion sur l'ouvrage de Sartre, *Critique de la raison dialectique,* qui fait l'objet de son séminaire interne au Collège de France[4]. En mars 1961, Lévi-Strauss demande aux PUF de publier non pas un volume, mais deux. Pour l'éditeur, ce dédoublement est, selon le mot de Dumézil dans une lettre du 21 mars, un « choc » : la collection n'est pas prévue pour un tel format. Mais Dumézil accepte le dédoublement, à condition que Lévi-Strauss reformule les titres : « Non pas *Totémisme I ou II,* non pas *Totémisme : les faits* et *Totémisme : les doctrines,* mais deux étiquettes significatives que coifferait discrètement le mot "totémisme", en surtitre. [...] Je souhaite vivement que vous trouviez les mots magiques et que vous donniez à la collection l'entier contenu de votre cours. » Le dactylogramme du *Totémisme aujourd'hui,* rédigé en mai-juin 1961, hésite encore entre plusieurs titres : « I. Le Totémisme aujourd'hui (ou bien) La Fin du totémisme. II. Derrière le totémisme (ou bien) Au-delà du totémisme ». Au cours de l'été de 1961[5],

1. *Paroles données,* Plon, 1984, p. 11.

2. *Ibid.,* p. 37.

3. En 1988 Lévi-Strauss donnera ces cours comme origine de *La Pensée sauvage* : « Le point de départ, il faut je crois le situer plus tôt, quand j'ai été élu à la Cinquième section de l'École des hautes études. Cette section se consacre aux sciences religieuses. Or, jusque-là, je m'étais surtout occupé des règles du mariage et des systèmes de parenté. Du jour au lendemain j'ai dû changer d'objectif » (*De près et de loin,* Odile Jacob, 2001, p. 103-104). Lévi-Strauss a été élu en 1951 à cette chaire créée en 1888 sous le titre « Religions comparées des peuples non civilisés » et occupée avant lui par Léon Marillier, Marcel Mauss et Maurice Leenhardt.

4. Ce séminaire interne était notamment suivi par Jean Pouillon et Lucien Sebag : le premier, qui dirigeait la revue *L'Homme* fondée par Lévi-Strauss, était un proche de Sartre ; le second, qui écrira bientôt *Marxisme et structuralisme,* commençait à travailler sous la direction de Lévi-Strauss sur la mythologie pueblo.

5. Le dactylogramme de *La Pensée sauvage* donne les dates de rédaction suivantes : 12 juin-16 octobre 1961.

Lévi-Strauss reprend l'écriture du livre. On trouve ainsi au dos d'une lettre d'Isac Chiva[1] datée du 3 août 1961 cette phrase inachevée qui, ne figurant pas dans l'ouvrage, exprime sans doute une intuition générale commandant la rédaction du livre : « en imaginant une solution à un champ d'application limité, puis en manipulant tous les cas qui s'y montrent rebelles jusqu'à ce que les faits… ». À la rentrée, Lévi-Strauss envoie aux PUF le manuscrit du *Totémisme aujourd'hui*, qui suit fidèlement le cours de 1960-1961, en l'amputant toutefois de ses cinq dernières séances. Dumézil lui écrit le 6 octobre : « Si vous pouvez donner "Au-delà du Totémisme" à la collection, j'en serai heureux, vous le pensez bien, mais je comprends très bien aussi que vous souhaitiez un cadre et une forme plus souples. » Dumézil ne sera pas froissé de cette réduction de l'ouvrage, et gardera toujours de bonnes relations avec Lévi-Strauss : ils étaient en correspondance pour de nombreux projets scientifiques, et Lévi-Strauss reçut Dumézil à l'Académie française en 1979. Dans une lettre du 28 janvier 1962, Dumézil écrit : « Les PUF m'ont fait signer votre bon à tirer et, naturellement, j'ai lu. Je ne puis me tenir de vous dire avec quelle joie, une joie qu'ont fait déborder les deux admirables chapitres terminaux. Dans l'abstrait et dans le concret tout cela est armé d'humanité. L'esprit est mis à la place d'honneur : suintant toujours du même cerveau, et partout construisant des mondes bien voisins. Puissent les jeunes être gardés par vous des frontières faciles et regarder en eux-mêmes l'Australien — ou le Viking. » Lévi-Strauss envoie un texte beaucoup plus important à Plon sous le titre *La Pensée sauvage*, en précisant dans la préface : « Ce livre forme un tout, mais les problèmes qu'il discute ont un rapport étroit avec ceux que nous avons plus rapidement examinés dans un travail récent intitulé *Le Totémisme aujourd'hui* […] ; car, après avoir expliqué pourquoi nous croyons que les anciens ethnologues se sont laissé duper par une illusion, c'est maintenant l'envers du totémisme que nous entreprenons d'explorer[2]. » Le cours et sa pédagogie sont devenus l'occasion d'une audacieuse exploration.

À travers cette réalisation progressive se manifeste une intention, que la décision finale de publier chez deux éditeurs différents permet rétrospectivement d'inférer. Proposer *La Pensée sauvage* à Plon, c'est retrouver le « cadre souple » qui avait accueilli *Tristes tropiques* et suscité le premier succès public de l'anthropologue ; Lévi-Strauss gardait de bonnes relations avec Plon, qui avait également publié *Anthropologie structurale* en 1958, alors que les PUF, éditeur des *Structures élémentaires de la parenté*, avaient refusé de réimprimer cet ouvrage quand le premier tirage fut épuisé[3]. C'était aussi tenter une forme alliant le brillant littéraire de l'ouvrage de 1955 avec la rigueur scientifique de celui de 1958. De fait, Lévi-Strauss procède dans *La Pensée sauvage* sur le même mode que dans *Tristes tropiques*, insérant entre des démonstrations scientifiques des méditations personnelles, comme la réflexion sur la collerette de Clouet (souvenir de

1. Isac Chiva, spécialiste de la ruralité européenne, avait fondé avec Claude Lévi-Strauss le Laboratoire d'anthropologie sociale, attaché à la chaire de Lévi-Strauss au Collège de France. Voir Isac Chiva, « Une communauté de solitaires. Le Laboratoire d'anthropologie sociale », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 68-75.

2. *La Pensée sauvage*, p. 555.

3. Après la publication de *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss avait demandé aux PUF d'afficher son dernier livre en vitrine avec une réédition des *Structures*. Les PUF avaient refusé.

ses promenades au Louvre) ou l'analyse de la massue haida posée sur sa bibliothèque, qui deviennent l'occasion d'une théorie générale de l'art à la fin du premier chapitre. De même, dans les deux ouvrages la référence proustienne au « temps retrouvé » permet de boucler le livre sur une totalité signifiante, « l'événement » final devenant le point de départ d'une reconstruction des conditions qui l'ont rendu possible[1]. Alors que *Tristes tropiques* avait permis d'explorer, par le retour sur une mémoire personnelle, la « logique du sensible » faite de fragments qui trouvent leur sens dans de nouveaux arrangements, *La Pensée sauvage* est le lieu où cette logique se confronte à la matérialité des textes ethnographiques. Mais la rédaction des deux livres, si elle est perçue avec la même intensité, est qualifiée moralement de façon différente : alors que le premier a été écrit « dans un état de hâte, de précipitation, presque de remords », pour le second Lévi-Strauss avait « l'impression de faire son travail[2] ». *La Pensée sauvage* doit faire en philosophie, publiquement, ce que *Tristes tropiques* avait fait en littérature, presque clandestinement : montrer l'effet de l'expérience ethnologique sur la pensée, par l'analyse de la logique du sensible.

Lorsqu'on aborde ainsi le terrain philosophique, une seconde intention se dégage. Éditer *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* en deux volumes, c'était ouvrir une discussion avec les deux principaux philosophes qui lui étaient contemporains, Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, que Lévi-Strauss avait connus en 1929 lorsqu'il préparait l'agrégation de philosophie et retrouvés lors de ses allers-retours Paris-New York après la guerre. Il y a une étonnante homologie de structure entre les deux ouvrages de Lévi-Strauss et ceux par lesquels Sartre et Merleau-Ponty ont commencé leurs carrières de philosophes : pour Sartre, *L'Imagination* puis *L'Imaginaire*, publiés respectivement en 1936 aux PUF et en 1940 chez Gallimard ; pour Merleau-Ponty, *La Structure du comportement* et *La Phénoménologie de la perception*, publiés aux PUF en 1942 et chez Gallimard en 1945. Dans les deux cas, l'édition d'un petit ouvrage critique aux PUF précédait la publication d'un ouvrage plus personnel et plus ambitieux chez Gallimard[3] : les auteurs confrontaient la méthode philosophique aux données de la psychologie scientifique avant de dégager une théorie de l'esprit humain à partir de sa situation dans le monde. Vingt ans après, Lévi-Strauss reprend la même démarche et le même problème, et c'est en ce sens qu'il note que « l'ethnologie est d'abord une psychologie[4] ». Mais il se situe ainsi résolument dans un champ anthropologique que ses camarades d'agrégation viennent juste d'aborder : Merleau-Ponty, qui a activement soutenu sa candidature au Collège de France[5], travaille sur les rapports entre nature et langage[6] ;

1. Voir Vincent Debaene, « L'Adieu au voyage. À propos de *Tristes tropiques* », *Gradhiva*, n° 32, 2002, p. 13-36.

2. Entretien avec Lévi-Strauss, 5 septembre 2007.

3. On peut penser que Lévi-Strauss aurait pu, de façon symétrique, donner *La Pensée sauvage* à Gaston Gallimard, qui lui proposait de l'accueillir. Mais le souvenir du refus de Brice Parain de publier *Anthropologie structurale* l'en a dissuadé. Voir *De près et de loin*, p. 100.

4. *La Pensée sauvage*, p. 696.

5. Voir Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1965, p. 123-142.

6. Voir les notes de Merleau-Ponty sur « l'être sauvage » dans *Le Visible et l'Invisible* (Gallimard, 1964), les réflexions sur le langage dans *La Prose du monde* (Gallimard, 1969) et le cours au Collège de France sur « la nature » (*La Nature*, Le Seuil, 1995).

Sartre, qui a publié la *Critique de la raison dialectique* en 1960, se tourne vers la question de l'histoire[1]. Lévi-Strauss dédie *La Pensée sauvage* à la mémoire de Merleau-Ponty, décédé brutalement le 3 mai 1961, et consacre le dernier chapitre de l'ouvrage à une discussion serrée de la *Critique de la raison dialectique*. Il y reprend la question de la dialectique, qui était alors au centre du débat sur la signification politique du marxisme, débat animé par les polémiques entre Sartre et Merleau-Ponty, rendues publiques notamment dans l'ouvrage publié par ce dernier en 1955, *Les Aventures de la dialectique*[2]. Mais il consacre aussi de nombreuses pages à la réflexion sur l'articulation entre superstructures et infrastructures — c'est-à-dire au rapport entre représentations religieuses et base économique dans les organisations sociales — qui était alors au cœur des discussions sur l'usage du marxisme en anthropologie[3]. Un petit ouvrage savant et pédagogique sur le totémisme a ainsi donné naissance à un gros livre, à la fois philosophique et littéraire, sur les rapports entre l'esprit, la nature et l'histoire.

Du totémisme à la pensée sauvage.

Pourquoi Dumézil a-t-il demandé à Lévi-Strauss un ouvrage sur le totémisme ? Et comment Lévi-Strauss a-t-il contourné cette demande en publiant *La Pensée sauvage* ? Peut-on expliquer le dédoublement du livre par une nécessité interne, et non uniquement par les hasards de la conjoncture ?

Le débat sur le totémisme a été central pour l'anthropologie sociale entre 1870 et 1910. Le juriste britannique John F. McLennan a introduit ce terme dans la discipline, en suivant les observations de James Long en 1791 chez les Algonkin des Grands Lacs américains et en reprenant l'expression de George Grey au cours de ses expéditions en Australie en 1841[4]. Il désignait ainsi un culte des plantes et des animaux supposé correspondre à un stade primitif de l'évolution humaine, auquel s'ajoutent une organisation sociale à base de clans et des prohibitions alimentaires concernant l'espèce totémique. Les réflexions de William Robertson Smith sur le sacrifice chez les peuples sémites y firent voir un élément essentiel et universel de la religion, et un ferment d'unité de la société.

1. Jean-Paul Sartre a lui-même envoyé un exemplaire de la *Critique de la raison dialectique* à Lévi-Strauss avec cette dédicace : « À Claude Lévi-Strauss. En témoignage de fidèle amitié, ce livre dont il verra que les principales questions s'inspirèrent de celles qui l'occupent et surtout de sa manière de les poser. » Simone de Beauvoir avait rédigé un compte rendu des *Structures* dans *Les Temps modernes* en 1949, soulignant les croisements entre la thèse du livre et celle de l'existentialisme.

2. Lévi-Strauss intervient à la table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation organisée par le Conseil international des sciences sociales en septembre 1961, avec une conférence intitulée « Les Discontinuités culturelles et le développement économique et social ». Il y déclare notamment : « Le problème fondamental du marxisme est de savoir pourquoi et comment le travail produit une plus-value. On n'a pas assez souvent remarqué que la réponse de Marx à ce problème offre un caractère ethnographique. [...] Pour Marx, le rapport entre le capitaliste et le propriétaire n'est donc qu'un cas particulier du rapport entre le colonisateur et le colonisé » (*Anthropologie structurale deux*, Pocket, 1996, p. 367-368).

3. Voir Louis Althusser, « Sur Lévi-Strauss. Lettre à E. Terray du 20 août 1966 », *Écrits philosophiques et politiques*, Le Livre de poche, 2001, t. II, p. 431-446 ; Maurice Godelier, « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », *Annales Économies, sociétés, civilisations*, n°s 3-4, mai-août 1971, p. 541-558.

4. Le lecteur trouvera les références des ouvrages et des articles cités ici dans les bibliographies des textes, p. 549-551 et 855-864.

La fascination des anthropologues pour le totémisme fut relancée par les observations de William Spencer et de Francis Gillen en 1904 chez les aborigènes d'Australie sur la complexité et la diversité des formes d'organisation sociale et des pratiques rituelles attachées à ce culte. Le débat sur le totémisme en 1910 se déroule entre la Grande-Bretagne et la France : à l'explication psychologique de James Frazer dans *Totemism and Exogamy* (1910), selon laquelle la croyance totémique dérive des fantasmes des femmes enceintes associant à l'idée de l'enfant à venir la perception d'un animal ou d'une plante, représentés comme véritables géniteurs en l'absence de connaissance des mécanismes de la conception, il oppose l'explication sociologique d'Émile Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), qui fait du totem l'emblème de la société lui permettant de se représenter à elle-même dans ses moments d'effervescence collective[1]. On peut supposer que Dumézil avait un intérêt personnel dans ce débat puisqu'il était lui-même passé, dans ses options théoriques, de l'influence de Frazer, encore visible dans sa thèse en 1924, à celle de Durkheim, qui s'exprimait dans son hypothèse d'une trifonctionnalité des dieux reflétant la structure sociale tripartite des Indo-Européens[2].

Pourtant, au moment où Dumézil demande à Lévi-Strauss un ouvrage sur le totémisme, la question ne semble plus d'actualité, et ne suscite plus de travaux chez les anthropologues eux-mêmes. Dès lors, le titre choisi en 1962 est ironique : parler du « totémisme aujourd'hui », ce n'est pas résumer le débat anthropologique sur le totémisme, encore moins observer les survivances de totémisme dans les sociétés contemporaines, c'est mesurer l'effet de « l'illusion totémique » sur la pensée ethnologique. L'ironie, en l'espèce, vise directement l'ouvrage d'Arnold Van Gennep publié en 1920 et intitulé *L'État actuel du problème totémique*, qui « devait être le "chant du cygne" des spéculations sur le totémisme[3] ». Alors que Van Gennep pariait sur l'avenir du totémisme en ethnologie, Lévi-Strauss, tout en mimant le titre de l'ouvrage de 1920 et sa méthode de confrontation des théories disponibles, proclame plutôt sa dissolution. L'« aujourd'hui » se distingue de l'« actuel » en ce qu'il retrouve l'étonnement d'un problème au lieu de décrire des positions toutes faites sur une question. Pourquoi les ethnologues ont-ils pu à ce point être fascinés par l'hypothèse d'une institution primitive reliant les hommes, les animaux et les plantes ? Comment peut-on continuer à y voir l'origine de la religion au moment où la linguistique, la biologie et la physique bouleversent la connaissance de l'esprit humain ? Alors que les données sur le totémisme ont cessé de s'accumuler depuis les observations de Spencer et de Gillen, il reste à montrer que le problème totémique traverse les écoles ethnologiques et révèle les présupposés théoriques qui les sous-tendent. Après 1910, le totémisme cesse d'être considéré comme une institution primitive dont il faut expliquer l'origine : il devient un phénomène parmi d'autres, qu'il faut éclairer par des théories anthropologiques plus englobantes[4].

1. Voir Frederico Rosa, *L'Âge d'or du totémisme : histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Éditions du CNRS, 2003.

2. Voir Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Éribon*, Gallimard, 1986, p. 51.

3. *Paroles données*, p. 37.

4. Après le livre de Lévi-Strauss, la question du totémisme a été durablement écartée de l'anthropologie française au profit de la logique classificatoire. Elle est revenue récem-

Lévi-Strauss bénéficie d'un atout que ne possédait pas Van Gennep : sa bonne connaissance de l'anthropologie culturelle américaine, qu'il avait fréquentée durant la guerre et que Van Gennep ne lisait qu'approximativement. Il s'appuie sur l'article d'Alexander Goldenweiser paru en 1910 pour affirmer que le totémisme n'est pas une institution primitive mais une forme permettant de relier des contenus empiriques épars[1]. L'article de Goldenweiser a sans doute été le point de départ de la recherche de Lévi-Strauss et de l'attaque menée contre Frazer, comme l'atteste cette note sur la couverture du dactylogramme, reprise quasi à l'identique dans l'Introduction du *Totémisme aujourd'hui* : « À ce travail commencé en 1960, 1910 offre un point de départ commode : l'écart est tout juste d'un demi-siècle, et l'année 1910 est marquée par deux travaux d'ampleur très inégale (Goldenweiser et Frazer)[2]. » Mais derrière l'article de Goldenweiser, resté inaperçu dans la littérature ethnologique, il y a les deux maîtres de l'anthropologie culturelle américaine, rencontrés par Lévi-Strauss pendant la guerre : Robert H. Lowie et Franz Boas. Le premier dissout le totémisme à grands renforts d'empirisme dans son traité *Primitive Society*[3] ; le second souligne le rapport entre les formes totémiques et la grammaire de la langue. C'est à Boas que Lévi-Strauss doit l'idée selon laquelle le totémisme est d'abord une forme de dénomination linguistique d'un groupe par rapport à un autre, et non une identification d'un groupe à un animal ou une plante. C'est aussi à Boas qu'il reprend ce problème qui ne cessera d'animer sa réflexion : savoir pourquoi les récits qui concernent les hommes « manifestaient une si grande et constante prédilection pour les animaux, les corps célestes, et autres phénomènes naturels personnifiés[4] ». En somme, Boas conduit Lévi-Strauss à affirmer la priorité du totémisme comme logique sur le totémisme comme institution, et à adopter une vision anthropologique du problème en lieu et place des conceptions psychologiques de Frazer et sociologiques de Durkheim : non pas une erreur cognitive, non pas une nécessité sociale, mais une situation de l'esprit humain face aux phénomènes naturels qui constituent son milieu.

Il ne saurait s'agir, cependant, d'opposer seulement les découvertes de l'anthropologie américaine au débat qui a agité la vieille Europe. La thèse d'une antériorité logique du totémisme sur son caractère d'institution sociale permet à Lévi-Strauss d'opposer chaque école à elle-même, suivant qu'elle s'en est plus ou moins approchée, et même chaque ethnologue à lui-même. Ainsi, à la focalisation de Durkheim sur les émotions collectives dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Lévi-Strauss

ment au centre des préoccupations anthropologiques à travers les travaux d'Alain Testart (*Le Communisme primitif*, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, 1985), d'Alfred Adler (« Le Totémisme en Afrique noire », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 15, 1998, p. 13-106) et de Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005). Contre l'approche classificatoire de Lévi-Strauss, Testart mobilise une approche évolutionniste (en revenant au caractère fondateur du sacrifice), Adler une approche politique (en reprenant le rapport entre totem et caste) et Descola une approche ontologique (en soulignant la place des êtres du rêve).

1. Voir Warren Shapirro, « Claude Lévi-Strauss meets Alexander Goldenweiser. Boasian Anthropology and the Study of Totemism », *American Anthropologist*, vol. XCIII, 1991, p. 599-610.

2. Voir *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 452.

3. Voir *Tristes tropiques*, p. 48.

4. *La Pensée sauvage*, p. 699.

oppose-t-il l'article que le fondateur de la sociologie française a publié avec Mauss en 1902, « Essai sur quelques formes primitives de classification », dans lequel il découvre le « meilleur Durkheim : celui qui admettait que toute vie sociale, même élémentaire, suppose, chez l'homme, une activité intellectuelle dont les propriétés formelles ne peuvent, par conséquent, être un reflet de l'organisation concrète de la société[1] ». C'est à cet article que Lévi-Strauss reprend l'idée selon laquelle le totémisme est une logique classificatoire qui établit des rapports entre des phénomènes naturels en homologie avec les rapports entre des groupes sociaux, permettant de voir dans ces classifications à la fois un reflet et une déformation de l'organisation sociale. De même, il oppose à la théorie d'Alfred Radcliffe-Brown, grand représentant de l'anthropologie britannique dans l'entre-deux-guerres, et qui reprend à Durkheim la thèse selon laquelle le totémisme conserve rituellement l'ordre social, une conférence donnée par le même Radcliffe-Brown en 1951, où il voit une véritable « révolution » anticipant les découvertes de la linguistique structurale sur le caractère fondamental de l'opposition binaire. Lévi-Strauss va jusqu'à mettre en contraste deux penseurs chez Bronislaw Malinowski : le théoricien maladroit de la culture, selon lequel les espèces totémiques sont « bonnes à manger », et l'« enquêteur incomparable », observateur attentif sur le terrain de la multiplicité des usages des classifications végétales et animales chez les Trobriandais[2]. Mais l'ironie de ce geste de renversement atteint son point extrême lorsque Lévi-Strauss oppose à Frazer, considéré en France comme le grand représentant de l'école d'anthropologie britannique, celui qui est le véritable fondateur de cette école, Edward Tylor, auteur de *Primitive Culture* en 1871. C'est Tylor, en effet, qui a affirmé le premier en anthropologie l'unité psychique du genre humain, en étudiant la pensée des sociétés primitives comme une totalité culturelle cohérente ; c'est lui aussi qui a proposé dès 1899 de considérer le totémisme comme un cas particulier d'une « tendance de l'esprit humain à épuiser l'univers au moyen d'une classification[3] », selon la traduction que Lévi-Strauss donne de l'expression « *to classify out the universe* ». Au travers des différentes théories discutées dans l'ouvrage persiste donc un même geste, justifiant le titre « L'Envers du totémisme » que Lévi-Strauss avait songé donner à la seconde partie du livre (et qu'il conservera dans les figures 11 et 12 de *La Pensée sauvage*) : non pas opposer des faits actuels à des théories passées, mais montrer comment, confrontée aux phénomènes rangés sous le nom de « totémisme », chaque théorie ethnologique *se renverse* et doit reconnaître l'activité classificatoire de l'esprit humain qui les sous-tend.

La Pensée sauvage se présente alors comme l'envers de cette discussion théorique — au sens précis où lorsqu'on renverse un tapis, les lignes du patron cèdent la place à un chatoiement de couleurs. Mais à travers ce titre, Lévi-Strauss fait un pas de plus par rapport au geste du renversement. Intituler un ouvrage *La Pensée sauvage*, c'est d'emblée se situer au niveau des grands livres de la tradition anthropologique : *Primitive Culture* (1871) de Tylor, *Primitive Society* (1920) de Lowie, *The Mind of Primitive Man* (1911) de Boas. Inscrire le second ouvrage dans cette lignée signifie

1. *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 540.
2. *Ibid.*, respectivement p. 533 et 508.
3. *Ibid.*, p. 461.

présenter au public une synthèse des travaux ethnologiques sur les sociétés dites primitives, par-delà le seul cas du totémisme. C'est aussi viser directement en France un autre philosophe venu sur le terrain de l'anthropologie, Lucien Lévy-Bruhl, auteur de *La Mentalité primitive* en 1922. Les plus féroces attaques dans l'ouvrage concernent la thèse de celui-ci selon laquelle les sociétés primitives sont régies par un principe « prélogique » qui les conduit à croire en une « participation mystique » avec leur animal totémique ; contre le primat de l'affectivité chez Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss affirme avec vigueur, après Mauss, le caractère rigoureusement intellectuel des classifications primitives. Mais c'est surtout contourner toute cette tradition en choisissant de parler non de « primitif » — mot qui reconduit nécessairement à la thèse évolutionniste selon laquelle les sociétés dont s'occupe l'ethnologie sont situées à l'origine de l'histoire humaine et en donnent la clef — mais de « sauvage ». Ce terme est apparu dans la littérature de voyage du XVIIIe siècle avec une double connotation ambivalente (que l'on retrouve en anglais à travers la distinction entre *savage* et *wild*, ou en latin entre *silvestris* et *ferus*) : il désigne à la fois une forme de vie dans la forêt (*silva*) supposée en harmonie avec la nature (c'est le mythe du « bon sauvage ») et un tempérament cruel et téméraire, suscitant à la fois admiration et crainte[1]. Lévi-Strauss semble ne retenir que la première signification, ce qui lui a valu de nombreuses critiques pour son « rousseauisme » ; mais le propos de l'ouvrage montre que le deuxième sens est également présent, à travers l'opposition entre pensée sauvage et pensée domestiquée. La pensée sauvage, c'est la pensée à l'état sauvage, poursuivant ses finalités propres sans objectif de rendement : c'est une « raison [...] courageuse : cambrée par l'effort qu'elle exerce pour se surpasser », désireuse de s'étendre à tout le réel avec une « dévorante ambition symbolique », refusant « que rien d'humain (et même de vivant) puisse lui demeurer étranger[2] ». Dans un entretien de 1962, Lévi-Strauss affirme : « C'est à dessein que je reprends le terme de sauvage. Il exprime une charge émotive et critique, et je pense qu'il ne faut pas dépassionner les problèmes[3]. »

Il semble que Lévi-Strauss ait dû justifier son titre qui, dans le contexte anticolonialiste des années 1960, pouvait sembler incongru. C'est ce à quoi visent les premières phrases de la quatrième de couverture, écrites par Lévi-Strauss lui-même et constamment reproduites au fil des différentes éditions malgré les modifications de la suite du texte[4]. L'ouvrage lui-même multiplie les précautions, qui prennent en l'occurrence la forme d'un véritable renversement d'image : « ces sauvages poilus et ventrus dont l'apparence physique évoque pour nous des bureaucrates adipeux ou des grognards de l'Empire, rendant leur nudité plus incongrue encore, ces adeptes méticuleux de pratiques qui nous

1. Voir Lucien Malson, *Les Enfants sauvages*, suivi de *Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron*, UGE, coll. « 10/18 », 1964 ; Franck Tinland, *L'Homme sauvage, Homo Ferus et Homo Sylvestrus*, Payot, 1968 ; Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, 1971 ; *Le Sauvage à la mode*, éd. J.-L. Amselle, Le Sycomore, 1979 ; Jacqueline Duvernay-Bolens, « De la sensibilité des sauvages à l'époque romantique », *L'Homme*, nº 145, 1998, p. 143-168.

2. *La Pensée sauvage*, respectivement p. 823, 793 et 822.

3. « Surtout ne pas confondre "pensée sauvage" et "pensée de sauvage" », *Le Figaro littéraire*, 2 juin 1962, p. 3.

4. Voir *En marge de « La Pensée sauvage »*, p. 1653.

semblent relever d'une perversité infantile [...] furent à bien des égards de véritables snobs[1] ». L'autorité de Balzac est invoquée en exergue du livre pour mettre en rapport « les Sauvages, les paysans et les gens de province » qui ont en commun d'aller de façon complète « de la Pensée au Fait[2] ». Le premier et le dernier chapitre, enfin, donnent la signification philosophique de ce renversement de perspective : la pensée sauvage, loin d'être réduite à quelques contrées exotiques et à quelques objets archaïques, c'est la pensée complète, véritable « science du concret », qui s'empare de tout le réel pour en faire un objet de pensée ; et en retour la pensée domestiquée, loin d'en constituer un développement progressif, la réduit sur un seul niveau de détermination, dont l'apparition reste, aux yeux de Lévi-Strauss, en grande partie contingente. D'où l'effort demandé à l'anthropologue pour retrouver au moyen de la pensée savante — ou domestiquée — la pluralité des niveaux de détermination sur lesquels se déploie la pensée sauvage.

Deux ajouts orientent la signification du titre dans une autre direction : la vignette de couverture qui représente une fleur, la pensée sauvage (*Viola tricolor*), et l'appendice tiré de la *Flore* d'Eugène Rolland, qui décrit l'interprétation de cette fleur dans la mythologie germanique. Le titre devient ainsi un formidable jeu de mots, où la pensée sauvage (la science du concret) et son objet (la fleur) coïncident dans une même représentation. Les commentateurs anglophones se sont souvent à la fois émerveillés et irrités de ce jeu de mots intraduisible[3] : le titre anglais retenu, *The Savage Mind*, en perd la saveur, mais *Wild Pansies* n'aurait pas eu la double signification. C'est sans doute pour leur répondre que Lévi-Strauss a ajouté en 2005 la citation de Shakespeare dans *Hamlet* : « *... and there is pansies, that's for thoughts* ». Une des thèses essentielles de l'ouvrage est en effet que l'observation des espèces sauvages est l'occasion d'un processus de pensée en vertu de la diversité des qualités sensibles qu'elles offrent à la perception, et qui peuvent être mises en rapport les unes avec les autres, alors que des espèces domestiquées cessent de stimuler l'attention du fait qu'elles sont soumises au seul objectif de rendement. Ici, Lévi-Strauss retrouve le Rousseau des *Lettres sur la botanique* et des *Rêveries du promeneur solitaire*, faisant de l'étude des plantes un véritable exercice de pensée[4]. Il est clair également qu'après avoir liquidé son livre sur le totémisme, Lévi-Strauss a voulu rivaliser avec le grand ouvrage de Frazer, *Le Rameau d'or*, qui commençait par une interrogation sur la signification d'une branche de rameau dans la légende de Nemi : c'est ce qu'attestent les figures 3 et 4, opposant *Artemisia frigida*, appelée « sauge » et dont les usages sont analysés en Amérique, à *Solidago virga aurea*, « autrement dit, un "rameau d'or" », dont l'étude pour l'Ancien Monde est ouverte au comparatiste[5]. On touche

1. *La Pensée sauvage*, p. 652.

2. *Ibid.*, p. 557.

3. « [...] ce jeu de mots spectaculairement intraduisible qui donne à *La Pensée sauvage* son titre » (Clifford Geertz, « The Cerebral Savage : the Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss », *Encounter*, vol. XXVIII, n° 4, avril 1967). Sur les problèmes de traduction, voir ci-dessous, p. 1799-1802.

4. Voir « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, p. 52.

5. Voir *La Pensée sauvage*, p. 609-610.

ici à l'usage par Lévi-Strauss du savoir naturaliste[1], qui constitue une véritable inflexion dans la composition entre *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*.

Démonstration logique et logique du collage.

On reproche souvent à Lévi-Strauss d'être un anthropologue de cabinet (*armchair anthropologist*) et de ne composer ses livres qu'à l'aide de lectures secondaires. Il est vrai qu'il a lui-même prêté le flanc à cette accusation en reconnaissant qu'au contact des bibliothèques américaines il s'est « senti assez vite homme de cabinet plutôt qu'homme de terrain[2] ». Une lecture attentive des manuscrits montre pourtant que, sept ans après la rédaction de *Tristes tropiques*, la part de l'expérimentation reste centrale dans l'usage des fiches préparatoires[3] : il s'agit de produire un véritable décentrement de la pensée en rapprochant les faits en apparence les plus différents, ce qui rompt radicalement avec les synthèses effectuées par Frazer ou Lévy-Bruhl, dans lesquelles les faits sont associés par ressemblance. Ce point est bien noté par Edmund Leach : « Lévi-Strauss démontre des *ressemblances structurales* en comparant des groupes de coutumes qui sont, non seulement éloignées dans l'espace, mais aussi, d'un point de vue superficiel, entièrement dissemblables[4]. » On peut remarquer que *Le Totémisme aujourd'hui* suit davantage le modèle des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim — une démonstration logique visant à démontrer une thèse philosophique —, alors que *La Pensée sauvage* ressemble plutôt à l'*Essai sur le don* de Mauss — un collage de textes entouré de réflexions disparates et énigmatiques. Mais il faut alors noter une différence : le rapport de taille entre les deux volumes s'inverse, comme si les données ethnologiques faisaient exploser le cadre de la sociologie des religions.

La composition du *Totémisme aujourd'hui* suit l'ordre logique d'une démonstration : elle utilise les matériaux ethnographiques dans le cadre d'une théorie kantienne de la connaissance, allant de la critique d'une illusion à la reconstruction d'une mécanique intellectuelle universelle. Les différents textes sur le totémisme publiés depuis 1910 font l'objet d'un résumé très fidèle, auquel Lévi-Strauss ajoute ensuite un commentaire visant à les intégrer dans le fil de sa démonstration. Un traitement particulier est réservé au travail d'Adolphus Elkin, « Studies in Australian Totemism », paru en 1933, qui revient sur le continent australien, terre d'élection des études sur le totémisme depuis les travaux de Spencer et de Gillen, en les éclairant au moyen des théories de Radcliffe-Brown. Le deuxième chapitre, consacré à la lecture d'Elkin et intitulé « Le Nominalisme australien », trahit en un sens le propos de Lévi-Strauss, qui souhaitait étudier le problème du totémisme « sans vouloir pour autant vérifier si des connaissances nouvelles ont modifié la manière de

1. Voir *De près et de loin*, p. 156 : « Depuis le moment où j'ai commencé à écrire *Le Totémisme* et *La Pensée sauvage* jusqu'à la fin des *Mythologiques*, j'ai vécu entouré de livres de botanique, de zoologie… Cette curiosité remonte d'ailleurs à mon enfance. »

2. *Ibid.*, p. 66.

3. Sur les dossiers préparatoires du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage*, voir la Note sur les textes, p. 1811.

4. Edmund Leach, « Telstar et les aborigènes ou *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss », *Annales Économies, sociétés, civilisations*, novembre-décembre 1964, p. 1103.

le poser et de le résoudre[1] ». Mais c'est que les travaux d'Elkin, par leur diversité empirique, permettent de reprendre à zéro le problème ethnologique à partir de la diversité des phénomènes que le mot « totémisme » devait unir : d'où le terme de « nominalisme » qui désigne une séparation entre les mots et les choses, dans la philosophie médiévale. Lévi-Strauss note dans son dossier : « Cours sur Elkin : discuter en détail comme tentative de réifier atomistiquement une réalité évanescente = diviser la difficulté *sous prétexte* de la résoudre. » Il faut remarquer que ce chapitre permet à Lévi-Strauss de faire référence à ses propres travaux de terrain pour opposer ses hypothèses à celles d'Elkin : « nous avons nous-même vu, chez les Nambikwara du Brésil central, une organisation dualiste se constituer sous nos yeux, non par réduction de groupes précédemment plus nombreux, mais par composition de deux unités sociales simples, et d'abord isolées[2] ». Lévi-Strauss s'appuie également sur la démonstration des *Structures élémentaires de la parenté* pour résoudre le problème de la distinction entre totémisme patrilinéaire et totémisme matrilinéaire, en introduisant le rôle central de l'échange. Après l'Introduction et le premier chapitre annonçant la dissolution du totémisme, le chapitre sur Elkin est donc l'amorce d'une reconstruction ; et de fait, les fiches ne relèvent plus seulement des déclarations sur le totémisme, comme dans l'Introduction, mais des systèmes empiriques d'une grande complexité, sur lesquels les thèses des *Structures élémentaires de la parenté* viennent jeter un nouvel éclairage.

Le troisième chapitre retourne en amont des travaux d'Elkin pour discuter les orientations théoriques qui les sous-tendent : celles de Malinowski et de Radcliffe-Brown, considérés tous deux comme les fondateurs en Grande-Bretagne de l'école fonctionnaliste[3]. Par ce terme, on désigne la thèse — souvent attribuée à Durkheim — selon laquelle tous les éléments d'une société contribuent à la conservation de l'ordre social, de la même manière que les parties d'un organisme vivant sont dotées de fonctions biologiques assurant sa perpétuation. Lévi-Strauss fait se succéder les fiches consacrées à ces trois auteurs, même si les remarques sur Durkheim seront ensuite disséminées dans les derniers chapitres : il critique ici l'explication du totémisme par les besoins de l'affectivité (le soulagement d'une angoisse par la répétition d'un rituel) pour lui substituer une explication par les exigences de l'intellect (opposition et différenciation). Le quatrième chapitre, intitulé « Vers l'intellect », revient sur des auteurs déjà cités dans les chapitres précédents (Firth et Fortes, Radcliffe-Brown), mais en retenant de leurs analyses les passages allant dans le sens d'une exigence intellectuelle de différenciation, ce geste conduisant Lévi-Strauss à séparer de façon audacieuse deux théories du totémisme dans l'œuvre de Radcliffe-Brown[4]. On peut s'étonner que Lévi-Strauss n'ait pas intitulé ce chapitre « Le Totémisme structuraliste »,

1. *Paroles données*, p. 37.
2. *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 495.
3. Voir Adam Kuper, *L'Anthropologie britannique au XXe siècle*, Karthala, 2000.
4. Cette division de l'œuvre de Radcliffe-Brown a été contestée par ses successeurs dans l'anthropologie britannique, notamment Edward Evans-Pritchard, que Lévi-Strauss cite (*La Pensée sauvage*, p. 618-622) ; elle est au cœur de la tension entre un structuralisme français, directement inspiré de la linguistique structurale, et un structuralisme britannique, plus fidèle à la tradition durkheimienne. Sur cette opposition, voir Louis Dumont, *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Gallimard, 1997.

car des auteurs comme Evans-Pritchard, abondamment cité, recourent eux-mêmes déjà au terme de « structure mentale » ; mais c'est que la thèse proprement structuraliste — au sens de la linguistique structurale — d'une exigence de différenciation est, dans le cas du totémisme, un horizon à conquérir plus qu'une théorie déjà établie. On peut également s'étonner du titre du dernier chapitre, « Le Totémisme du dedans », qui semble revenir à la thèse d'une connaissance affective ou sensible du totémisme : Lévi-Strauss a hésité sur l'intitulé de ce chapitre et a d'abord proposé « Le Totémisme par dedans ». Les deux auteurs cités, Rousseau et Bergson, ne font pas l'objet de fiches de bibliothèque mais plutôt, semble-t-il, d'une lecture personnelle. Le statut de ces deux références est cependant très différent : Lévi-Strauss fréquentait assidûment l'œuvre de Rousseau, comme l'atteste la conférence donnée à Genève en 1962 et intitulée « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », alors qu'il venait de redécouvrir l'œuvre de Bergson, malgré sa condamnation sans appel du bergsonisme de ses maîtres dans *Tristes tropiques*[1] — découverte dans laquelle on peut supposer l'influence de Merleau-Ponty, qui relisait *L'Évolution créatrice* au moment où Lévi-Strauss reprenait *Les Deux Sources de la morale et de la religion.* Rousseau et Bergson, pourtant considérés comme des philosophes du sentiment et de l'intuition, ont su décrire les premiers, selon Lévi-Strauss, l'effet de la structuration du langage sur la perception des espèces vivantes. Ce dernier chapitre ouvre ainsi directement à *La Pensée sauvage* : il s'agit de faire « du dehors » ce que Rousseau et Bergson ont fait « du dedans », en reprenant à l'aide de cette intuition première les matériaux ethnographiques accumulés — ce qui consiste bien à procéder « à l'envers ». Notons enfin que, par rapport aux cours, la première section sur la place de l'hystérie en psychanalyse et la dernière sur l'anthropologie des religions ont été ajoutées, et ne font pas l'objet d'un résumé dans les fiches.

La Pensée sauvage suit un tout autre mode de composition : les fiches ne sont pas rangées dans l'ordre d'une démonstration, mais plutôt sur le mode d'un collage surréaliste, procédé qui avait déjà été expérimenté pour *Tristes tropiques* : « C'est des surréalistes que j'ai appris à ne pas craindre les rapprochements abrupts et imprévus comme ceux auxquels Max Ernst s'est plu dans ses collages. L'influence est perceptible dans *La Pensée sauvage*[2]. » Le premier chapitre, qui pose la célèbre définition de la pensée sauvage comme bricolage en s'appuyant sur le modèle surréaliste du « hasard objectif », est lui-même un bricolage conceptuel : le lecteur passe sans transition de cas ethnographiques issus des sociétés les plus diverses à des discussions ethnologiques avec un grand nombre d'interlocuteurs, d'une théorie de l'art associant des œuvres de tous les temps à une analyse des rapports entre rituel et jeu (issue du cours de 1954-1955 à l'École pratique des hautes études). Edmund Leach remarque : « Le livre de Claude Lévi-Strauss est comme l'un de ces puzzles chinois composés d'un grand nombre de morceaux aux formes apparemment accidentelles et bizarres, mais que l'on peut, avec de l'habileté et de la patience, assembler en un cube parfait. Si nous posons cet objet la tête en bas, il arrive que, la forme d'ensemble restant identique, la composi-

1. Voir *Tristes tropiques*, p. 38 et 44.
2. *De près et de loin*, p. 54.

tion nous apparaisse tout à coup différente[1]. » Ce désordre apparent donne parfois l'impression de discontinuité brutale, comme dans le chapitre « Totem et caste » où l'on passe abruptement de faits australiens à des faits d'Inde du Sud, et où Lévi-Strauss relie des problèmes qui avaient été jusqu'ici tenus séparés, celui du totémisme (analysé par Durkheim) et celui du système des castes (analysé par Célestin Bouglé). De même, au chapitre « Le Temps retrouvé », on passe sans transition du fétichisme au sacrifice et aux emblèmes australiens, sans que ces trois sujets soient reliés entre eux par une synthèse finale.

Surtout, les fiches ne suivent plus le fil de l'argumentation des auteurs cités, elles reproduisent des classifications, dont le reste du texte propose une interprétation. Le cours l'a ici emporté sur la commande : on voit Lévi-Strauss élaborer une analyse ethnologique au lieu de le suivre en train de clarifier un problème débattu. C'est le cas notamment de l'étude de la chasse rituelle aux aigles chez les Hidatsa[2], présentée comme une véritable petite énigme, et qui est le seul texte ayant déjà fait l'objet d'une publication dans l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études*. Ce passage vient illustrer le précepte de méthode selon lequel la logique des classifications totémiques ne peut être reconstituée qu'à condition d'identifier précisément l'espèce animale invoquée dans un mythe ou un rituel, afin de saisir sa fonction, c'est-à-dire de comprendre le problème qu'elle vient résoudre. Après avoir retranscrit l'hésitation des informateurs sur l'animal invoqué par les Hidatsa au moment de la chasse aux aigles, Lévi-Strauss analyse en détail le comportement du carcajou — seul membre de la famille des belettes qui ne se laisse pas prendre aux pièges — pour en conclure qu'il permet de résoudre une contradiction dans la position du chasseur hidatsa, obligé de descendre dans une fosse alors qu'il doit attraper ses proies au vol. À partir de cette identification s'éclairent un certain nombre de caractéristiques du rituel hidatsa, notamment le rôle des héros culturels capables de se transformer en flèches, ou l'influence bénéfique de la période des règles féminines, associées à la pièce sanguinolente de viande qui sert d'appât. Lévi-Strauss inaugure ici le raisonnement sur le mode du « Ce n'est pas tout » qui ajoute à l'interprétation d'un mythe ou d'un rituel de nouveaux éléments destinés à la confirmer et à l'enrichir.

Le choix des illustrations introduit dans *La Pensée sauvage* un autre principe de composition. Si, comme dans *Le Totémisme aujourd'hui*, des schémas viennent compléter le texte pour en rendre plus claire la démonstration, les illustrations ont une tout autre fonction. On peut dire qu'elles jouent un triple rôle : ethnographique, cartographique et diagrammatique. Les figures 3, 4, 9, 14, 15 ont une fonction ethnographique au sens où elles font voir les caractéristiques d'un détail qui prend sa signification dans un contexte naturel et culturel donné. Ainsi des figures 3 et 4 qui montrent la différence entre deux types de sauge, *Artemisia* et *Solidago*, ou de la figure 9 qui fait percevoir, à travers la courbe de la hausse des chutes de pluie à Port Darwin, la forme du serpent associé par les Murngin à la saison des pluies[3]. L'illustration raccourcit le rai-

1. E. Leach, « Telstar et les aborigènes ou *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss », p. 1100.
2. Voir *La Pensée sauvage*, p. 611-615.
3. Voir *ibid.*, p. 609, 610 et 655.

sonnement en rendant visible l'association ; elle rend compte de ce principe de méthode constamment affirmé par Lévi-Strauss et selon lequel « il ne suffit pas d'identifier avec précision chaque animal, chaque plante, pierre, corps céleste ou phénomène naturel évoqués dans les mythes et le rituel — tâches multiples auxquelles l'ethnographe est rarement préparé —, il faut aussi savoir quel rôle chaque culture leur attribue au sein d'un système de significations[1] ». Les figures 7 et 10 ont un rôle cartographique[2] : elles montrent que les systèmes totémiques sont entre eux dans un rapport de transformation, c'est-à-dire qu'ayant identifié la signification d'une espèce dans un contexte donné on peut repérer les mêmes espèces dans d'autres systèmes avec des significations différentes. Il faut rappeler en effet que la notion de transformation, qui joue un rôle central dans *La Pensée sauvage*, a été découverte par Lévi-Strauss alors qu'il observait les planches morphologiques du mathématicien et biologiste D'Arcy Thompson, illustrant l'homologie de forme entre des espèces naturelles différentes[3]. Dans « La Geste d'Asdiwal » (1958), Lévi-Strauss avait déjà fait usage de cartes pour montrer comment la signification des éléments mythiques se transforme lorsque l'analyse se déplace dans l'espace[4]. La cartographie, loin de viser à une localisation, est véritablement dynamique : elle montre des transformations logiques en train de se faire. Enfin, les figures 8 et 13 ont une fonction diagrammatique[5]. Lévi-Strauss les a fait réaliser par le Laboratoire de cartographie de l'École pratique des hautes études, car elles doivent synthétiser en une seule image de nombreuses informations, et montrer comment la pensée sauvage passe de l'abstrait au concret par une pluralité d'opérations. La notion d'« opérateur totémique », illustrée par la figure 13, permet de comprendre qu'une espèce animale ou végétale est « un outil conceptuel aux multiples possibilités, pour détotaliser et pour retotaliser n'importe quel domaine, situé dans la synchronie ou la diachronie, le concret ou l'abstrait, la nature ou la culture[6] ». Ces diagrammes, là encore, ont une fonction dynamique : ils permettent d'intégrer, par-delà les faits ethnologiques analysés, de nouveaux faits qui, de façon encore inattendue, sont régis par la même logique[7]. Ainsi, les illustrations ethnographiques insèrent des éléments signifiants dans des contextes, les illustrations cartographiques établissent entre eux des rapports de

1. *Ibid.*, p. 615-616.
2. Voir *ibid.*, p. 640 et 664.
3. Voir *De près et de loin*, p. 158 : la notion de transformation « me vient d'un ouvrage qui a joué pour moi un rôle décisif et que j'ai lu pendant la guerre aux États-Unis : *On Growth and Form*, en deux volumes, de D'Arcy Wentworth Thompson, paru pour la première fois en 1917. L'auteur [...] interprétait comme des transformations les différences visibles entre les espèces ou organes animaux ou végétaux au sein d'un même genre ». Lévi-Strauss reproduit les planches de D'Arcy Thompson dans *L'Homme nu*.
4. Voir *Anthropologie structurale deux*, p. 175-233.
5. Voir *La Pensée sauvage*, p. 644 et 720.
6. *Ibid.*, p. 716.
7. Alfred Gell classe Lévi-Strauss parmi les penseurs « diagrammatiques » (avec Leach, Fortes, Bourdieu et Strathern) contre les penseurs non diagrammatiques (Heidegger, Ricœur, Geertz, Derrida). Il définit la méthode diagrammatique comme consistant à « extraire des relations inattendues qui ne sont pas intuitives ». « Lévi-Strauss se débrouille pour manipuler les faits comme un magicien, et transformer ce qui est apparemment arbitraire en quelque chose de très ordonné. [...] Non seulement il le rend ordonné, mais aussi il le rend productif » (*The Art of Anthropology, Essays and Diagrams*, Londres, Athlone Press, 1999, p. 125).

transformation, les illustrations diagrammatiques les intègrent dans des totalités dynamiques et ouvertes.

Les illustrations initialement hors texte ont encore une autre fonction : elles introduisent de façon sensible la pensée sauvage dans l'analyse qui en est faite, obligeant le lecteur à se surprendre en train de penser de façon sauvage. Là encore, il convient de distinguer plusieurs cas. La collerette de Clouet et la massue haida sont des souvenirs personnels[1] : Lévi-Strauss allait souvent au Louvre dans son enfance, où il a pu observer à plusieurs reprises le portrait d'Élisabeth d'Autriche, et il possédait la massue haida rangée sur sa bibliothèque, donc offerte à sa perception quotidienne. Il faut remarquer que la théorie de l'art exposée dans le premier chapitre tient tout entière dans l'écart entre ces deux objets esthétiques, au détriment des avant-gardes artistiques (cubisme, fauvisme) qui jouent elles aussi sur l'écart entre l'archaïque et le moderne. Les planches animalières (métamorphoses ou taxinomies) qui occupent les figures 11, 12, 16 et 17[2] sont destinées à montrer le caractère subversif d'une pensée qui procède par identification des humains et des non-humains dans une société — la nôtre — qui a refusé cette identification à travers la réflexion qu'elle produit sur elle-même : c'est avec un rire gêné que le lecteur regarde ces planches issues non de sociétés exotiques mais de la France du XIXe siècle. Enfin, les trois dernières figures (18 à 20) donnent une perception de la vie quotidienne des totémistes australiens, à travers la reproduction d'un churinga (objet représentant l'ancêtre totémique et porté par un individu comme un emblème) et des aquarelles montrant le paysage d'Australie centrale où vivent les Aranda[3]. L'art est ainsi destiné à combler l'écart entre une pensée sauvage refoulée en Occident et vécue quotidiennement dans les « sociétés sauvages » : que nous observions un tableau de la Renaissance ou une massue d'Amérique du Nord, nous percevons immédiatement la structuration du sensible.

À côté de ces éléments qui relèvent proprement de l'ethnologie, Lévi-Strauss ajoute des références aux mathématiques, à la physique, à la biologie ou à la linguistique, domaines dans lesquels il intervient en amateur, mais qui servent à illustrer son propos et à lui donner un écho plus large dans la culture savante de ses contemporains. Ces réflexions sur les sciences lui viennent de discussions avec ses amis et collègues : le mathématicien Georges Guilbaud, professeur à l'École pratique des hautes études[4], le physicien Pierre Auger, rencontré aux États-Unis pendant la guerre, le biologiste François Jacob, professeur au Collège de France[5], et le linguiste Roman Jakobson, auquel il doit la « révélation » de la

1. Voir *La Pensée sauvage*, fig. 1 et 2, p. 584 et 588.
2. Voir *ibid.*, p. 701, 702, 775 et 776.
3. Voir *ibid.*, p. 814, 815 et 816.
4. Voir l'entretien entre Claude Lévi-Strauss et Georges Guilbaud, « Vive les mathématiques ! » (*L'Express*, 8 juin 1961), dans lequel Lévi-Strauss défend la thèse selon laquelle les mathématiques, relevant d'une communauté savante très particulière, ne peuvent être universelles. Dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss se rattache aux travaux de l'école conventionnaliste pour soutenir un relativisme de la pensée apparemment très éloigné du projet qui l'animait dans les années 1950 visant à traduire *Les Structures élémentaires de la parenté* en langage mathématique.
5. Lévi-Strauss a discuté à la radio en 1968 avec Jacob et Jakobson de la signification du modèle linguistique de la communication pour les découvertes de la biologie moléculaire sur le caractère structuré des constituants ultimes du vivant. Jacob a lui-même

linguistique structurale à l'École libre des hautes études à New York en 1942, et avec qui il publie dans *L'Homme* en 1962 une analyse des *Chats* de Baudelaire[1]. Mais il ne faut pas accorder à ces digressions scientifiques plus de sérieux que Lévi-Strauss ne leur en donne : il s'agit surtout de confronter une intuition sur le mode d'existence des phénomènes signifiants à un ensemble de sciences contemporaines qui effectuent au même moment des découvertes comparables à celles de l'anthropologie, et ainsi de pousser jusqu'au bout la thèse selon laquelle la pensée sauvage rejoint les sciences de l'information et de la communication, thèse sur laquelle se clôt le livre.

Si la composition de l'ouvrage se fait sur le mode du collage, elle n'en suit pas moins pour autant un ordre de démonstration logique. Mais cette démonstration ne vise pas l'établissement d'une thèse, comme le faisait *Le Totémisme aujourd'hui* en dégageant sur les ruines du totémisme une pensée universelle à l'œuvre dans les classifications. Elle s'oriente plutôt vers un problème posé à la pensée sauvage de l'extérieur, celui de l'histoire. Le dernier chapitre, consacré à la réfutation de Sartre, n'est pas un appendice ; il est préparé par tout le raisonnement antérieur, et tente de répondre à la question suivante : comment une pensée qui vise à s'étendre à tout le réel peut-elle admettre en dehors d'elle une contingence qui se présente sous la forme d'un événement[2] ? Le chapitre VII, intitulé « L'Individu comme espèce », a dans cette perspective un rôle charnière. Alors que les chapitres précédents ont montré la puissance d'« universalisation » caractéristique de la pensée sauvage, il en étudie les formes de « particularisation », c'est-à-dire le mouvement par lequel elle découpe ses classifications pour aller vers les formes les plus individualisées. Une fois dégagé l'opérateur totémique de la pluralité des systèmes de classification, Lévi-Strauss ouvre un autre dossier, celui du traitement des noms propres dans les sociétés sauvages. L'ouverture de ce dossier a un triple objectif. L'ethnologie des noms propres est un domaine qui avait été inauguré par Rodney Needham, auteur d'un article important sur l'usage des noms des morts et opposé à Lévi-Strauss sur le statut de l'affectivité dans la méthode structurale. Selon Needham, il faut reconnaître, à côté des règles contraignantes formulées par l'intelligence, tout un ensemble d'usages qui relèvent d'une connaissance par habitude, et qui conduisent à déterminer de façon vague des préférences plutôt que des obligations. Needham introduit cette conception dans le domaine encore vierge de l'anthropologie des noms propres : les nécronymes rappelant aux membres du groupe leurs obligations envers les morts, on ne peut en comprendre le sens qu'à l'usage, en les rapprochant par exemple de notre compréhension du mot « veuve ». La discussion sur les noms propres a donc d'abord pour cible la question de l'affectivité en anthropologie. Mais Lévi-Strauss vise aussi implicitement la philosophie sous-jacente à

repris le terme de « bricolage » pour décrire le travail d'intégration des structures biologiques dans *La Logique du vivant* (Gallimard, 1970).

1. Voir Lévi-Strauss, Préface à Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Éditions de Minuit, 1976 (repris dans *Le Regard éloigné*, Plon, 1983, p. 191-201), et Roman Jakobson et Claude Lévi-Strauss, « *Les Chats* de Charles Baudelaire », *L'Homme*, n° 2, 1962, p. 5-21.

2. Sur la façon dont *La Pensée sauvage* s'organise autour de cette question, voir Frédéric Keck, « Individu et événement dans *La Pensée sauvage* », *Les Temps modernes*, n° 628, 2004, p. 37-57, et *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, PUF, 2004.

l'analyse de Needham, puisque la question de la logique du concret avait précisément été posée dans la philosophie britannique à travers le problème du statut logique du nom propre. Après que John Stuart Mill et Bertrand Russell ont fait du nom propre le moment où la pensée ne peut plus classer mais seulement montrer, Alan Gardiner reprenait leurs thèses à travers un essai polémique, *The Theory of Proper Names* (1940), dans lequel il affirmait que les différences entre les noms propres sont des différences senties et non connues. Lévi-Strauss fait une proposition qui relève à la fois de l'anthropologie des noms propres et de la philosophie de la classification : les noms propres sont encore une façon de classer les individus pour autant que, loin de les enfermer dans un noyau de signification auquel seul l'usage ou la sensibilité pourraient accéder, ils forment système par les relations logiques qu'ils nouent entre eux. Cependant, les noms propres constituent bien un niveau privilégié de la connaissance : celui au-delà duquel l'intention classificatrice s'épuise parce qu'elle ne peut plus classer, reconnaissant dans l'enfant juste né un résidu d'inintelligibilité. Lévi-Strauss vise alors un troisième objectif : les théories anthropologiques du sacré. Ici l'étude de Charles Hart sur les Tiwi, qui « font une consommation effrénée de noms propres » et réussissent « à fabriquer sans arrêt des noms neufs[1] », est déterminante. Si les noms des morts introduisent une position aux franges du système de classification, celle des esprits des morts qui peuvent revenir et auxquels est attaché un ensemble d'obligations, les noms des nouveau-nés posent un problème spécifique : l'activité classificatoire risque de ne plus disposer de noms pour désigner ceux qui naissent. Lévi-Strauss fait une hypothèse audacieuse : les noms propres sont des noms communs séparés, interdits, mis en réserve pour la classification d'individus à venir. Cette analyse de la formation du sacré par singularisation de l'activité classificatoire permet de dénouer le lien entre totémisme et sacrifice, qui avait été établi par Robertson Smith et repris par Durkheim. Alors que Durkheim fait du sacrifice le point de départ d'une opération intellectuelle qui classe les êtres du monde en les rapportant au pôle du sacré, allant jusqu'aux individus dont elle fait des personnes en les socialisant, Lévi-Strauss propose de présenter le processus dans l'autre sens : le sacré n'est qu'un des modes d'existence de l'activité classificatoire, celui qui apparaît à sa limite lorsqu'elle doit intégrer les êtres nouveaux. La discussion avec Sartre sur la dialectique de l'histoire est donc précédée par une discussion beaucoup plus technique, mais peut-être aujourd'hui beaucoup plus féconde, sur la logique des particuliers. Contre tout un courant de la pensée britannique selon laquelle les particuliers ne peuvent être connus que de façon affective, à travers l'émotion qu'ils suscitent chez ceux qui les connaissent, Lévi-Strauss affirme que les particuliers font encore l'objet d'une classification, bien qu'ils obligent la pensée sauvage à établir de façon variable une coupure entre ce qui peut être classé et ce qui ne le peut pas.

Le dernier chapitre est celui qui a reçu le plus d'attention de la part des lecteurs de 1962, et il est peut-être le plus difficile à lire pour un lecteur d'aujourd'hui. Sous l'opposition entre raison analytique et raison historique, qui animait la démonstration de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*, Lévi-Strauss vise en fait un objectif beaucoup plus large :

1. *La Pensée sauvage*, p. 782 et 783.

les pensées de l'histoire qui accordent un rôle privilégié à l'événement, en lui donnant un caractère absolu qu'aucune analyse scientifique ne peut éroder. Alors que Sartre construit un « mythe de la Révolution française », en voyant dans les actes de la conscience en situation de rareté un renversement possible de la pesanteur historique, Lévi-Strauss montre que tout événement peut être perçu de plusieurs façons selon les systèmes de classification qui lui sont appliqués. Convoquant le cardinal de Retz, Boulainvilliers et Gobineau, il souligne que la Révolution française a une signification forte pour nous qui la regardons de près, mais qu'elle change de signification dès qu'elle est vue à travers un regard éloigné. Sous couvert d'une discussion serrée sur la dialectique, c'est donc un véritable plaidoyer pour une science de l'histoire, appliquant aux phénomènes historiques la même méthode que celle qui vaut dans les sciences de la nature, sur lequel se termine le livre.

Réception française et internationale.

Sept ans après le succès littéraire de *Tristes tropiques*, comment un tel plaidoyer pour la science a-t-il été reçu ? Il faut distinguer une réception publique immédiate dans la presse, une réception philosophique dans les articles et livres parus au cours des cinq années qui suivirent, et une réception scientifique internationale ininterrompue au fil des traductions.

Après deux courts articles publiés dès juin 1962 dans *Libération* et dans *Le Figaro littéraire*, deux comptes rendus parus à l'automne de 1962 donnent à *La Pensée sauvage* un retentissement particulier sur la scène intellectuelle française : ceux de Jean-François Revel et de Jean Lacroix. La chronique littéraire publiée par Revel dans *France Observateur* le 27 septembre a d'autant plus d'écho que son auteur avait attaqué sévèrement Lévi-Strauss dans un pamphlet à succès, intitulé *Pourquoi des philosophes ?* et paru en 1957 dans le sillage de *Tristes tropiques*[1], ainsi que dans un ouvrage intitulé *La Cabale des dévots* dans lequel il parodiait certaines formules de l'*Anthropologie structurale*[2]. Le compte rendu de *La Pensée sauvage* signé par Revel, s'il se conclut par un appel à « la lecture et l'étude de ce livre remarquable », s'ouvre sur une comparaison acide de Lévi-Strauss avec Toynbee, philosophe anglais avec lequel il partagerait une « vocation de l'interprétation et de la synthèse ». Revel souligne que Lévi-Strauss, n'ayant pratiqué l'ethnographie de terrain « que pendant un laps de temps fort court et sur une aire géographique limitée », « prend pour matière première l'ensemble des livres que les autres ont écrits dans sa spécialité ». Après avoir rappelé la thèse principale de l'ouvrage selon laquelle la pensée sauvage se caractérise par un « primat de la connaissance sur l'action », Revel s'empresse d'ajouter : « On ne saurait sans hypocrisie laisser croire qu'on a réellement rendu compte, dans un article de journal, d'un livre qui suppose connu et discute allusivement tout ce qui

1. Voir la réponse de Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale*, Pocket, 1974, p. 397-401.

2. Claude Roy consacre son article de *Libération* du 19 juin 1962 à *La Pensée sauvage* et à *La Cabale des dévots* : « Lorsque J.-F. Revel s'amuse à moquer Lévi-Strauss pour une boutade de celui-ci sur "l'archétype du fromage", il se fait la part un peu trop belle et facile. Il sera le premier à reconnaître, j'imagine, que l'apport de *La Pensée sauvage* est tout à fait considérable, et que Claude Lévi-Strauss mérite un autre traitement. [...] Je pèse tranquillement mes mots : *La Pensée sauvage* est un événement dans l'histoire de l'humanisme moderne » (« Un grand livre civilisé : *La Pensée sauvage* », p. 8).

s'est publié d'important depuis quatre-vingts ans en ethnologie, en linguistique, en psychologie et en philosophie. » Il se contente alors de discuter les deux exemples par lesquels Lévi-Strauss illustre le fonctionnement de la pensée sauvage, le bricolage et l'art, en soulignant leur statut d'accroches pour le lecteur non initié, sur le modèle de la fleur ornant la couverture : « La séduction de l'image l'a d'ores et déjà emporté, dans l'esprit du public, sur le travail de l'intelligence. » S'impose ainsi durablement dans l'opinion publique la vision d'un livre difficile dont les pages inaugurales sur l'art constituent la voie d'entrée — et pour beaucoup le seuil où l'on rebrousse chemin tout en pouvant raconter au retour qu'on a été du voyage. Parmi les comptes rendus qui se contentent de signaler le livre comme un nouveau continent sans véritablement y entrer figure celui de Gérald Messadié dans *Science et vie* en décembre 1962 : « La Science a besoin de la "pensée sauvage" ». Décrivant des scientifiques dans un laboratoire californien qui « parviennent à leur fin par des sentiers obliques, où dominent l'intuition et la généralité », il affirme : « Ce sont des "penseurs sauvages". Qu'est-ce que la "pensée sauvage" ? C'est, d'abord, une expression forgée par le célèbre ethnologue Claude Lévi-Strauss et qui sert de titre à son dernier ouvrage. C'est, ensuite, cette forme d'investigation intellectuelle qui s'effectue en marge de la pensée scientifique. » Le reste de l'article multiplie les contresens, notamment en définissant la pensée sauvage comme « utilitaire » et « instinctive ».

La chronique philosophique de Jean Lacroix dans *Le Monde* du 27 novembre est d'une autre teneur. Professeur de philosophie en classes préparatoires à Lyon, cofondateur avec Emmanuel Mounier de la revue *Esprit* résolument orientée vers un christianisme de gauche, il salue les « événements philosophiques » que sont les publications « coup sur coup » du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage*, et tente de « dégager les problèmes fondamentaux qu'ils posent et la métaphysique, jamais élaborée pour elle-même mais toujours présente, qu'ils impliquent ». S'il remarque, comme Revel, la rupture des thèses de *La Pensée sauvage* avec les analyses de la « mentalité primitive » qui avaient imposé au public l'image d'un « primitif » englué dans l'affectivité[1], il souligne que cette réhabilitation des sauvages « consonne profondément » avec celle des malades mentaux opérée par Foucault dans son *Histoire de la folie*. Lecteur attentif du dernier chapitre de l'ouvrage, Lacroix inscrit Lévi-Strauss dans la réflexion marxiste sur la *praxis*, et prend le parti de Merleau-Ponty contre Sartre en soulignant ce qu'apporte la thèse d'une pensée qui se constitue à même les choses au lieu de s'imposer aux choses : « Au fond, c'est l'idée d'intériorité qui est contestée, ce qui fait songer à la notion d'inter-monde chez Merleau-Ponty. » La remise en question de l'intériorité par ce philosophe chrétien est d'autant plus admirable qu'elle s'accompagne d'une « inquiétude » finale quant aux

1. Aux yeux du public, Lévi-Strauss n'est pas tant le successeur de Durkheim ou de Mauss que le remplaçant de Lévy-Bruhl, dont les thèses sur la « mentalité primitive » avaient connu un grand succès dans les années 1930 (voir les comptes rendus de C. Roy, « Un grand livre civilisé : *La Pensée sauvage* » ; Roger Bastide, « *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* », *L'Année sociologique*, 1963, p. 318-324 ; Jacqueline Vernet, « Deux livres récents de Claude Lévi-Strauss. Pour comprendre la pensée des "primitifs" », *Coopération*, Bâle, nº 40, 1962 ; Petru Ursache, « *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* », *Cronica*, nº 43, 24 octobre 1970).

énoncés rapprochant Lévi-Strauss d'un « matérialisme vulgaire », comme ceux rapportant la logique de la pensée aux structures du cerveau. L'article se conclut sur ce constat lucide mais serein : « Sans agressivité, sans provocation, mais comme au ras même de sa recherche, Lévi-Strauss est peut-être en train de constituer la philosophie la plus rigoureusement athée de ce temps. »

La réception qui suit ces deux articles tente en quelque sorte de relever le défi noté par Lacroix : comment constituer une philosophie « rigoureusement athée » à la hauteur de cet « événement philosophique » qu'est la synthèse ethnologique proposée par Lévi-Strauss ? Et comment éviter, ce faisant, le « matérialisme vulgaire » ramenant l'esprit à un simple fonctionnement du cerveau ? L'enjeu souligné par Jean Lacroix est encore dramatisé lors de la table ronde organisée par la revue *Esprit* en préparation du numéro de novembre 1963 autour de *La Pensée sauvage*. Alors qu'elle réunit des philosophes, des linguistes et des anthropologues, on en retient surtout la confrontation entre Claude Lévi-Strauss et Paul Ricœur. Ricœur, qui travaille depuis 1950 sur la symbolique du mal dans la tradition judéo-chrétienne, découvre dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss une méthode scientifique pour aborder le problème de la persistance du passé dans le présent, ou, en termes structuralistes, pour lier synchronie et diachronie au moyen d'un même code. La lecture attentive de Ricœur replace *La Pensée sauvage* sur le fond des thèses méthodologiques du structuralisme, dont ce livre constitue selon lui une généralisation excessive. « Au début, le structuralisme ne prétend pas définir la constitution entière de la pensée, même à l'état sauvage, mais délimiter un groupe bien déterminé de problèmes qui ont, si l'on peut dire, de l'affinité pour le traitement structuraliste. *La Pensée sauvage* représente une sorte de passage à la limite, de systématisation terminale qui invite trop aisément à poser comme une fausse alternative le choix entre plusieurs manières de comprendre[1]. » Selon Ricœur, la méthode structurale est pertinente lorsqu'elle s'applique aux sociétés totémiques dont traite l'ethnologie, en vertu de leur logique intrinsèquement dualiste, mais elle ne l'est plus lorsqu'elle s'applique aux sociétés judéo-chrétiennes, dont la tradition implique que le sujet retrouve dans le texte une question qu'il lui a posée, suivant une méthode herméneutique. Ricœur conteste ainsi le basculement qui s'effectue du *Totémisme aujourd'hui* à *La Pensée sauvage*, d'une science structuraliste rendant intelligibles ses objets à une philosophie structuraliste mettant en lumière un ordre des ordres sans sujet — un « kantisme sans sujet transcendantal », selon la formule célèbre que forge Ricœur et que reprendra Lévi-Strauss dans le « Finale » de *L'Homme nu*. La discussion qui suit entre Ricœur et Lévi-Strauss dramatise encore l'enjeu de cette critique méthodologique, en faisant percevoir ses enjeux théologiques avec plus d'angoisse que le constat lucide de Lacroix : « Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement syntactique d'un discours qui ne dit rien. Je vous vois à cette conjonction de l'agnosticisme et d'une hyperintelligence des syntaxes. Par quoi vous êtes à la fois fascinant et inquiétant[2]. »

1. Paul Ricœur, « Structure et herméneutique », *Le Conflit des interprétations*, Le Seuil, 1969, p. 34.
2. « Réponses à quelques questions », *Esprit*, n° 322, novembre 1963, p. 653.

Deux comptes rendus moins polémiques questionnent à leur tour philosophiquement le statut du matérialisme de Lévi-Strauss. Jean-François Lyotard, élève de Merleau-Ponty, ouvre son compte rendu de *La Pensée sauvage*, paru en 1965 dans les *Annales*, en opposant de façon provocante l'héritage de Merleau-Ponty à l'ouvrage qui lui est pourtant dédié : « On ne peut lire ces pages, où l'épistémologie opératoire s'en donne à satiété, sans songer à l'impatience qu'elle suscitait chez celui à qui pourtant elles sont dédiées : "[...] La pensée (opératoire) devient une sorte d'artificialisme absolu, comme on voit dans l'idéologie cybernétique, où les créations humaines sont dérivées d'un processus naturel d'information, mais lui-même conçu sur le modèle des machines humaines" (Merleau-Ponty)[1]. » Pourtant, à cette première critique du matérialisme cybernétique de Lévi-Strauss, inspirée des passages sur le fonctionnement inconscient de la pensée sauvage, Lyotard oppose bien vite une autre lecture, qui voit dans le travail de Lévi-Strauss sur les rapports différentiels entre les signes une « authentique inspiration dialectique, débarrassée de tout idéalisme » : « On semble en droit de verser *La Pensée sauvage* au dossier de la réfutation de l'idéalisme et de la philosophie du sujet : elle y rejoindra des œuvres aussi apparemment disparates que celles du jeune Marx, la *Phénoménologie de la perception* et *Signes* [de Merleau-Ponty], *Cybernétique et société* [de Wiener], les écrits du dernier Husserl, le *Cours de linguistique générale* [de Saussure], la *Lettre sur l'humanisme* ou les *Holzwege* [de Heidegger], l'œuvre de Freud et les fragments d'Héraclite. Cette collection ne peut paraître un fatras qu'à celui qui ne percevrait pas sous les divergences d'école la commune allégeance de ces œuvres à une même vérité : que l'homme est seulement permutateur de signes, à travers lequel le monde s'échange avec lui-même[2]. » Une telle déclaration, de la part d'un philosophe qui jouissait déjà d'une certaine réputation, assure à *La Pensée sauvage* le statut d'un classique qu'il faut d'emblée mettre au niveau des grands ouvrages de l'histoire de la pensée. Le même effet résulte de la lecture des deux ouvrages de 1962 ainsi que du premier volume des *Mythologiques* proposée par Eugène Fleischmann, spécialiste de la philosophie de Hegel, dans l'article qu'il publie en 1966 sous le titre « L'Esprit humain selon Claude Lévi-Strauss ». Fleischmann cherche à caractériser l'esprit humain que Lévi-Strauss donne pour objet à l'anthropologie parmi les philosophies de l'esprit : si ce n'est pas un esprit subjectif logé dans l'intériorité mais un « esprit objectif » opérant dans l'extériorité, reste qu'il ne se constitue ni par identité avec le monde comme chez Parménide, ni par négation du monde comme chez Hegel, mais plutôt comme une « grille mathématique », réservoir de combinai-

1. Jean-François Lyotard, « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs », *Annales Économies, sociétés, civilisations*, n° 1, janvier-février 1965 ; repris dans *Claude Lévi-Strauss*, éd. R. Bellour et C. Clément, Gallimard, 1979, p. 57. On trouvera dans ce recueil deux *post-scriptum* (de 1973 et de 1978), qui montrent que *La Pensée sauvage* n'a cessé d'accompagner la réflexion de Lyotard, et que les objections qu'il lui adressait variaient en fonction de l'horizon philosophique où il se déplaçait : la phénoménologie merleau-pontyenne en 1965, le post-structuralisme des philosophies du désir en 1973, la philosophie wittgensteinienne des jeux de langage en 1978.

2. *Ibid.*, p. 62-63. Voir aussi le beau résumé de *La Pensée sauvage*, d'inspiration très merleau-pontyenne, que donne Lyotard à la fin de son article : « L'esprit sauvage étant esprit incarné ou chair qui parle, sa culture ne consiste pas dans un langage de représentation et d'explication, elle est la totalité des institutions grâce auxquelles la vie quotidienne a réponse à la totalité des situations » (*ibid.*, p. 72).

sons, lieu de rencontre inconscient des différentes consciences. Au terme de cette lecture, c'est la dialectique hégélienne qui se trouve renouvelée : « Arriver à la conclusion que ce n'est pas nous qui pensons mais l'esprit qui se pense en nous, et que l'esprit, pour se connaître, doit passer nécessairement par sa forme "sauvage", nous encouragera peut-être à lire notre Hegel plus soigneusement que nous ne le faisions dans le passé[1]. » Une fois encore, le livre de Lévi-Strauss est intégré dans l'histoire de la philosophie, les problèmes épistémologiques qu'il pose au contact des données ethnologiques éclairant rétrospectivement les questions éternelles de la *philosophia perennis*.

Ces lectures risquent cependant d'affadir le défi relevé par Lacroix en le privant de l'intérêt qu'il suscite hors de la communauté philosophique. Ce défi d'une philosophie athée mais non matérialiste tel qu'il émerge de l'anthropologie structurale, on peut considérer que Michel Foucault l'a relevé dans *Les Mots et les Choses*, publié en 1966 et sous-titré *Une archéologie des sciences humaines*. Si Foucault ne parle guère de *La Pensée sauvage*, il est clair que le choc de 1962 a été pour quelque chose dans la genèse de son projet. Foucault a le même objectif polémique que Lévi-Strauss : mettre fin à l'hégémonie intellectuelle de l'humanisme sartrien, c'est-à-dire d'une version existentialiste du marxisme qui met l'homme agissant au cœur de la philosophie. Aussi donne-t-il un retentissement particulier à la formule de Lévi-Strauss, en l'infléchissant dans un nouveau sens : « dissoudre l'homme » n'est plus le préalable méthodologique à une science qui recompose l'homme sur un autre plan, comme il l'est chez Lévi-Strauss, mais le cri nietzschéen qui abat les idoles pour ouvrir à une nouvelle époque de la pensée et à une autre pratique du langage. Il oppose ainsi à l'hégélianisme phénoménologique, qui inspirait encore les premières lectures de *La Pensée sauvage*, une référence à Nietzsche et à sa méthode généalogique. Foucault donne en 1966 un entretien à la revue *Arts et loisirs* dans lequel il reprend les formules du dernier chapitre de *La Pensée sauvage* : « L'humanisme, l'anthropologie et la pensée dialectique ont partie liée. Ce qui ignore l'homme, c'est la raison analytique contemporaine qu'on a vue naître avec Russell, qui apparaît chez Lévi-Strauss et les linguistes. Cette raison analytique est incompatible avec l'humanisme, alors que la dialectique, elle, appelle accessoirement l'humanisme. [...] En ce sens, les grands responsables de l'humanisme contemporain, ce sont évidemment Hegel et Marx. Or il me semble qu'en écrivant la *Critique de la raison dialectique*, Sartre a en quelque sorte mis un point final, il a refermé la parenthèse sur tout cet épisode de notre culture qui commence avec Hegel[2]. » La philosophie structuraliste consiste alors pour Foucault non pas en un matérialisme des structures, en quoi elle serait seulement l'envers de la pensée humaniste, mais à « diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », c'est-à-dire à voir dans les sciences humaines l'avènement d'un nouvel ordre du langage. De fait, dans le travail qui a donné naissance à son ouvrage, Foucault partage avec Lévi-Strauss une affinité pour la pensée de Merleau-Ponty — ce qu'atteste le chapitre II intitulé « La Prose du monde » —, une fascination pour les pensées analogiques des taxinomies médiévales — visible dans la section du même chapitre

1. Eugène Fleischmann, « L'Esprit humain selon Claude Lévi-Strauss », *Archives européennes de sociologie*, t. VII, n° 1, 1966, p. 57.

2. Michel Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, t. I, p. 541.

intitulée « Les Signatures » — et un réel goût pour l'usage surréaliste du langage, comme en témoigne son ouvrage sur Raymond Roussel. En s'appuyant sur Lévi-Strauss, Foucault montre que l'anthropologie humaniste est seulement un des usages possibles de l'activité signifiante, que le détour par d'autres usages comme ceux de la Renaissance ou des sociétés sauvages décentre en vue d'une opération critique permettant de penser autrement. Mais il écarte ainsi, chemin faisant, le matérialisme scientiste de Lévi-Strauss comme appartenant à une époque qu'il a lui-même contribué à dépasser par son travail intellectuel.

Un diagnostic comparable est effectué sur de tout autres bases par Jacques Derrida dans *De la grammatologie*, paru en 1967. Derrida comme Foucault opposent un Lévi-Strauss à un autre (l'un plus proche de Nietzsche, l'autre de Hegel) ; mais alors que la lecture de Foucault permet d'opposer la pratique littéraire dans *La Pensée sauvage* aux déclarations théoriques du structuralisme, celle de Derrida relève un usage joyeux et ouvert de la méthode structurale dans *La Pensée sauvage* en contraste avec un usage sombre et clos dans *Tristes tropiques*. Il s'agit en effet pour Derrida de déconstruire l'illusion des « sociétés sans écriture » présentes à elles-mêmes dans leur naturalité avant la connaissance qu'en prend l'ethnologue — ce qu'il appelle le « rousseauisme » de l'ethnologue. Cette thèse, qu'il repère dans les analyses des *Structures élémentaires de la parenté* sur la prohibition de l'inceste comme passage de la nature à la culture, ou dans celles de *Tristes tropiques* sur le refus de communiquer les noms propres chez les Nambikwara, lui semble très justement invalidée par certains passages de *La Pensée sauvage* : l'affirmation discrète, en note, mais essentielle, dans le dernier chapitre, selon laquelle « l'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté [...], nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique[1] » — ce qui signifie qu'elle n'a pas une valeur ontologique —, et le chapitre VIII montrant que « l'expression "nom propre" est impropre[2] » puisqu'il n'existe que des noms communs fonctionnant comme des noms propres lorsqu'ils sont provisoirement interdits d'usage. Mais c'est surtout la métaphore du bricolage à laquelle Derrida donne une signification philosophique : loin de correspondre à la seule pensée sauvage, elle couvrirait tout le jeu de la pensée, pour autant que — ce serait la thèse centrale de *La Pensée sauvage* aux yeux de Derrida — toute pensée est un jeu, c'est-à-dire une opération sur une combinatoire finie de signes, la clôture du jeu dans une pensée totalisatrice (celle de l'ingénieur) n'étant qu'une des possibilités du jeu parmi d'autres[3]. « Si l'on appelle bricolage la nécessité d'emprunter ses concepts au texte d'un héritage plus ou moins cohérent ou ruiné, on doit dire que tout discours est bricoleur. L'ingénieur, que Lévi-Strauss oppose au bricoleur, devrait, lui, construire la totalité de son langage, syntaxe et lexique. En ce sens, l'in-

1. *La Pensée sauvage*, p. 824, note. Voir Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, 1967, p. 152.

2. *Ibid.*, p. 163 et 161, n. 6.

3. Derrida est proche de la lecture que faisait Roland Barthes en 1962 de *La Pensée sauvage* : Lévi-Strauss substitue « à une sociologie des *symboles* une sociologie des *signes* : contrairement au symbole, le signe est en effet défini, non par son rapport analogique et en quelque sorte naturel à un contenu, mais essentiellement par sa place au sein d'un système de différences » (« Sociologie et socio-logique », *Claude Lévi-Strauss*, éd. R. Bellour et C. Clément, p. 42).

génieur est un mythe [...] produit par le bricoleur[1]. » On le voit, Derrida, loin d'opposer au programme structuraliste une opération critique propre à la philosophie, procède par une lecture fine et attentive du texte de Lévi-Strauss, et tout particulièrement de ce texte énigmatique qu'est *La Pensée sauvage*, en montrant comment le structuralisme lévi-straussien, compris comme une thèse métaphysique sérieuse sur la nature humaine, se déconstruit lui-même à l'épreuve du jeu intellectuel rigoureusement mené[2]. Pourtant, les analyses de Derrida ont contribué à limiter la réception de Lévi-Strauss aux États-Unis, où elles ont imposé l'image d'un anthropologue archaïque et ethnocentrique : de fait, les sciences sociales dans les pays anglophones se réfèrent plus souvent aux écrits « post-structuralistes » de Derrida et de la *French Theory* qu'aux pages difficiles et exigeantes de *La Pensée sauvage*[3].

Pour que *La Pensée sauvage* connaisse un retentissement international, il fallait d'abord lever l'obstacle de la langue. Les premiers comptes rendus étrangers se réfèrent à l'édition française pour des analyses scientifiques serrées[4], tandis que d'autres articles abordent surtout la personnalité intellectuelle de Lévi-Strauss, décrit comme le successeur de Sartre sur la scène intellectuelle parisienne[5]. Philippe Secrétan note dans *La Tribune de Genève* : « Claude Lévi-Strauss, titulaire au Collège de France de la chaire d'anthropologie sociale, est en passe de devenir l'une des vedettes de la scène intellectuelle. On est même en droit de se demander si, par des voies détournées, son influence ne va pas, peu à peu, supplanter celle d'un Jean-Paul Sartre, dont le règne est en train de se terminer[6]. » *La Pensée sauvage* est traduit en 1964 en italien, sous le titre *Il pensiero selvaggio*, et s'introduit dans les débats italiens sur les rapports entre l'historicisme de Croce et le marxisme, Lévi-Strauss attaquant à la fois Lucien Lévy-Bruhl (dont se réclamait l'anthropologue crocien Ernesto de Martino) et Sartre (dont se réclamaient certains marxistes italiens)[7]. Lévi-Strauss a accordé en 1963 un entretien à une revue italienne, *Aut aut*, dans lequel il souligne que le structuralisme s'écarte à la fois du kantisme (centré sur les limites de la connaissance) et du marxisme (centré sur l'homme productif), et se caractérise plutôt comme un « marxisme pessimiste » étudiant le mouvement par lequel les sociétés résistent à la dissolution[8]. Lévi-Strauss remplace donc Lévy-Bruhl sur la scène ita-

1. Jacques Derrida, « La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'Écriture et la Différence*, Le Seuil, 1967, p. 418.

2. On peut en ce sens opposer la lecture de Derrida à celle de Gilles Deleuze, qui dégage une « ontologie du structuralisme » à partir d'une lecture très fine des *Structures élémentaires de la parenté*, de l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » ou des *Mythologiques*, mais ne consacre aucune analyse à *La Pensée sauvage*.

3. Voir François Cusset, *French Theory*, La Découverte, 2003.

4. Voir Oliver Falsirol « Lévy-Strauss *[sic]* C., *Le Totémisme aujourd'hui* », *Rivista di Etnografia*, Naples, vol. XVII, 1963, p. 150-151, ou Carlos Alonso des Real y Ramos, « Dos libros sobre totemismo », *Revista de Estudios Politicos*, Madrid, n°s 129-130, 1964, p. 284-292.

5. Voir les entretiens dans *Il corriere della sera* (27 octobre 1963), *De groener Amsterdaamer* (22 décembre 1962), ou *Haagse Post* du 12 avril 1969, inaugurant le genre de la visite au maître français.

6. Philippe Secrétan, « De *La Nausée* de Sartre à *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss. La fin du mythe de l'homme primitif », *La Tribune*, n° 11, 14 janvier 1964.

7. Voir Gianni Barrella, « *Il pensiero selvaggio* », *Elsinore*, 1964, p. 133-134 ; Sylvio Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Florence, 1969 ; et Salvatore d'Onofrio, « Lévi-Strauss et l'Italie », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 369-373.

8. « Intervista a Claude Lévi-Strauss con Paolo Caruso », *Aut Aut*, n° 77, 1963, p. 27-45.

lienne où il représente une nouvelle version du marxisme en sciences sociales.

Après la traduction en anglais de *Tristes tropiques* en 1961, celle du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage* lance véritablement le rayonnement international de l'œuvre de Lévi-Strauss. Mais alors que la traduction du premier fut rapide (1964), celle du second fut longue et mouvementée (1966)[1], et constitue un cas ethnologiquement intéressant de malentendu entre des traditions culturelles. En témoigne une série de comptes rendus et lettres publiés dans la revue du Royal Anthropological Institute, *Man*, entre 1963 et 1968, et une correspondance conservée par Lévi-Strauss au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France[2]. Au début de 1963, Edmund Leach signale dans *Man* la publication de *La Pensée sauvage* comme « le début d'une nouvelle ère en anthropologie sociale », et annonce déjà que la traduction, si elle apparaît comme une « tâche urgente », présente « les plus formidables difficultés[3] ». C'est Rodney Needham, traducteur du *Totémisme aujourd'hui*, qui a confié la traduction de *La Pensée sauvage* à Sybil Wolfram, une jeune enseignante en philosophie à l'université d'Oxford, où lui-même enseignait alors l'anthropologie[4]. Le 16 juillet 1963, celle-ci envoie à Lévi-Strauss la traduction des premiers chapitres, avec quelques propositions de correction sur des confusions qu'elle dit avoir repérées avec Needham. Dans une lettre du 6 août, elle répond point par point aux propositions de correction que lui fait Lévi-Strauss, en mettant en question son niveau de maîtrise de l'anglais. Elle écrit : « Une connaissance inadéquate de l'anglais provoque la condamnation d'une traduction correcte », ajoutant même que « "structuration" est un américanisme révoltant ! ». La difficulté de traduction s'exprime sous la forme d'une controverse sur la signification (*meaning*)[5]. Imputant les obscurités du style de Lévi-Strauss à sa formation philosophique germanique, à laquelle elle attribue des termes comme « être » et « devenir » qui ne sont pour un philosophe anglais que des « *meaningless metaphysical expressions* », Wolfram menace Lévi-Strauss du sort des livres de « philosophie continentale » (Husserl, Heidegger, Sartre) qui n'ont jamais été traduits en anglais du fait de leur trop grande propension au « *nonsense* ». Une lettre du 9 août ajoute une longue analyse philosophique de la différence entre « *chance* » et « *contingency* » répondant à une objection de Lévi-Strauss. Le 21 août, Julian Pitt-Rivers[6] écrit depuis son séjour dans le Lot à Lévi-Strauss pour défendre la traductrice anglaise contre les critiques adressées par celui-ci à celle qu'il qualifie d'« esprit têtu et querelleur » : « La difficulté qu'elle avance est une difficulté réelle, car *La Pensée sauvage* — me pardonnerez-

1. *Totemism*, Londres, Allen Lane, 1964 ; *The Savage Mind*, Londres, Weilenfeld & Nicholson, 1966.

2. Nous remercions Marion Abélès pour la communication de cette correspondance.

3. *Man*, 1963, p. 46-47.

4. Sybil Wolfram (1931-1993), née à Berlin, fille de la psychanalyste Kate Friedlander, est l'auteur de *Philosophical Logic. An Introduction*, Londres, Routledge, 1989. Elle avait publié un article sur « Le Mariage entre alliés dans l'Angleterre contemporaine » dans *L'Homme* en septembre-décembre 1961.

5. « *If you do not mean what I put, then I do not understand what you mean* », écrit Wolfram.

6. Julian Pitt-Rivers (1919-2001) est un des pionniers de l'anthropologie des sociétés méditerranéennes après son travail de terrain en Andalousie ; il a enseigné à la fois en Angleterre, aux États-Unis et en France. Il était professeur à l'École pratique des hautes études entre 1964 et 1971.

vous de vous faire un cours sur votre propre livre ? — n'est pas seulement un livre de philosophie et d'anthropologie, mais aussi un travail poétique de jeu sur le langage ; une traduction qui sacrifie ce dernier aspect est aussi défectueuse, mais en sens inverse, que celle qui a négligé le premier. » Le 14 septembre, Pitt-Rivers propose de remplacer Sybil Wolfram par Claire Jacobson, qui est en train de traduire *Anthropologie structurale.* Comme Lévi-Strauss souligne que la traduction de *La Pensée sauvage* présente des difficultés philosophiques et littéraires plus grandes qu'*Anthropologie structurale,* Pitt-Rivers suggère finalement qu'Ernest Gellner, anthropologue à la London School of Economics et principal critique du réductionnisme linguistique de l'école de philosophie d'Oxford[1], encadre Wolfram dans son travail de traduction. Dans une lettre du 16 octobre 1963, Gellner signale à Lévi-Strauss « la difficulté philosophique qu'il y a à traduire des points de signification (*points in meaning*) non seulement d'une langue dans une autre mais aussi d'une tradition de pensée à une autre. Ces difficultés transcendent largement les problèmes techniques qu'un traducteur rencontre normalement. J'ai à peine besoin de souligner ce point, puisque après tout votre livre porte précisément sur ce genre de problèmes ! ». La controverse devient publique en 1967 lorsque Needham et Wolfram écrivent à *Man* pour critiquer la version finale de la traduction : Needham relève de nombreuses imperfections (la fleur *Viola tricolor* a disparu de la couverture ; le titre *The Savage Mind* est un compromis bancal entre « *savage thought* » et « *wild pansy* »[2] ; la citation de Balzac en exergue a été supprimée, et un grand nombre de diagrammes ont été modifiés[3]) tout en qualifiant la traduction de « précise, claire et ingénieuse » ; Wolfram impute les erreurs de traduction notées par Needham aux éditeurs et à l'auteur, qui l'ont contrainte à se retirer de la version finale. Lévi-Strauss intervient alors pour souligner qu'il n'a jamais lu la traduction finale de son livre, et s'est retenu de le faire avant sa publication ; il précise cependant qu'il ne s'est pas « reconnu » dans la première version traduite par Wolfram, alors qu'il se reconnaît dans la seconde[4]. La controverse se transforme en polémique épistémologique sur l'obscurité intrinsèque du style de Lévi-Strauss lorsque Franck Stewart, professeur à l'université de Pennsylvanie, relève trois passages mal traduits, et affirme qu'« on pourrait parfois dire que la traduction est fausse sans même se référer à l'original en français » : Needham répond que ce n'est pas la traduction qui est fautive mais la phrase originale de

1. Ernest Gellner (1925-1995) est un de ceux qui établirent des passerelles entre philosophie et anthropologie en Grande-Bretagne, sous la double influence de Popper et de Malinowski. Dans les années 1950, il fit des recherches de terrain au Maroc et publia une critique de la philosophie du langage : *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology,* Londres, Gollancz, 1959. Il critiqua ensuite à la fois le communisme, le relativisme, la psychanalyse et le nationalisme.

2. Les lettres de Pitt-Rivers du 21 et du 27 août 1963 permettent de suivre les propositions de titre : Geoffrey Gorer (anthropologue spécialiste des jardins) ayant proposé « *Natural Ideas – A Study of Primitive Thought* », Lévi-Strauss propose plutôt « *Mind in the Wild* » (que Pitt-Rivers trouve trop précieux) puis *Savage Mind.* Pitt-Rivers reconnaît que ce dernier titre préserve les deux sens de « *ferocious* » et « *of the savage* », mais perd le sens littéral de « *savage* » au sens de « *wild* ». Signalons le livre d'Edward Hutchins, *Cognition in the Wild* (Cambridge, MIT Press, 1995), qui reprend le premier titre de Lévi-Strauss en ouvrant le champ de la « cognition distribuée ».

3. Voir Rodney Needham, *Man,* 1967, p. 315-316.

4. Claude Lévi-Strauss et Sybil Wolfram, *Man,* 1967, p. 464.

l'auteur[1]. Pitt-Rivers intervient dans la discussion en soulignant que « la traduction de *La Pensée sauvage* est en train de devenir un sujet de préoccupation international[2] ». Il reconnaît que la traduction de *Tristes tropiques*, plus élégante du point de vue du style, est moins précise quant au contenu exact de la pensée de l'auteur, ce qui le conduit à réfléchir sur le dilemme du traducteur entre sensibilité et fidélité. En 1968, Lévi-Strauss clôt cette correspondance publique en se défendant contre les accusations le décrivant comme « blessant et manquant de générosité d'une façon consternante », et administre à Needham une leçon de français sur la construction de l'expression « avoir tendance ». Il note qu'en Angleterre « les gens sont décidément devenus très sensibles sauf lorsque la discussion se déroule entre eux » et réclame « le droit d'un auteur à reconnaître la traduction de son texte dans une langue qu'il est capable de lire, même s'il ne prétend pas avoir avec elle la même familiarité que celle que le Dr Needham possède sans doute avec le français ». Cette polémique acide aura des conséquences ultérieures, puisque Needham, qui se présentait initialement comme le défenseur de Lévi-Strauss en Grande-Bretagne dans son ouvrage de 1962, *Structure and Sentiment*, et qui était largement cité dans le chapitre de *La Pensée sauvage* sur les noms propres, entrera à nouveau en conflit avec Lévi-Strauss lorsqu'il participera à la traduction des *Structures élémentaires de la parenté* en 1969 et répondra aux objections de Lévi-Strauss dans la réédition française de ce même texte en 1966.

Les difficultés de traduction et l'épaisseur du discours savant n'ont cependant pas empêché le public anglais de percevoir les qualités du style de Lévi-Strauss, comme l'atteste ce compte rendu de Geoffrey Gorer dans l'*Observer* de Londres : « Son brillant intellectuel et sa subtilité sont comparables à ceux de Sartre ; et sa prose est infiniment supérieure, avec une richesse, une élégance et une musicalité qui font de son écriture un délice constant[3]. » Parmi les lecteurs britanniques de *La Pensée sauvage*, une place particulière doit cependant être accordée à Leach, pour qui ce livre fut la révélation d'une nouvelle façon de faire de l'anthropologie. Comme le rappelle Maurice Bloch, la réflexion de Lévi-Strauss sur la diversité culturelle et les formes universelles de l'esprit humain était perçue comme une incongruité par les anthropologues britanniques, car ceux-ci se souciaient d'étudier des relations sociales de façon empirique en vue d'une application immédiate, et rompaient de ce fait avec l'évolutionnisme des fondateurs de la discipline en Grande-Bretagne, Tylor et Frazer[4]. Leach avait lui-même adressé de sévères critiques aux hypothèses théoriques de Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, en s'appuyant sur sa propre expérience de terrain en Birmanie. Pourtant, après avoir lu *La Pensée sauvage*, il prend le parti d'étudier les formes symboliques de la pensée en rompant avec la rationalité instrumentale défendue par ses collègues[5]. Il organise un colloque de l'Association des anthropologues sociaux sur le totémisme, au cours duquel est

1. Franck H. Stewart et Rodney Needham, *Man*, 1968, p. 125-126.
2. Julian Pitt-Rivers, *Man*, 1968, p. 300-301.
3. Quatrième de couverture de l'édition originale de *Savage Mind*.
4. Voir Maurice Bloch, « Lévi-Strauss chez les Britanniques », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 349-356.
5. Voir Edmund Leach, *L'Unité de l'homme*, Gallimard, 1982.

reconnue et discutée l'importance de la méthode structurale de Lévi-Strauss, et dont la publication s'ouvre sur la traduction anglaise de « La Geste d'Asdiwal[1] ». Après 1962, il publie trois articles (dans *Man*, les *Annales* et la *New York Review of Books*) et un petit livre sur Lévi-Strauss. Laissant de côté la discussion finale avec Sartre (« elle se situe, sans doute aucun, au-delà de mon entendement[2] »), Leach rejette avec force les thèses « métaphysiques » de *La Pensée sauvage* sur « l'esprit humain », qui exposent Lévi-Strauss au soupçon d'idéalisme dans le public anglais, et il souligne que ce livre dégage une logique universelle procédant par opposition entre des qualités sensibles. « La traduction évidente de *La Pensée sauvage* aurait été "*Savage Thought*". [...] Le titre choisi, *The Savage Mind*, renvoie plutôt à *l'esprit humain* — *the human mind* — qui est difficile à détacher des implications métaphysiques du *Geist* de Hegel, ou de la Conscience collective de Durkheim. Mais en fait, *La Pensée sauvage* n'a aucun rapport réel avec la métaphysique ; elle se rapporte plutôt à la logique[3]. » Leach est particulièrement fasciné par les pages du chapitre VII sur les noms d'animaux dans nos sociétés, et il remarque : « *La Pensée sauvage* se rattache à la somme des *Mythologiques* comme la *Psychopathologie de la vie quotidienne* se rattache à *L'Interprétation des rêves*. Dans chacun des cas, l'ouvrage réduit s'efforce de relier certaines découvertes de l'étude académique plus formelle à l'expérience courante[4]. » Mais il regrette finalement que les oppositions binaires relevées par Lévi-Strauss ne permettent pas de décrire l'attachement affectif des individus pour les signes qu'ils échangent, et qu'elles laissent de côté les problèmes des interdits alimentaires et de la formation du sacré.

La traduction anglaise est rachetée en 1966 par les Presses de l'université de Chicago, qui donnent au livre un véritable rayonnement dans le public américain. La quatrième de couverture, généralement consacrée aux comptes rendus du livre, est éloquente : « *La pensée sauvage* est "un des plus grands livres du siècle" (*Kenyon Review*) écrit par "un savant reconnu" (*Scientific American*), un "grand détecteur de formes [*pattern perceiver*]" (*New York Times Book Review*), qui "bouscule notre ignorance concernant 'l'homme sauvage'" (*Natural History Magazine*) et, en fait, "éclaire toute l'existence" (*Saturday Review*). » Le compte rendu d'Edmund Carpenter dans la *New York Review of Books* rend bien l'effet de sidération du lecteur américain, qui reconnaît dans *La Pensée sauvage* les thèses familières du culturalisme américain sur la relativité de la perception, mélangées à un idéalisme qui sent sa vieille Europe : « Pour Lévi-Strauss, le monde réel n'est pas ce qui est vécu mais plutôt les structures sous-jacentes qui gouvernent les apparences. Ainsi il se voue à faire de l'anthropologie une science similaire aux sciences physiques, car celles-ci aussi rejettent les apparences et soulignent que la réalité n'est pas en eux mais dans les lois qui les gouvernent. [...] Lévi-Strauss joue toujours l'aristocrate détaché. Il fait apparaître l'anthropologie américaine, par

1. Edmund Leach, *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londres, Tavistock, 1967.

2. E. Leach, « Telstar et les aborigènes ou *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss », p. 1100.

3. Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, Seghers, 1970, p. 129. Ce passage reprend, en le modifiant légèrement, le compte rendu dans la *New York Review of Books* du 12 octobre 1967, intitulé « Brain-Twister ».

4. *Ibid.*, p. 128.

comparaison, tristement provinciale[1]. » Clifford Geertz, professeur à l'université de Chicago, spécialiste de l'Indonésie et fondateur d'un courant d'anthropologie dite « interprétative », fait le même constat d'étrangeté, mais de façon polémique, dans un article intitulé « The Cerebral Savage » et publié en 1967 dans *Encounter*. Il s'agit d'une lecture assez fine de *Tristes tropiques* et de *La Pensée sauvage*, dont les liens intellectuels sont soulignés : « Du romantisme déçu de *Tristes tropiques* est sorti le scientisme exultant de l'autre ouvrage majeur de Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*. » Mais c'est pour adresser à Lévi-Strauss, avec une ironie mordante, l'objection d'intellectualisme : « Lévi-Strauss a produit une machine culturelle infernale. Elle annule l'histoire, réduit le sentiment à l'ombre de l'intellect, et remplace par la Pensée sauvage immanente à nous tous les esprits particuliers des sauvages particuliers dans des jungles particulières. » Les ouvrages de Lévi-Strauss sont renvoyés, par un geste culturaliste sommaire, à l'expression de l'universalisme français : « La Haute Science de *La Pensée Sauvage* et la Quête héroïque de *Tristes Tropiques* ne sont, à la base, que de "très simples transformations" de l'une dans l'autre. Elles sont des expressions différentes de la même structure profonde sous-jacente : le rationalisme universel des Lumières françaises[2]. » *La Pensée sauvage* ne connaîtra une véritable influence sur l'anthropologie américaine qu'à travers l'enseignement de Marshall Sahlins, qui a suivi les cours de Lévi-Strauss en 1967-1968, et dont les travaux sur les rapports entre structure et événement dans les îles hawaïennes reprennent en grande partie les leçons du chapitre VIII[3]. En 1973, Sahlins donne une conférence à l'université de New York sur « La Pensée bourgeoise » en reprenant les analyses de *La Pensée sauvage*, pour montrer que la production et la consommation dans les sociétés capitalistes occidentales ne suivent pas seulement une rationalité utilitaire mais aussi une logique symbolique fondée sur des oppositions[4].

La Pensée sauvage connaît ainsi un véritable rayonnement entre le milieu des années 1960 et le milieu des années 1970. L'ouvrage est ensuite constamment réédité comme un classique, et les traductions se multiplient : en danois (1969), en espagnol (1971 ; par le poète Miquel Marti y Pol), en allemand (1973)[5], en chinois (1989 ; à Taïwan), en russe (1994 ; partiellement, sous le titre *La Pensée non apprivoisée*, dans un recueil de textes intitulé *La Pensée primitive*). En 1990, Fernanda Peixoto salue la

1. Edmund Carpenter, « Man the Pattern Maker », *The New York Times Book Review*, 18 décembre 1966. Voir aussi Michael Harkin, « Lévi-Strauss en Amérique. "L'indigénisation" du structuralisme », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 396-405.

2. Clifford Geertz, « The Cerebral Savage : the Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss », *Encounter*, vol. XXVIII, n° 4, avril 1967, p. 25-32.

3. Voir Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Gallimard / Le Seuil, 1985.

4. Voir Marshall Sahlins, « La Pensée bourgeoise. La société occidentale : une culture », *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, 1980, p. 210-254. Voir aussi *La Découverte du vrai Sauvage*, Gallimard, 2006, p. 22-23 : « Ce qui m'attirait dans le structuralisme, et qui faisait aussi son différend avec l'écologie culturelle, c'est qu'il transcendait toutes les distinctions entre infrastructure et superstructure, intégrant les deux dans des logiques culturelles communes. [...] Je tirai de [*La Pensée sauvage*] l'idée que l'activité économique ou la *praxis* omni-déterminante était une expression fonctionnelle parmi d'autres d'une logique culturelle plus générale. »

5. La traduction allemande paraît après l'ouvrage collectif dirigé par Wolf Lepenies et Hans H. Ritter, *Orte des Wilde Denkens : zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss* (Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970) qui y joint les textes de Derrida dans *De la grammatologie* et des discussions sur le rapport de Lévi-Strauss au marxisme.

récente édition brésilienne de *La Pensée sauvage* (sous le titre *O pensamento selvagem*) par ces mots : « Une œuvre est définie comme un "classique" quand elle franchit les barrières du temps : elle persiste. Son actualité est, pourtant, constamment réaffirmée. Sa valeur, mise à l'épreuve des années, la transforme en modèle digne d'imitation. *La Pensée sauvage* de l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss est, indiscutablement, un exemple de ce type d'œuvre et, comme telle, elle mérite une attention renouvelée[1]. » Par un étrange retour des choses, l'ouvrage de Lévi-Strauss est ainsi lu et enseigné comme un classique à l'université de São Paulo, où il donnait lui-même un cours dans les années 1930 sur les œuvres, également classiques, de Durkheim et de Comte.

« La Pensée sauvage » aujourd'hui.

Avec le recul du temps, *La Pensée sauvage* apparaît comme un ouvrage intermédiaire entre les deux objets majeurs sur lesquels s'est éprouvé le travail intellectuel de Claude Lévi-Strauss : la parenté, objet des *Structures élémentaires de la parenté*, et le mythe, objet de l'immense tétralogie des *Mythologiques* et des trois « Petites mythologiques » reproduites dans ce volume. Sans répondre aux intenses discussions suscitées par son livre — en dehors de l'entretien à la rédaction d'*Esprit* et de la correspondance publiée dans *Man* —, Lévi-Strauss se plonge immédiatement dans le chantier des *Mythologiques*, qui devait l'occuper pendant presque dix ans. Dans l'« Ouverture » du *Cru et le Cuit*, il écrit : « Si *La Pensée sauvage* marque dans notre tentative une sorte de pause, c'est seulement qu'il nous fallait reprendre souffle entre deux efforts. Sans doute en profitions-nous pour embrasser du regard le panorama étalé devant nous, saisissant l'occasion ainsi offerte de mesurer le trajet parcouru, de repérer la suite de l'itinéraire, et de nous faire ainsi une idée sommaire des contrées étrangères qu'il nous fallait traverser, même si nous étions résolu à ne jamais nous écarter durablement de notre route, et — sauf pour du petit braconnage — à ne pas nous aventurer sur les chasses trop bien gardées de la philosophie... Quoi qu'il en soit, cet arrêt, que d'aucuns ont pris pour un aboutissement, ne devait être que temporaire, entre la première étape parcourue par *Les Structures*, et la seconde, que ce livre veut entamer[2]. » La polémique philosophique avec Sartre — qui n'y a jamais véritablement répondu[3] — se ramène ainsi à un « petit braconnage » hors du terrain de l'anthropologie. En 1988, dans les entretiens avec Didier Éribon, Lévi-Strauss minore le rôle de la commande de Dumézil, et inscrit l'ouvrage dans un itinéraire personnel qui le conduit de la parenté aux mythes à travers l'enseignement sur les religions des sociétés sans écriture : « Ces deux livres de 1962 sont importants pour moi parce que j'y entame une deuxième étape, de loin la plus longue, de ma carrière, consacrée à l'étude des représentations religieuses. Un prélude aux *Mythologiques* en quelque sorte[4]. »

1. Fernanda Peixoto, « *O pensamento selvagem*, Classico de Claude Lévi-Strauss », *Folha de S. Paulo*, 21 avril 1990.
2. *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*, Plon, 1964, p. 17-18.
3. C'est du moins ce qu'affirme Lévi-Strauss à Éribon, qui lui signale deux publications de Sartre parlant de l'anthropologie structurale après 1962 (voir *De près et de loin*, p. 163-164). Mais Sartre ne répond pas explicitement aux critiques de *La Pensée sauvage.*
4. *De près et de loin*, p. 104.

Cette description rétrospective de son parcours intellectuel éclaire la découverte faite à l'occasion du travail demandé par Dumézil : celle de l'opérateur totémique. Dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss n'expose pas les structures universelles de l'esprit humain, ni ne formule algébriquement la logique des classifications zoologiques : il expérimente le fonctionnement d'une entité mentale particulière, l'espèce naturelle, qui sert d'intermédiaire dans les raisonnements mythologiques, en vertu du fait qu'elle relie à la fois nature et culture, universalité et particularité. « La notion d'espèce possède donc une dynamique interne : collection suspendue entre deux systèmes, l'espèce est l'opérateur qui permet de passer (et même y oblige) de l'unité d'une multiplicité à la diversité d'une unité[1]. » L'espèce naturelle est le premier outil logique dont dispose la pensée pour percevoir une situation comme structurée par une contradiction entre des termes opposés, et donc agir dans cette situation en déplaçant ces oppositions à des niveaux de plus en plus abstraits de la pensée. Loin que la thèse de Lévi-Strauss conduise à un déterminisme des structures, elle montre que l'action humaine consiste à « choisir quel sens on donnera à la contradiction[2] » ; le « choix », en l'occurrence, s'atteste par la diversité des façons qu'ont trouvées les hommes pour faire face à une même structure contradictoire. La diversité des mythes amérindiens est ainsi réduite par l'analyse des espèces naturelles qu'ils invoquent et qui, ramenées aux oppositions structurant les contextes ethnographiques dans lesquels ils prennent sens, permettent de les transformer les uns dans les autres. De fait, la pensée mythique regorge de ces êtres intermédiaires — tapir, sauge, lune, etc. — qui résolvent un problème dans un mythe et en posent un nouveau dans un autre. Lévi-Strauss prolonge ainsi la réflexion qu'il avait déjà menée sur le statut des femmes comme objets d'échange : « Comme dans le cas des femmes, l'impulsion originelle qui a contraint les hommes à "échanger" des paroles [doit] être recherchée dans une représentation dédoublée, résultant elle-même de la fonction symbolique faisant sa première apparition. Dès qu'un objet sonore est appréhendé comme offrant une valeur immédiate, à la fois pour celui qui parle et celui qui entend, il acquiert une *nature contradictoire* dont la neutralisation n'est possible que par cet échange de valeurs complémentaires, à quoi toute la vie sociale se réduit[3]. » Il reprend la réflexion de Saussure et de Jakobson sur le signe, cette entité double qui permet les échanges entre les hommes du fait de l'instabilité constitutive qui la caractérise[4]. *La Pensée sauvage* apparaît alors comme le lieu où la notion de signe linguistique, appliquée d'abord dans l'échange des femmes, s'élargit pour décrire des contextes ethnographiques richement informés[5].

Dans quelle mesure les corrections apportées par Claude Lévi-Strauss à l'ouvrage de 1962 pour la présente édition éclairent-elles une évolution de sa pensée par rapport aux thèses de *La Pensée sauvage*[6] ? Parmi l'en-

1. *La Pensée sauvage*, p. 703.
2. *Ibid.*, p. 656.
3. *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967, p. 78.
4. Voir Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes : Saussure et la naissance du structuralisme*, Léo Scheer, 2006.
5. Pour un développement plus large de cette hypothèse, voir Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Pocket / La Découverte, 2005.
6. Voir la Note sur les textes, p. 1811.

semble des notes que Lévi-Strauss a ajoutées au texte principal, et qui témoignent du fait que ce livre n'a jamais cessé d'accompagner sa pensée au gré de ses lectures (que ce soit *Salammbô* de Flaubert, un recueil sur les présocratiques ou une thèse sur la mythologie japonaise), il faut souligner le nombre important de références à l'œuvre d'Auguste Comte, et ce à trois moments cruciaux du livre : dans les chapitres I, VIII et IX. Déjà, *Le Totémisme aujourd'hui* s'ouvrait sur une phrase du *Cours de philosophie positive* affirmant l'unité des lois logiques dans les diverses productions humaines, et *La Pensée sauvage* rendait hommage à l'auteur du *Cours* pour avoir montré que les sociétés polythéistes recourent au concept d'espèce, ce qui donne à leur pensée une véritable « unité de méthode ». Mais les notes ajoutées pour la présente édition attestent une lecture attentive et « assidue », à la fois du « jeune Comte » — celui du *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) et des *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825), disciple rebelle de Saint-Simon — et du « Comte de la maturité » — celui du *Système de politique positive* (1851-1854) et de la *Synthèse subjective* (1856), fondateur de la religion positiviste[1]. Or ces ouvrages témoignent de ce que la pensée de Comte ne consiste pas seulement en une histoire de l'humanité considérée selon le développement des idées scientifiques — la fameuse loi des trois états selon laquelle l'humanité passe nécessairement de l'état théologique à l'état positif par la transition d'un état métaphysique —, mais constitue une véritable philosophie au plus près de l'anthropologie, c'est-à-dire résultant du choc pour la pensée de la rencontre des sociétés sauvages. On peut même dire qu'alors que la version de 1962 de *La Pensée sauvage* semblait opposer Rousseau à Sartre — ramené à la philosophie de Hobbes selon laquelle l'homme doit quitter l'état de sauvagerie pour entrer dans l'histoire civilisée —, la présente version oppose bien plutôt Comte à Sartre[2] — celui-ci étant alors identifié à la figure de Victor Cousin, fondateur en France d'une philosophie psychologique selon laquelle tous les états historiques de l'humanité peuvent être dérivés du *Cogito*[3].

Quelle est la signification de cette réhabilitation du fondateur du positivisme de la part du fondateur du structuralisme ? Quelle unité de pensée relie ces deux paradigmes des sciences humaines contre la psychologie philosophique d'un Cousin ou d'un Sartre ? Les deux citations du « jeune Comte » ajoutées pour la présente édition[4] permettent de le préciser : la philosophie positive découvre ce fait nouveau qu'est « l'influence progressive des générations humaines les unes sur les autres[5] »

1. C'est au hasard d'un bouquiniste que Lévi-Strauss doit la lecture de ces ouvrages, le tome IV du *Système de politique positive* contenant en appendice les « opuscules de jeunesse ». Il connaissait le *Cours de philosophie positive*, l'ayant enseigné à l'université de São Paulo.

2. Lévi-Strauss remarque dans ses entretiens avec Éribon que le dernier chapitre de *La Pensée sauvage* n'est pas une charge de l'anthropologie contre la philosophie, mais bien plutôt une philosophie issue du travail des sciences humaines (voir *De près et de loin*, p. 166).

3. Les partisans de Victor Cousin ont importé en France le terme d'« animisme » pour désigner la thèse selon laquelle tous les phénomènes vivants sont analogues aux phénomènes de la conscience, celle-ci passant historiquement du « spontané » au « réflexif ». Lévi-Strauss, qui n'utilise jamais ce terme, note que dans la *Critique de la raison dialectique*, « l'analyse du pratico-inerte restaure tout bonnement le langage de l'animisme » (*La Pensée sauvage*, p. 827).

4. Voir *La Pensée sauvage*, p. 573, note, et 824, note.

5. *Ibid.*, p. 825, note.

— c'est le fameux adage : « L'humanité est faite de plus de morts que de vivants » — et en tire la conséquence que l'étude des faits sociaux — la sociologie créée par Comte au terme de la classification des sciences proposée dans le *Cours* — ne peut être directement déduite de l'étude des phénomènes biologiques. Cette influence des générations, effet de l'éducation, produit originairement l'esprit humain, qui n'est réductible ni à des conditions biologiques ni à une conscience individuelle, mais résulte plutôt de l'action socialisée. Tant que la sociologie n'existait pas, cette action qui ne vient d'aucun individu mais de leur action conjointe pouvait être attribuée à Dieu ou au hasard : avec la sociologie, l'humanité découvre qu'elle ne fait que développer graduellement ce qui vient originellement de son propre fond en tant qu'espèce intrinsèquement sociale. L'esprit humain ne peut s'observer en lui-même, affirme Comte contre Cousin, pas plus qu'il ne se réduit aux mouvements du cerveau, comme il le montre contre la phrénologie de François-Joseph Gall : il ne peut s'observer que dans les productions historiques où il se réalise extérieurement. La sociologie s'oriente alors vers une véritable « politique de l'esprit », puisque après l'événement de la Révolution française, elle indique comment réorganiser la société en dressant la carte de l'esprit humain[1].

Cela signifie-t-il que le structuralisme partage la conception positiviste selon laquelle tous les phénomènes historiques peuvent être totalisés à travers la forme de la science ? On pourrait le croire à lire cette nouvelle note au chapitre VIII : « La paternité de l'idée, avancée à la fin du présent livre, selon laquelle le procès de la connaissance assume le caractère d'un système clos revient incontestablement à Comte[2]. » Selon Comte, en effet, la sociologie conduit le développement historique à sa fin, en tant qu'elle permet à l'esprit humain de se retrouver à travers l'ensemble des phénomènes historiques qu'il est amené à connaître[3]. Le caractère systématique des derniers écrits de Comte vient précisément de ce que l'esprit, se connaissant lui-même par la médiation de la sociologie, peut rétrospectivement mettre de l'ordre dans ses différents états, en vue de répondre au problème politique de l'action par la prévision du cours des phénomènes. Mais c'est contre cette conception homogénéisante et optimiste de l'histoire, conçue comme un développement continu, que Lévi-Strauss mobilise, à la fin du chapitre IX, ces « anti-histoires » que sont celles de Boulainvilliers et de Gobineau : histoires locales de combats entre les races, histoires résolument pessimistes qui partent du constat de la dissolution des sociétés pour procéder à une patiente recomposition de leurs rapports[4]. Le « procès » de la connaissance n'est pas un « progrès » : il se déroule sur plusieurs niveaux en même temps, à travers un ensemble de rapports conflictuels qui ne trouvent nulle part leur résolution, mais se déplacent seulement à des niveaux de plus en plus abstraits de la pensée.

Si la référence à Comte dans *La Pensée sauvage* ne délivre nullement une philosophie de l'histoire, reste qu'elle est nécessaire du point de vue

1. Voir Bruno Karsenti, « Le Problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss », *Archives de philosophie*, n° 63, décembre 2000, p. 443-465 ; et *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, 2006.
2. *La Pensée sauvage*, p. 794, note.
3. Voir Pierre Macherey, *Comte. La philosophie et les sciences*, PUF, 1989, p. 107.
4. Voir *La Pensée sauvage*, p. 840, note.

épistémologique pour affirmer la possibilité d'embrasser d'un seul regard l'ensemble de la pensée humaine. C'est le rêve cartographique que Lévi-Strauss partage avec Comte mais aussi avec Balzac : voir en une seule fois ce qui a nécessité tout le développement historique pour se réaliser, afin d'établir synchroniquement leurs rapports. Comte a lui-même décrit, dans le *Cours de philosophie positive*, une expérience à travers laquelle il est revenu au fétichisme originaire, défini comme « une hallucination permanente[1] » consistant à prêter de la vie aux objets inanimés, et a fait de cette crise de démence une vérification expérimentale de l'unité de l'esprit humain[2]. Lévi-Strauss critique cependant la thèse selon laquelle l'esprit pourrait se retrouver lui-même à l'état sauvage, au moyen d'une référence à Balzac qui constitue dans *La Comédie humaine* le pendant littéraire du rêve systématique de Comte : « nous ne voulons pas dire que la vie sociale, les rapports entre l'homme et la nature sont une projection, sinon même un résultat, d'un jeu conceptuel qui se déroulerait dans l'esprit. "Les idées, écrivait Balzac, sont en nous un système complet, semblable à l'un des règnes de la nature, une sorte de floraison dont l'iconographie sera retracée par un homme de génie qui passera pour fou peut-être." Mais, à qui tenterait l'entreprise, il faudrait sans doute plus de folie que de génie[3] ». Lévi-Strauss refuse donc, au milieu de l'ouvrage, la « folie » d'embrasser d'un seul regard l'ensemble de l'esprit humain, alors que ce rêve l'autorise à fermer le livre sur un « système clos[4] ».

Si Lévi-Strauss s'intéresse à Comte, et singulièrement à sa théorie du fétichisme, ce n'est pas cependant pour y trouver un état originaire lui permettant de boucler l'histoire humaine sur elle-même de façon subjective. Le Comte du *Système de politique positive*, et plus encore celui de la *Synthèse subjective*, est en effet aux limites de la démence, et c'est cette réputation de folie qui, depuis que Littré a fait du positivisme le cadre de la pensée républicaine, avait conduit à ne lire que le *Cours de philosophie positive* et à scinder l'œuvre de Comte en deux[5]. Lévi-Strauss redécouvre ce qui fait l'unité réelle de la pensée de Comte : la thèse selon laquelle le fétichisme est une première logique, profondément inscrite dans les besoins de la vie affective et dans des conditions d'existence concrète. Le

1. Voir Comte, *Cours de philosophie positive*, 52e leçon, Paris, Schleicher, 1908, p. 254 : « Sous le fétichisme, et même pendant presque tout le règne du polythéisme, l'esprit humain est nécessairement, envers le monde extérieur, en un état habituel de vague préoccupation, qui, quoique alors normal et universel, n'en produit pas moins l'équivalent effectif d'une sorte d'*hallucination* permanente et commune, où, par l'empire exagéré de la vie affective sur la vie intellectuelle, les plus absurdes croyances peuvent altérer profondément l'observation directe de presque tous les phénomènes naturels. »

2. Voir Comte, *Système de politique positive*, Paris, Carillian-Gœury et Dalmont, 1851-1854, t. III, p. 76 : « En me procurant aussitôt une confirmation décisive de ma loi des trois états, et me faisant mieux sentir la relativité nécessaire de toutes nos conceptions, ce terrible épisode me permit ensuite de m'identifier davantage avec l'une quelconque des phases humaines, d'après ma propre expérience. »

3. *La Pensée sauvage*, p. 695. Ce passage est cité par P. Descola dans *Par-delà nature et culture*, et résumé ainsi : « seul un fou pourrait envisager d'inventorier de façon exhaustive le système général de nos idées » (p. 144).

4. Voir Frédéric Keck, « Fiction, folie, fétichisme. Claude Lévi-Strauss, entre Comte et la *Comédie humaine* », *L'Homme*, nos 175-176, juillet-décembre 2005, p. 203-218.

5. Voir Émile Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris, Hachette, 1863, p. 576 : « Je décline la construction, faite dès à présent, de l'avenir social, le tableau cérébral, les fétiches, la terre, l'espace et la finalité revenant avec eux. » La réhabilitation du Comte du *Système de politique positive* et de son « néo-fétichisme » est le fait de Jean Devolvé dans ses *Réflexions sur la pensée comtienne* (1932).

Système de politique positive est le moment où Comte cesse de subordonner l'étude du fétichisme au seul développement des idées scientifiques, pour y voir d'une part l'émergence de la pensée esthétique à travers les premières formes d'art[1], d'autre part l'apparition d'un souci pour le milieu à travers l'attachement aux végétaux et aux animaux[2]. Lévi-Strauss partage avec Comte le désir d'atténuer la séparation entre logique et sensibilité, en montrant une logique à l'œuvre dans les relations auxquelles les hommes sont le plus attachés. Il écrit dans ses nouvelles corrections : « Surtout, l'ambition anime Comte de faire place dans son système au sentiment et aux affections, de concilier le cœur et l'esprit par le moyen d'une "vraie logique, toujours restée populaire, malgré les altérations doctorales, celle qui fait dignement concourir les sentiments, les images, et les signes à l'élaboration des pensées"[3]. »

Lévi-Strauss retrouve ainsi, paradoxalement, une préoccupation qui était celle de Lévy-Bruhl — non pas l'auteur de *La Mentalité primitive* (1922), dont les affirmations sur le caractère « prélogique » de la pensée sauvage ont été radicalement critiquées et dépassées par *La Pensée sauvage*[4], mais celui de *La Philosophie d'Auguste Comte* en 1900, relayant en anthropologie une question qui vient de la philosophie, celle de la logique des signes[5]. Lévy-Bruhl écrivait en effet en 1903, dans un ouvrage défendant la sociologie durkheimienne : « Selon Auguste Comte, ç'a été une erreur commune des philosophes de s'occuper presque exclusivement de la logique des signes. Comme nous disposons des signes, cette logique est celle dont nous discernons le mieux le mécanisme : nous la voyons à l'œuvre dans la formation des sciences. Mais au-dessous de cette logique des signes, il y a une logique des images, plus profondément située, moins consciente et aussi plus puissante ; et enfin, au-dessous de la logique des images, une logique des sentiments, vieille sans doute comme l'espèce elle-même, qui ne s'exprime ni par des concepts définis, ni par des signes conscients, mais qui est une source spontanée et incoercible de l'action. » Il continuait en soulignant que la prédominance de la « logique des signes » chez les savants européens obligeait à recourir aux observations sur les « sociétés inférieures » : « Nous pouvons retrouver là quelque chose de cette logique des images et de cette logique des sentiments, qui conduisent les membres de ces sociétés à des

1. « Jamais encore, me semble-t-il, les arts qu'on dit aujourd'hui premiers n'avaient reçu une telle marque de considération ! » écrit Lévi-Strauss en 2005 dans *La Pensée sauvage* (p. 793).

2. Dans un texte récent, Lévi-Strauss se rattache au Comte du *Système de politique positive* pour définir une philosophie de l'animalité (« La Leçon de sagesse des vaches folles », *Études rurales*, n°s 157-158, 2001).

3. *La Pensée sauvage*, p. 793.

4. Lévy-Bruhl a abandonné le terme de « prélogique » dans ses *Carnets*, publiés de façon posthume en 1949. Dans « Surtout ne pas confondre "pensée sauvage" et "pensée de sauvage" », Lévi-Strauss reconnaît : « Lévy-Bruhl a séparé la pensée prélogique et la pensée rationnelle. Et il a tenté de ramener cette pensée prélogique à une pensée mystique et affective. Là est son erreur. Mais il s'en fallait de peu qu'il ne l'évite. Il lui eût suffi de concevoir une pensée non pas prélogique, mais autrement logique. »

5. Je me permets de renvoyer sur ce point à ma thèse, *Le Problème de la mentalité primitive, Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie* (notamment la deuxième partie : « Lucien Lévy-Bruhl, entre positivisme et structuralisme »), soutenue le 18 décembre 2003 à l'université Lille-III sous la direction de Pierre Macherey, et à l'ouvrage qui en est issu, *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, Éditions du CNRS, 2008.

conclusions, c'est-à-dire à des pratiques déconcertantes ou inexplicables pour notre logique, mais aussi nécessaires à leurs yeux que les conclusions de nos syllogismes[1]. » Sans reprendre les termes désuets de Lévy-Bruhl, c'est là une démarche que ne renierait pas Lévi-Strauss, et qui continue à animer le travail anthropologique.

La Pensée sauvage s'inscrit ainsi, avec le recul du temps, dans une généalogie plus longue des rapports entre philosophie et anthropologie : celle qui montre que la logique, plutôt que de se développer séparément de façon formelle, peut être élaborée au contact des données ethnographiques les plus étranges, à condition de replacer les signes qu'elle manipule dans les pratiques affectivement orientées qui leur donnent sens[2]. Loin d'en atténuer la nouveauté, ce constat permet de souligner la force de la réponse apportée par Lévi-Strauss à un problème philosophique qui, comme il l'admet lui-même aujourd'hui, n'a cessé d'occuper les sciences sociales en France depuis leur fondation par Auguste Comte, et dont l'actualité peut ainsi être réaffirmée.

FRÉDÉRIC KECK.

BIBLIOGRAPHIE

ADLER (Alfred), « Totémisme : le mot et les choses », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 199-206.

GEERTZ (Clifford), « The Cerebral Savage : the Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss », *Encounter*, vol. XXVIII, n° 4, avril 1967, p. 25-32 ; rééd. *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 345-359.

FLEISCHMANN (Eugène), « L'Esprit humain selon Claude Lévi-Strauss », *Archives européennes de sociologie*, t. VII, n° 1, 1966, p. 27-57.

KECK (Frédéric), *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, PUF, 2004.

—, « Individu et événement dans *La Pensée sauvage* », *Les Temps modernes*, n° 628, 2004, p. 37-57.

LEACH (Edmund), « Telstar et les aborigènes ou *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss », *Annales Économies, sociétés, civilisations*, novembre-décembre 1964, p. 1100-1115.

LYOTARD (Jean-François), « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs », *Annales Économies, sociétés, civilisations*, n° 1, janvier-février 1965.

MORAVIA (Silvio), *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Florence, Sansoni, 1969.

Orte des Wilde Denkens : zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, dir. W. Lepenies et H. H. Ritter, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

SHAPIRRO (Warren), « Claude Lévi-Strauss meets Alexander Goldenweiser. Boasian Anthropology and the Study of Totemism », *American Anthropologist*, vol. XCIII, 1991, p. 599-610.

Structural Study of Myth and Totemism (The), éd. E. Leach, Londres, Tavistock, 1988.

1. Lucien Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des mœurs*, Paris, Alcan, 1903, p. 80.

2. Pour un prolongement sur les derniers développements de la logique, voir Denis Bonnay et Sandra Laugier, « La Logique sauvage de Quine à Lévi-Strauss », *Archives de philosophie*, n° 66, 2003, p. 49-72.

NOTE SUR LES TEXTES

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI

Le dossier du *Totémisme aujourd'hui* comprend les fiches de lecture sur les articles et ouvrages convoqués dans le texte, en y ajoutant des commentaires personnels notés en marge des résumés. Ces fiches sont ordonnées chronologiquement selon l'ordre des cours (commençant le 6 décembre 1960) qui est repris dans le plan de l'ouvrage.

Le dactylogramme a fait l'objet de très peu de corrections : il donne les dates de « mai-juin 1961 ». La couverture porte encore les titres auxquels Lévi-Strauss songeait lorsqu'il pensait composer un seul volume en deux parties : « I. Le Totémisme aujourd'hui (ou bien) La Fin du totémisme. II. Derrière le totémisme (ou bien) Au-delà du totémisme ».

L'ouvrage est achevé d'imprimer en mars 1962, et publié avec une couverture beige dans la collection « Mythes et religions » dirigée par Georges Dumézil aux Presses universitaires de France. Il est réédité en 1995 par les PUF, avec une couverture colorée sur laquelle figure une photographie de l'auteur.

Lévi-Strauss n'a pas ajouté de corrections pour la présente édition.

LA PENSÉE SAUVAGE

Le dossier de *La Pensée sauvage* mélange au contraire des textes beaucoup plus hétéroclites : des fiches de lecture, des reproductions de classifications, des notes prises sur des billets de théâtre ou des lettres.

Il y a trois dactylogrammes : le premier insère les fiches au milieu de la rédaction au moyen de ruban adhésif, les deux autres constituent un texte achevé sur lequel l'auteur a ajouté des corrections. Les traductions des textes anglais cités sont faites par Claude Lévi-Strauss et retravaillées avec minutie : on constate de nombreuses ratures sur le premier dactylogramme. Ces dactylogrammes ne comprennent pas de dates : les seules dates auxquelles on peut se référer ont été portées sur le texte définitif (« 12 juin-16 octobre 1961 »). Un passage du chapitre II a été publié avant la sortie de l'ouvrage : « La Chasse rituelles aux aigles », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* (sciences religieuses), 1959-1960, p. 38-42.

La Pensée sauvage paraît en mai 1962 dans une édition grand format avec deux cahiers comprenant huit illustrations hors texte et onze illustrations dans le texte. L'ouvrage est réédité en 1969 dans une édition de poche avec onze illustrations dans le texte : les illustrations hors texte ont été supprimées, ainsi que le carcajou qui figurait sur la quatrième de couverture, mais la *Viola tricolor* en première page de couverture a été conservée ; certaines erreurs de l'édition originale ont été supprimées par l'auteur, notamment la massue haida, attribuée aux Tlingit dans l'édition originale. C'est cette édition de 1969 qui est rééditée sans modification en 1990.

Les textes suivants ont été publiés après la sortie de l'ouvrage : « The Bear and the Barber », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XCIII, n° 1, 1963, p. 1-11 (extrait du cha-

pitre IV) ; « Sur quelques problèmes posés par l'étude des classifications primitives », *Mélanges Alexandre Koyré*, Hermann, 1964, p. 335-345 (fin du chapitre II). *La Pensée sauvage* a été traduit en 1964 en italien (*Il pensiero selvaggio*), en 1966 en anglais (*The Savage Mind*), en 1968 en néerlandais (*Het Wilde Denken*), en 1969 en danois (*Den Vilde Tanke*), en 1971 en espagnol (*El pensamiento salvaje*), en 1973 en allemand (*Das Wilde Denken*) et en portugais (*O pensamento selvagem*), en 1989 en chinois (Taïwan), en 1994 en russe (*Nepriruchennaia mysl'*), et en 1999 en coréen.

Pour la présente édition, Lévi-Strauss a introduit une épigraphe de Shakespeare, treize nouvelles notes de bas de page, et il a récrit plusieurs pages du chapitre VIII. Les illustrations hors texte ont été réintégrées dans le texte, ainsi que le carcajou qui figurait au dos de l'édition originale.

F. K.

NOTES

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI

Introduction.

1. Sur la notion de totémisme, voir la Notice, p. 1778-1779.

2. Jean-Martin Charcot (1825-1893), neurologiste à l'hospice de la Salpêtrière à Paris, imposa une transformation profonde dans l'étiologie de l'hystérie en montrant que ses symptômes ne doivent pas être ramenés à une cause organique (une malformation de l'utérus, selon l'étymologie grecque de la maladie) mais à une détermination mentale. À travers l'usage de l'hypnose, permettant de faire varier les symptômes hystériques par suggestion, il mit en lumière de façon spectaculaire le caractère mental de cette maladie. Sigmund Freud étudia chez Charcot en 1885, mais, de retour à Vienne, il abandonna l'hypnose et recourut à la technique d'association libre, fondatrice de la psychanalyse, qui introduit un gradualisme entre l'état de santé mentale et l'état de maladie. L'opposition radicale entre Charcot et Freud, admise en 1962, a été depuis contestée par les travaux de Marcel Gauchet et Gladys Swayn (*Le Vrai Charcot. Les chemins imprévus de l'inconscient*, Calmann-Lévy, 1997) : si Charcot a découvert le caractère mental de l'hystérie contre le physicalisme médical, c'est Freud qui en a décrit le caractère variable, et donc en ce sens « culturel ».

3. Le dactylogramme ajoute : « en les ramenant à une nature — qui est un donné — et en extrayant de la culture — qui, toujours, prend plus qu'elle ne donne ».

4. Dans les années 1930, un débat esthétique sur l'œuvre du peintre le Greco s'est ouvert à propos des causes de la déformation qu'il impose aux corps humains. Alors que l'esthétique classique explique celle-ci par l'astigmatisme du peintre, une nouvelle esthétique y voit au contraire une structure universelle de perception du monde, dont l'anomalie physique est seulement l'occasion. Lorsque Jean Cassou affirme que « le Greco était astigmate parce qu'il produisait des corps allongés » (*Le Greco*, Rieder, 1931, p. 35), il renverse ainsi l'ordre de la causalité physique au profit d'une causalité que l'on peut déjà dire « structurale », comme le note

Merleau-Ponty : « L'anomalie visuelle peut recevoir, par la méditation de l'artiste, une signification universelle, et devenir pour lui l'occasion de percevoir un des "profils" de l'existence humaine » (*La Structure du comportement*, PUF, 1990, p. 219).

5. La notion de *Naturvolk* est introduite en anthropologie en 1859 par Theodor Waitz dans *Anthropologie der Naturvölker. Über die Einheit des Menschensgeschlechtes und den Naturzustand des Menschen*. Elle vise à compléter la psychologie par l'étude des peuples dits « sans culture » (*Culturlose Völker*). Loin de séparer entre elles des races, elle s'appuie sur le postulat d'une unité psychique de l'espèce humaine. Elle est directement reprise dans des études de terrain comme celle de Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (1894). Voir Carole Maigné, « *Anthropologie der Naturvölker* de Theodor Waitz (1859) : une anthropologie sans races », *Quand Berlin pensait les peuples*, dir. C. Trautmann-Waller, Éditions du CNRS, 2004, p. 197-210.

6. James George Frazer (1854-1941) est le principal représentant de la théorie du totémisme dans l'école évolutionniste anglaise. Ayant rédigé, sur la demande de Robertson Smith, les articles « Tabou » et « Totémisme » de l'*Encyclopaedia Britannica* en 1888, il entreprend une recherche extensive sur l'ethnographie du totémisme qui le mène à la publication d'une véritable somme ethnologique, *Totemism and Exogamy*, en 1910 (voir la Notice, p. 1779). Frazer est aussi l'auteur célèbre du *Rameau d'or*, immense collection de faits ethnographiques publié entre 1911 et 1915 (voir *La Pensée sauvage*, p. 610 et n. 10).

7. Depuis Théodule Ribot et Lucien Lévy-Bruhl, l'un des motifs de l'alliance entre psychologie et ethnologie en France est de dépasser « la psychologie de l'homme blanc, adulte et civilisé », en faisant éclater les cadres étroits de l'intelligence pour rendre compte des formes de l'affectivité (voir Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910). De là l'intérêt pour les formes de pensée du fou, du primitif et de l'enfant, que Lévi-Strauss a déjà critiqué comme une « illusion archaïque » dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (chap. VII, p. 98-113).

8. Lévi-Strauss fait ici référence à la théorie du sacrifice développée par William Robertson Smith (1846-1894). Selon cette théorie, qui exerça une profonde influence sur Frazer, Freud et Durkheim, le sacrifice pratiqué rituellement dans les sociétés orientales s'explique par la croyance au totémisme, c'est-à-dire à l'union substantielle entre les hommes et des animaux divinisés. Cette thèse, qui revient à voir dans le sacrifice une survivance du totémisme, conduit Robertson Smith à distinguer deux formes qui se sont historiquement succédé : le sacrifice-communion, dans lequel les fidèles partagent le sang de la divinité et ne font plus qu'un corps avec elle, et le sacrifice-expiation, par lequel les fidèles offrent la victime à la divinité en réparation d'une faute, le second apparaissant comme une déformation du premier due à l'apparition de la propriété. Voir *La Pensée sauvage*, p. 796 et suiv.

9. Arnold Van Gennep (1873-1957) est une figure inclassable de l'ethnologie française, située à l'écart de l'école durkheimienne. Fondateur en France des études folkloristes par son intérêt pour la Savoie (voir son *Manuel de folklore français contemporain*, rédigé de 1937 à sa mort), enquêteur de terrain en Algérie en 1911-1912, il occupa brièvement la chaire d'ethnographie de l'université de Neuchâtel. Après sa thèse sou-

tenue en 1904 à l'École pratique des hautes études, *Tabou et totémisme à Madagascar*, et la traduction de l'article de Frazer en 1898, il anima en France, notamment à travers une chronique dans le *Mercure de France*, les débats sur le totémisme entre 1900 et 1914. *L'État actuel du problème totémique*, écrit après la guerre, est la synthèse éclectique de ces débats. Van Gennep est aussi l'auteur d'un ouvrage célèbre, *Les Rites de passage*, paru en 1909 et montrant l'existence dans toute société d'une coupure entre l'espace du territoire et un espace liminal, que les rites permettent de franchir. On peut retrouver cette thèse « territorialiste » dans la solution apportée par Van Gennep au problème totémique : « Le système de classement des individus sur la base totémique n'a pas eu d'autre projet aux origines que de répartir entre les groupements secondaires de la société générale des portions de territoire et tout ce qui était produit sur ces portions de territoire ou y vivait » (*L'État actuel du problème totémique*, Paris, Ernest Leroux, 1920, p. 348). — Lévi-Strauss cite ici A. Van Gennep, *ibid.*, p. 6.

10. Alexander Goldenweiser (1880-1940), né à Kiev, soutint sa thèse de doctorat sur le totémisme à l'université de Columbia, sous l'influence des idées culturalistes de Boas. Elle fut publiée en 1910 sous le titre « Totemism : an Analytical Study » dans le *Journal of the American Folklore* (vol. XXIII, avril-juin 1910, p. 179-993), et qualifiée par Lowie de « vision américaine du totémisme ». L'apport de Goldenweiser tient essentiellement à la notion de forme, qui permet de comparer des systèmes totémiques très différents, en Australie et en Amérique du Nord, sans faire d'hypothèse sur leur généalogie. À la différence de ses collègues américains, Goldenweiser a toujours tenu de ce fait à conserver la notion de totémisme, qu'il définissait ainsi : « si l'on emploie le terme totémisme pour exprimer un certain type de rapport, et non pas la somme de certaines manifestations concrètes, on peut espérer atteindre un concept suffisamment précis pour être utilisable, et pourtant suffisamment général pour embrasser une large liste de variations au niveau du contenu concret. Totémisme doit donc exprimer une relation » (*ibid.*, p. 274). Frederico Rosa remarque que Goldenweiser « proposait à la communauté savante internationale une définition du totémisme sans totems. C'était le reniement accompli de toute une tradition anthropologique, symbolisée dans la proposition inaugurale de *Totemism* de James Frazer : "*A totem is a class of material objects.*" » (*L'Âge d'or du totémisme*, p. 219).

11. Robert Lowie (1883-1957), né à Vienne et mort à Berkeley, est une des figures majeures de l'anthropologie culturelle fondée par Boas, dont il fut l'élève à New York. Son traité *Primitive Society*, paru en 1920, fut une des lectures décisives de Lévi-Strauss avant son départ au Brésil (voir *Tristes tropiques*, p. 48). Les pages sur le totémisme font partie du chapitre VI intitulé « Le Clan ». Elles annoncent le diagnostic de Lévi-Strauss : « Pour moi le problème du totémisme se résout en une série de problèmes spécifiques sans relation les uns avec les autres » (*Traité de sociologie primitive*, Payot, 1935, p. 151).

12. Wilhelm Schmidt (1868-1954), ordonné père de la Société du Verbe divin en 1892, était membre de la Société anthropologique de Vienne. Grâce à l'étude des langues austronésiennes, il tenta de reconstituer le noyau originaire de la culture à partir duquel se constituent des *Kulturkreise* (« aires de civilisation »), défendant la thèse d'un mono-

théisme primitif dans *L'Origine de l'idée de Dieu* (12 vol., 1912-1955). En 1906, il fonda à Vienne la revue *Anthropos*, qui accueillit de nombreux articles sur le totémisme australien et lui consacra un numéro spécial en 1914, jouant ainsi dans la sphère germanique un rôle comparable à celui de Van Gennep en France. En 1908 et 1909, il publia deux articles dans la *Zeitschrift für Ethnologie* où il défendit la thèse d'un « totémisme commercial » (*Handelstotemismus*), selon laquelle les interdits totémiques visent essentiellement à la conservation des denrées alimentaires possédées par le groupe sur un territoire.

13. George Murdock (1897-1985) est le fondateur aux États-Unis d'une anthropologie transculturelle sur un modèle statistique et quantitatif, qu'il théorise dans son ouvrage, *Social Structure* (1949).

14. Ralph Linton (1893-1953), anthropologue américain, est le fondateur de l'école « Culture et personnalité » avec Abram Kardiner. L'article « Totemism and the AEF », qui relate de façon ironique ses observations pendant la bataille de France où il fut engagé, date de sa conversion de l'archéologie à l'anthropologie, avant qu'il ne parte enseigner aux universités de Wisconsin et de Columbia.

15. Voir p. 461. Lévi-Strauss est toujours plus élogieux pour Edward Tylor (1832-1917), fondateur de l'école d'anthropologie britannique par son grand ouvrage *Primitive Culture* (1871), que pour son disciple James Frazer ; voir l'exergue des *Structures élémentaires de la parenté*, ainsi que *La Pensée sauvage*, p. 731. Tylor inaugure une nouvelle méthode en anthropologie consistant à rapporter les faits les plus étranges à un fonctionnement mental universel, de façon à lutter contre les interprétations irrationalistes qui invoquent des causalités surnaturelles ou des entités spirituelles.

16. William Rivers (1864-1922) imposa un tournant diffusionniste dans l'anthropologie britannique d'inspiration évolutionniste, à travers son ouvrage *The History of Melanesian Society* (1914). Contre la méthode de dérivation généalogique de ses prédécesseurs, Rivers suppose que les usages et les institutions sociales prennent forme à partir de l'interaction entre différents peuples, de telle façon que la composition qui en résulte ressemble à celle que provoque un mélange chimique. Il est considéré à ce titre comme un précurseur de la méthode fonctionnaliste de Radcliffe-Brown et de Malinowski. Lévi-Strauss lui rend hommage pour avoir ouvert le champ d'étude des organisations sociales dans leurs discontinuités (voir « Les organisations dualistes existent-elles ? », *Anthropologie structurale*, p. 188), tout en critiquant sa conception atomiste de la structure (voir « L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *ibid.*, p. 65).

17. Voir A. Van Gennep, *L'État actuel du problème totémique*, p. 335-336. Van Gennep reproche à Boas de n'être pas fidèle à ses principes et d'expliquer le totémisme par l'exogamie au lieu de considérer les règles de mariage et les interdits alimentaires comme autant de variantes d'une même structure de relations.

18. Toute cette discussion est essentielle car elle suppose une distinction entre le formalisme de Boas et le structuralisme de Lévi-Strauss. En suivant la linguistique allemande du XIXᵉ siècle, Boas remarque que les groupes totémiques sont organisés à la manière du système linguistique ; mais il suppose que la forme d'organisation est toujours la même, et que ses contenus sont arbitraires. En suivant les enseignements de la lin-

guistique structurale de Saussure et de Jakobson, Lévi-Strauss remarque que si la relation des groupes à leurs espèces totémiques paraît arbitraire, elle ne l'est plus dès qu'on analyse l'activité de l'esprit qui les classe. Le structuralisme se distingue du formalisme en ce qu'il rattache chaque forme à des contenus dans des contextes variables, ce qui est contenu dans un contexte pouvant être considéré comme une forme dans un autre contexte. Voir « La Structure et la Forme », *Anthropologie structurale deux*, p. 139-173.

19. John Ferguson McLennan (1827-1881) est un juriste écossais. Dans *Primitive Marriage* (1865), il défend la thèse du matriarcat primitif contre la théorie du patriarcat soutenue par Henry Maine. Dans l'article « The Worship of Animals and Plants » (1869), il applique cette conception sociologique au débat sur le fétichisme, en définissant le totémisme comme un culte des objets ancré dans des relations sociales exogamiques et matrilinéaires. « Le totémisme est le fétichisme plus certaines particularités. Ces particularités sont (1) l'appropriation d'un fétiche spécial par la tribu (2) sa transmission héréditaire par les mères (3) sa connection avec le *jus conubii* » (p. 422). Dans ses carnets de préparation au *Totémisme aujourd'hui*, Lévi-Strauss note : « McLennan : Totemism = fetishism + exogamy and maternal descent. Lénine : communisme = pouvoir des soviets + électrification. » McLennan était proche des réflexions de Tylor sur la religion primitive, mais Tylor résistait cependant à sa définition sociologique de la religion, et y voyait plutôt une fonction psychologique, c'est-à-dire, comme le remarque Lévi-Strauss, classificatoire.

Chapitre premier.

1. Arkel est un personnage de l'opéra *Pelléas et Mélisande*, créé par Claude Debussy en 1902 d'après l'adaptation du mythe de Tristan et Iseult par Maurice Maeterlinck. Roi d'Allemonde, grand-père de Pelléas, il accueille Mélisande, épouse du demi-frère de Pelléas, par ces mots : « Il n'arrive peut-être pas d'événements inutiles » (I, II).

2. L'abbé Thavenet (1763-1845), missionnaire sulpicien, vécut au Canada de 1794 à 1815. Il est cité par Van Gennep dans *L'État actuel du problème totémique* (p. 339), qui le connaît lui-même par le *Lexique* de Jean André Cuoq et par son ami Gédéon Huet.

3. Lévi-Strauss reprend à Jakobson l'opposition entre la métaphore, relation entre des termes fondée sur le déplacement, et la métonymie, relation entre des termes fondée sur la proximité. Cette opposition linguistique recoupe celle que faisait la psychologie du XIXe siècle entre les principes de ressemblance et de contiguïté dans l'association des idées. Voir p. 474-475.

4. Raymond Firth (1901-2002) est un anthropologue néo-zélandais, élève de Malinowski à la London School of Economics, où il enseigna jusqu'à sa retraite en 1968. Après avoir étudié pendant plusieurs années la société Tikopia des îles Salomon en Polynésie, il a publié une série d'ouvrages décrivant cette société à travers tous ses aspects (parenté, économie, religion, changement social). Il a également proposé des réflexions sur l'anthropologie de l'économie, que Lévi-Strauss cite au chapitre III (p. 510-511).

5. Georges Dumézil (1898-1986) a étudié l'épopée du dieu islandais Loki en 1948, en la comparant à d'autres mythes indo-européens : Loki

se caractérise par la ruse, le goût de la discorde, la capacité à se métamorphoser pour apparaître dans toutes les situations et les renverser.

6. C'est la première fois qu'apparaît la notion de schème, qui jouera un rôle central dans *La Pensée sauvage*, et qui marque la véritable contribution de Lévi-Strauss au débat sur le totémisme. Cette notion est de filiation kantienne : elle décrit le travail de l'imagination lorsque celle-ci doit rendre sensible une idée par des règles de construction (voir *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », II, 1). Remarquons que Lévi-Strauss parle ici d'un « schème fondamental » situé « derrière » les phénomènes totémiques : il prétend ainsi rendre compte de la nécessité de « l'illusion totémique », en montrant son inscription dans un fonctionnement universel de l'esprit humain. Dans *La Pensée sauvage*, il insistera moins sur le caractère fondamental du schème par rapport aux phénomènes que sur le fait qu'il permet de tenir l'unité dans la diversité, assurant ainsi sa capacité à engendrer les différents systèmes classificatoires.

7. L'expression « *sui generis* » est ici une critique implicite de la théorie de Durkheim pour qui le totémisme est la synthèse des éléments dispersés de la société selon un procédé comparable à l'effervescence chimique (voir *Règles de la méthode sociologique*, Préface de la seconde édition : « cette synthèse *sui generis* qui constitue toute société dégage des phénomènes nouveaux »). La véritable critique de Durkheim n'apparaît cependant qu'au chapitre v (voir p. 538-540).

8. La notion de *mana* a d'abord été relevée par l'ethnographe anglais Robert Codrington chez les Mélanésiens en 1891. Elle désigne un pouvoir surnaturel attaché aux choses que les personnes peuvent posséder, utiliser et diriger, mais qui n'est fixé en aucun point particulier. Reprenant en 1912 dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* l'analyse d'Hubert et de Mauss dans leur « Esquisse d'une théorie générale de la magie », Durkheim en fait le révélateur du principe totémique comme force anonyme et impersonnelle issue de l'action en société et dispersée dans les choses. Contre ce principe d'indistinction et de confusion, Lévi-Strauss souligne que le totem est un principe de distinction et de séparation. Il faut cependant remarquer que Durkheim, à la différence de Lévy-Bruhl insistant sur la participation des choses au surnaturel (notion reprise ici dans la citation de Prytz-Johansen), soulignait également leur catégorisation par la séparation fondamentale entre le sacré et le profane, manifestée à travers l'interdit de consommer le totem. C'est cet interdit des choses à la fois sacrées et impures que désigne le mot « tabou » en polynésien.

Chapitre II.

1. Adolphus Peter Elkin (1891-1979), après une thèse à l'université de Londres intitulée *Myth and Ritual of the Australian Aborigines*, remplaça Firth à la chaire d'anthropologie de l'université de Sidney en 1933 avec le soutien de Radcliffe-Brown.

2. Observation reprise dans *La Pensée sauvage*, p. 652.

3. Voir *Les Structures élémentaires de la parenté*, chap. XI. Alors que Radcliffe-Brown analyse les systèmes à quatre sections kariera et aranda comme des formes d'échange restreint où les femmes échangées reviennent au groupe donneur à la deuxième génération, Lévi-Strauss intègre le système murngin, intermédiaire entre kariera et aranda, en y

découvrant une forme d'échange généralisé, par lequel les femmes échangées reviennent après plusieurs générations au groupe donneur.

4. Allusion à la théorie conceptionnelle du totémisme chez Frazer (voir la Notice, p. 1779).

5. Voir le second précepte de la méthode cartésienne : « diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre » (Descartes, *Discours de la méthode*, IIe partie ; *Œuvres et lettres*, Bibl. de la Pléiade, p. 138). L'ironie de Lévi-Strauss à l'égard d'Elkin vient de ce que, suivant sans le savoir la deuxième règle de méthode cartésienne, il ne respecte pas la troisième, consistant à reconstruire le savoir à partir d'objets simples, ce que Lévi-Strauss appelle ensuite « chercher un point de vue plus général permettant d'intégrer les formes » (p. 493).

6. La théorie de l'échange généralisé exposée dans *Les Structures élémentaires de la parenté* permettait d'intégrer les formes apparemment aberrantes, comme le système murngin, qui avaient été exclues de la théorie de Radcliffe-Brown, à condition de concevoir les règles de mariage et les systèmes de parenté comme des formes d'échange, et non comme contribuant seulement à perpétuer l'organisation sociale.

7. L'organisation dualiste est un « système dans lequel les membres de la communauté — tribu ou village — sont répartis en deux divisions », mais loin de se diffuser à partir d'un point d'origine unique, comme le veut la pensée historiciste, « elle repose sur une base de réciprocité qui, elle, offre un caractère fonctionnel et doit être présente indépendamment dans d'innombrables collectivités humaines » (*Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 80-81). Lévi-Strauss montre que les sociétés humaines mettent en œuvre un schème dualiste lorsqu'elles font face à des contradictions qui menacent leur perpétuation, comme chez les Nambikwara (voir *Tristes tropiques*, p. 305-320, et « Les organisations dualistes existent-elles ? », *Anthropologie structurale*, p. 154 et suiv.).

8. Voir *Les Structures élémentaires de la parenté*, chap. XII, p. 194-225. William Warner (1898-1970), élève de Kroeber et de Lowie à Berkeley puis de Radcliffe-Brown à Chicago, a étudié pendant trois ans la société murngin au nord-ouest de l'Australie, sur laquelle il a publié un article dans *American Anthropologist* en 1930, puis un ouvrage, *A Black Civilization*, en 1937.

9. Theodor George Henry Strehlow (1908-1978) est un anthropologue australien renommé pour avoir été initié par les chefs de la tribu aranda, et qui a surtout rassemblé un grand nombre de récits de cérémonies sacrées dans *Aranda Traditions* en 1947.

10. André Ernest Modeste Grétry (1741-1813), compositeur belge, est considéré comme le maître de l'opéra-comique dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, suite au succès de son *Huron* à Paris en 1768. Dans ses fiches sur Elkin, Lévi-Strauss note : « Comme Grétry : entre son analyse et sa synthèse on ferait passer un carrosse. »

Chapitre III.

1. Bronislaw Malinowski (1884-1942), né en Pologne, est considéré, avec Radcliffe-Brown, comme le fondateur de l'école fonctionnaliste d'anthropologie britannique. Il introduit la méthode de l'enquête de terrain à la London School of Economics après son séjour chez les Trobriandais du Pacifique occidental pendant la Première Guerre mondiale,

puis s'installe aux États-Unis en 1938 où il publie des ouvrages plus théoriques, dont *Magic, Science and Religion* (1948), que critique Lévi-Strauss. Il s'est intéressé au problème du totémisme dès sa formation en Pologne, où il publia un article sur cette question en 1913.

2. Cette critique est proche de celle que Lévi-Strauss adresse à Malinowski dans « Histoire et ethnologie » : « Ce qui intéresse l'ethnologue n'est pas l'universalité de la fonction [...] mais bien que les coutumes soient si variables. Or, il est vrai qu'une discipline dont le but premier, sinon le seul, est d'analyser et d'interpréter les différences, s'épargne tous les problèmes en ne tenant plus compte que des ressemblances. Mais du même coup, elle perd tout moyen de distinguer le général, auquel elle prétend, du banal dont elle se contente » (*Anthropologie structurale*, p. 25).

3. Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) était un admirateur de la sociologie de Durkheim, qui lui a permis de rompre avec les présupposés évolutionnistes de ses maîtres dans sa propre enquête de terrain aux îles Andaman. Il lui reprend la notion de « société organique » pour définir la société comme un tout, dont les parties fonctionnent les unes en rapport avec les autres, et dont l'étude relève de méthodes inductives empruntées aux sciences naturelles. Cette méthode inductive le conduit à désubstantiver la notion de société pour aller vers une approche structurale en termes de relations. Elle fut ensuite moquée par la génération suivante, celle d'Evans-Pritchard et de Leach, comme une « collecte de papillons ».

4. Sur la notion d'emblème, définie comme représentation figurative de la société, voir Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, II, 1, PUF, 1998, p. 142-180. Lévi-Strauss redonne l'avantage à Durkheim contre Radcliffe-Brown, alors que celui-ci voulait « formuler une théorie sociologique du totémisme qui incorpore une grande partie de l'analyse de Durkheim sans s'ouvrir aux critiques qui peuvent être adressées à la présentation de Durkheim » (*Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen & West, 1952, p. 128). Si Radcliffe-Brown a bien désubstantivé la notion de société pour découvrir un ensemble de relations rituelles entre l'homme et son milieu, il a omis le fait que ces relations se constituent sur un signe arbitrairement choisi. C'est ce qu'avait au contraire bien vu Durkheim à travers la définition du sacré comme ce qui se distingue des choses profanes, et peut donc caractériser des objets quelconques. Radcliffe-Brown est alors conduit à substantialiser les relations sociales en supposant un besoin naturel pour la société de se conserver à travers le rituel, manquant ainsi le caractère formel de ces relations. En utilisant la notion de signe arbitraire, Lévi-Strauss attribue rétrospectivement à Durkheim ce qui sera véritablement découvert par la linguistique structurale.

5. Lévi-Strauss oppose ici le Malinowski ethnographe au Malinowski anthropologue, et s'appuie sur ses observations chez les Trobriandais pour critiquer ses généralisations sur la nature humaine. Malinowski présente lui-même son ouvrage *The Sexual Life of Savages* comme « une réussite dans l'étude de terrain et dans la méthode d'exposition » (Préface à la troisième édition).

6. Lévi-Strauss établit ici une filiation polémique entre la méthode fonctionnaliste de Malinowski et la philosophie utilitariste de Jeremy Bentham et de James Mill. Selon cette dernière, le bonheur d'une société consiste en une maximisation de son utilité, c'est-à-dire un calcul opti-

mal des plaisirs et des peines. C'est contre cette thèse que Lévi-Strauss affirme qu'il existe des traits culturels qui n'ont aucune utilité ou aucune fonction.

7. L'article « Taboo », issu d'une « conférence Frazer » donnée par Radcliffe-Brown en 1939, revient en effet sur la distinction entre magie et religion chez Durkheim et Malinowski. La notion de rituel mise en avant par Radcliffe-Brown brouille la distinction entre les actions faites dans un but et celles qui sont accomplies pour affirmer une valeur : le rituel est une règle suivie pour elle-même, et sa transgression suscite une crainte respectueuse. Radcliffe-Brown parle d'efficacité symbolique pour désigner cette activité dotée de signification.

8. Alfred Loisy (1857-1940) enseignait l'histoire des religions à l'École pratique des hautes études, puis au Collège de France après avoir été excommunié de l'Église catholique pour ses positions « modernistes », c'est-à-dire favorables à une lecture immanentiste de l'Évangile. À la suite de la publication des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, il publia dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* plusieurs articles réfutant les thèses de Durkheim : « Sociologie et religion » (1913), « Le Totémisme et l'Exogamie » (1913), « La Cosmogonie des Arunta » (1914) et « Les Rites totémiques des Naturels australiens » (1920). Il critique la thèse de Durkheim selon laquelle le sacrifice totémique a une fonction sociale, et affirme qu'il n'a qu'une fonction alimentaire. Selon Loisy, c'est par un processus magique, et non religieux, que les règles alimentaires ont conduit à la formulation d'interdits totémiques.

9. Voir « L'Efficacité symbolique » (1949), *Anthropologie structurale*, p. 213-234.

10. Dans *Totem et tabou* (1913), Freud établit un parallèle entre « la vie psychique des sauvages et [celle] des névrosés » en mettant en rapport les interdits alimentaires des névrosés avec les rituels totémiques. Il explique ce parallèle au moyen du souvenir du meurtre sacrificiel du père par la horde des frères, exprimant une structure psychique universelle qu'il appelle « complexe d'Œdipe ». Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss fait référence à la critique de Kroeber selon laquelle le récit de *Totem et tabou* ne décrit pas un événement historique mais une structure universelle ; ici il va plus loin, et refuse la notion même de pulsion qui, tenue jusqu'au bout, implique de revenir à l'origine individuelle des croyances, au lieu de s'en tenir à leur structuration collective.

11. Dans *De la division du travail social*, Durkheim analyse en effet l'émotion collective produite par la transgression de la règle ; dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, il fait au contraire du totem l'expression figurée de l'émotion collective, ce qui le conduit à considérer comme une cause ce qui était d'abord décrit comme une conséquence.

Chapitre IV.

1. Le dactylogramme propose pour titre : « Retour à l'intellect ». « Vers l'intellect » fait sans doute allusion à l'ouvrage de Jean Wahl, *Vers le concret* (1932).

2. Meyer Fortes (1906-1983), né en Afrique du Sud, étudie la société tallensi du Ghana de 1934 à 1938. Avec Evans-Pritchard, il publie *African Political Systems* (1940), dans lequel il montre la diversité des structures politiques en Afrique contre les thèses existantes qui retrouvent partout la forme de l'État (« sociétés segmentaires »). Il se rattache au

fonctionnalisme de Radcliffe-Brown, tout en insistant sur l'étude des contradictions structurelles.

3. La notion d'analogie désigne une égalité entre deux rapports observée de l'extérieur ; celle d'homologie désigne une égalité de rapports motivée de l'intérieur. La notion d'analogie est statique (elle permet de décrire une structure observable), celle d'homologie est dynamique (elle permet de deviner le quatrième terme manquant d'un couple de dualités). Dans *La Pensée sauvage*, ces deux termes sont utilisés de façon interchangeable (on constate de nombreuses permutations dans le dactylogramme) alors qu'ici Lévi-Strauss établit une forte distinction.

4. Edward Evans-Pritchard (1902-1973) est, avec Fortes, le fondateur de l'anthropologie politique des systèmes africains. Après son étude sur la sorcellerie chez les Azandé, celle des Nuer en 1937 décrit le fonctionnement d'une société acéphale où les conflits sont réglés par le recours au langage du bétail. Sans intervenir véritablement dans le débat sur le totémisme, il montre comment la vie quotidienne au contact des animaux transforme ceux-ci en valeurs sociales autour desquelles se structure la vie collective. Dans sa *Marrett Lecture* de 1950, il critique la méthode inductive de Radcliffe-Brown et plaide pour une anthropologie compréhensive, qui étudie les structures sociales comme des œuvres littéraires et non plus comme des organismes vivants. Ses ouvrages sur les Nuer s'orientent ensuite vers une reconstitution de leur théologie.

5. Dans sa *Presidential Address* au Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland en 1966, Fortes conteste l'interprétation de Lévi-Strauss sur la « deuxième théorie » de Radcliffe-Brown, et souligne que celle-ci vient en supplément à sa première théorie. Lévi-Strauss tend en effet à généraliser en les intellectualisant, comme il le reconnaît lui-même (voir la note de la page 532), des relations qui restent pour Radcliffe-Brown inscrites dans la vie sociale.

6. Il faut noter cependant que dans sa « première théorie » Radcliffe-Brown rattache la méthode comparative à Frazer, alors que dans la « seconde » il l'inscrit dans l'héritage de Boas, qu'il a sans doute mieux connu lors de son enseignement à Chicago de 1931 à 1937.

7. Lévi-Strauss repère ici chez Radcliffe-Brown une réminiscence de la psychologie associationniste britannique, traduite dans le langage structuraliste : l'association par contraires dans la pensée est le pendant mental de l'organisation sociale en moitiés. L'associationnisme est le courant psychologique qui, à la suite des observations de Hume, de Bentham et de Mill, ramène l'ensemble des phénomènes de l'esprit à un petit nombre de principes d'association d'idées, sur le modèle des lois de la gravitation chez Newton. Ces principes sont, selon Hume, la ressemblance, la contiguïté et le contraste. Jakobson a remarqué, dans « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », que la linguistique structurale redonnait du crédit à l'associationnisme, en découvrant dans la métaphore et la métonymie des phénomènes de ressemblance et de contiguïté, et en les rattachant à des oppositions sémantiques distinctives (*Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, 1963, p. 43-67). On peut en conclure, comme le fait ici Lévi-Strauss, que les lois d'association d'idées ne résultent pas d'une soumission passive à l'ordre des phénomènes mais d'une activité visant à faire sens en introduisant de l'ordre dans les phénomènes. Il faut noter cependant que Radcliffe-Brown ne va pas aussi loin, puisqu'il se contente de relier cette association des

contraires à la philosophie d'Héraclite selon laquelle le conflit (*polemos*) est le principe universel des choses : cette thèse conduira l'anthropologie britannique, notamment Max Gluckmann et l'école de Manchester mais aussi Leach ou Fortes, à étudier majoritairement les conflits sociaux plutôt que les structures mentales.

Chapitre v.

1. Le dactylogramme propose pour titre : « Le Totémisme par le dedans ».

2. Il s'agit d'une lettre envoyée par Radcliffe-Brown à Lévi-Strauss à la suite de la lecture de sa conférence « Social Structure » (« La Notion de structure en ethnologie », *Anthropologie structurale*, p. 329-378), et que Lévi-Strauss a rendue publique au colloque organisé à Chicago en 1952 par les éditeurs de la revue *Anthropology Today*. Cette lettre commence ainsi : « J'utilise le terme "structure sociale" en un sens si différent du vôtre que cela rend la discussion difficile, à tel point qu'il y a peu de chances qu'elle soit profitable. Alors que pour vous la structure sociale ne concerne pas la réalité mais les modèles qui sont construits, je considère la structure sociale comme une réalité. Quand je ramasse un coquillage particulier sur la plage, je reconnais qu'il possède une structure particulière. Je peux trouver d'autres coquillages de la même espèce qui ont une structure similaire, si bien que je peux dire qu'il y a une caractéristique structurale de l'espèce. »

3. Lévi-Strauss fait ici une distinction entre le bergsonisme comme philosophie (qu'il avait moquée dans *Tristes tropiques* à travers la figure de son professeur de terminale Gustave Rodrigues ; voir p. 38-39) et les livres de Bergson, consacrés à l'examen d'une science particulière. Dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, son dernier livre paru en 1932, Henri Bergson confronte en effet sa méthode d'intuition philosophique aux faits de la sociologie et de l'ethnologie analysés par l'école durkheimienne, et en tire des analyses nouvelles, notamment sur la question du totémisme.

4. Dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) analyse l'énoncé rapporté par Karl von den Steinen de son séjour en Amazonie, « Les Bororo sont des Arara » (voir *Tristes tropiques*, n. 10, p. 24), en y voyant une logique régie non par le principe de contradiction mais par le principe de participation selon lequel une chose peut être elle-même et son contraire. Selon Lévy-Bruhl, proche en cela de Durkheim, c'est du fait d'une émotion collective que les « primitifs » perçoivent les animaux ou les plantes comme des humains. Refusant la coupure entre mentalité primitive et mentalité civilisée, Bergson critique Lévy-Bruhl dans le deuxième chapitre des *Deux Sources de la morale et de la religion* en montrant que les raisonnements attribuant une intention aux animaux ou aux plantes sont également suivis par les hommes « civilisés » lorsqu'ils agissent en situation d'incertitude, par exemple face à un tremblement de terre. Là où Lévy-Bruhl voit une participation affective, Bergson décrit une « intention qui s'est vidée de son contenu », en un sens qu'on peut qualifier de structuraliste.

5. Bergson critique l'emblématisme durkheimien dans le premier chapitre des *Deux Sources de la morale et de la religion* : on ne peut expliquer par les seules forces sociales l'attachement des individus à leur divinités, il faut aussi montrer comment agissent des forces vitales, comme l'habi-

tude d'obéir ou la crainte d'échouer. En cela Bergson est plus proche de Gabriel Tarde, qui voit dans l'imitation des forces infra-individuelles productrices de socialité. Il refuse donc la coupure entre les représentations collectives et la perception individuelle en montrant la genèse des formes sociales dans la perception du genre.

6. Lévi-Strauss suit ici Bergson sur une pente qui lui semble particulièrement dangereuse, et qui résulte d'une lecture simpliste de son argumentation : celle d'une biologisation du totémisme, considéré comme l'affirmation d'une différence de nature entre des espèces de sang différent. Ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre la « biologie au sens très compréhensif » que Bergson oppose à la sociologie durkheimienne à la fin du premier chapitre des *Deux Sources de la morale et de la religion*, mais plutôt dans le cadre de la métaphysique de « l'élan vital », c'est-à-dire comme une puissance de création qui se réalise en se différenciant.

7. Lévi-Strauss continue de suivre Bergson, mais cette fois sur une pente plus féconde, bien qu'également dangereuse selon lui : celle d'une psychologie de l'intelligence opposée à l'instinct. Selon Bergson, en effet, c'est parce que l'homme n'a pas d'instinct qu'il doit compenser par l'intelligence la représentation déprimante de l'échec de l'action, en recourant à la « fonction fabulatrice », c'est-à-dire en racontant des histoires permettant de poursuivre avec confiance le cours de l'action. Lévi-Strauss critiquera cette notion dans *La Pensée sauvage*, p. 575-576. Il repère cependant dans cette analyse l'attention de Bergson à la façon dont le langage découpe des différences dans la perception, ce qui consiste à revenir à l'étymologie de « fabulatrice », la racine latine *fa* désignant le langage.

8. Lévi-Strauss fait ici référence à l'« Essai sur quelques formes primitives de classification » publié par Durkheim et Mauss dans *L'Année sociologique* en 1901-1902. Dans cet essai, Durkheim et Mauss montrent que, là où les ethnographes ont vu des classements absurdes et anarchiques, il y a une véritable logique repérable dans l'organisation sociale en clans, mais qui s'exprime de façon confuse parce qu'elle passe essentiellement à travers les émotions. Les classifications primitives relèvent donc, selon une analyse qui rejoint les thèses de Comte et de Ribot, d'une « logique des émotions ».

9. La seconde Préface des *Règles de la méthode sociologique* répond aux accusations de réduction des faits mentaux à des faits sociaux, c'est-à-dire de la conscience individuelle à des déterminations collectives, en affirmant que la sociologie est une psychologie formelle d'un genre nouveau.

10. Il s'agit d'un entretien entre l'ethnographe Alice Cunningham Fletcher (1838-1923) et un penseur dakota, rapporté par James Owen Dorsey (1848-1895), missionnaire chez les Dakota et membre du Bureau of American Ethnology. Lévi-Strauss retraduit le texte de Dorsey en le corrigeant légèrement. Le dactylogramme montre en particulier qu'il hésite à traduire « wakanda » par « dieu », « divinité » ou « pouvoir ». La traduction de Lévi-Strauss est beaucoup plus fidèle à la ponctuation originale de Dorsey que celle de Durkheim. On voit qu'il ne saurait s'agir, au travers de ces différentes variantes, de revenir à ce que le penseur dakota voulait vraiment dire.

11. Ce passage, inséré au milieu de l'examen des faits ethnologiques au deuxième chapitre des *Deux Sources de la morale et de la religion*, résume les résultats de la discussion sur la biologie dans *L'Évolution créatrice* de

façon métaphysique. La métaphysique est définie par Bergson comme « une science qui prétend se passer de symboles » et accéder directement à l'absolu, « connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses » (« Introduction à la métaphysique », *La Pensée et le Mouvant*, PUF, 1993, p. 216). L'élan vital est une image destinée à poser le problème suivant : comment les différentes espèces vivantes peuvent-elles avoir une unité si celle-ci ne vient pas d'un dessein prédéterminé ? Bergson résout ce problème par analogie avec un mouvement se diffractant en une pluralité de phases (comme le mouvement cinématographique, ou celui de la main dans la limaille de fer).

12. Dans le dactylogramme, « sa pensée était, sans qu'il le sût, en sympathie avec » remplace « offrait des analogies ». La notion de sympathie est une des notions utilisées par Bergson pour décrire l'effort en vue d'entrer dans une réalité mentale extérieure par la voie de l'émotion, à travers l'élément commun de la durée.

13. La thèse centrale de Bergson est en effet qu'on ne peut composer du continu avec des éléments discontinus, mais qu'il faut partir du continu réel pour voir comment il se découpe en éléments discontinus pour les besoins de l'action (voir *Matière et mémoire*, PUF, 1993, p. 234 et suiv.).

14. Dans le dactylogramme, cette phrase remplace la phrase suivante : « Philosophe de l'affectivité comme lui, il ressentait pour l'ethnographie une curiosité beaucoup plus vive que celui-ci. »

15. Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est la réponse de Rousseau à la question proposée par l'Académie de Dijon en 1754 : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ? » Pour la rédiger, Rousseau s'est appuyé sur de nombreux récits de voyageurs, qui lui ont permis de construire l'hypothèse de l'« état de nature », c'est-à-dire celle d'un homme vivant à l'écart de ses semblables en suivant ses seuls besoins.

16. Rousseau définit la pitié comme « répugnance innée à voir souffrir son semblable », « disposition convenable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle, et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquesfois des signes sensibles » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. III, p. 154). Il écrit plus loin : « La commisération sera d'autant plus énergique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant : Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de Nature que dans l'état de raisonnement » (*ibid.*, p. 155-156). L'identification est primitive dans le sentiment, puis généralisée à tous les autruis par la réflexion : elle est donc l'opérateur qui permet de relier affectivité et intellectualité.

17. Lévi-Strauss a noté « Hobbes » en marge de plusieurs passages de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre : « Rien en effet — ni les grands fauves ni les microbes — ne peut être plus terrible pour l'homme qu'une espèce intelligente, carnassière, cruelle, qui ne saurait comprendre et déjouer l'intelligence humaine, et dont la fin serait précisément la destruction de l'homme. Cette espèce, c'est évidemment la nôtre, se saisissant par tout homme chez les autres dans le milieu de la rareté » (Gallimard, 1960, p. 208) ; « Il menace ma vie dans la mesure où il est mon

semblable » (*ibid.*, p. 689). Lévi-Strauss note en face du dernier passage : « "L'homme est un loup pour l'homme" ou le retour à Hobbes. » Dans sa conférence de Genève de 1962, Lévi-Strauss souligne que la définition rousseauiste de la pitié s'oppose à la thèse de Hobbes selon laquelle « l'homme [est] naturellement méchant » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 153), et que sa théorie du contrat social se construit contre la thèse de Hobbes selon laquelle les hommes préfèrent la sécurité à la liberté. Dans une fiche préparatoire, Lévi-Strauss note : « Rousseau contre Sartre. L'identification 1) à l'autre 2) à l'animal. »

18. Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, publié de façon posthume en 1781, Rousseau rattache le besoin de communiquer par signes à l'expression des émotions, et en déduit des analyses sur la musique et l'harmonie. Lévi-Strauss prend ici la métaphore au sens d'un déplacement de sens opéré par l'émotion. Il résume dans une note de brouillon sa lecture de Rousseau : « Rousseau : 1) animal ni désirable ni redoutable non stimulant de crainte ou de convoitise mais semblable (philosophie de l'identification non « existentialiste » mais « intellectualiste ») 2) non semblable globalement mais différentiellement. Diversité entre les espèces support de la différenciation sociale. 3) primitivité des tropes : non embellissement du langage mais modes fondamentaux. »

19. Bergson oppose en effet la « société close », caractérisée par l'obligation et étudiée par la science sociale, à la « société ouverte », caractérisée par l'appel et dont l'étude relève davantage de la psychologie du mysticisme. Il marque une supériorité morale de la société ouverte, seule créatrice de nouvelles valeurs, sur la société close, intrinsèquement conservatrice : « Un des résultats de notre analyse a été de distinguer profondément, dans le domaine social, le clos de l'ouvert » (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, 1992, p. 283).

20. Voir la préface de Rousseau au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* : « Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Âme humaine, j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison » (p. 125-126). Voir aussi Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 137 : « Nous cherchons au fond de l'âme, par voie d'introspection, les éléments constitutifs d'une religion primitive. » Le reproche commun que font Rousseau et Bergson aux études antérieures des sociétés primitives est de ne pas en avoir ressaisi le sens de l'intérieur. La psychologie expérimentale s'est construite en France sur la critique de l'introspection, par exemple chez Ribot : il y a donc là une véritable provocation de la part de Lévi-Strauss.

LA PENSÉE SAUVAGE

[Page de titre.]

1. « Et voici des pensées ; c'est pour la pensée. »

Préface.

1. Merleau-Ponty rencontra Lévi-Strauss lors de son stage d'agrégation de philosophie en janvier 1929. Professeur de philosophie au Collège de France en 1952, il y soutint activement la candidature de celui-ci

en 1959 — le texte de soutien à cette candidature a été publié sous le titre « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » (*Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, 1953). Il mourut brutalement le 3 mai 1961, au moment où Lévi-Strauss écrivait *La Pensée sauvage*. Ses notes de cours, publiées sous le titre *La Nature*, et le manuscrit inachevé de l'ouvrage qu'il projetait, *Le Visible et l'Invisible* (voir notamment le chapitre sur « L'Être sauvage »), témoignent de la convergence de ses intérêts avec ceux de Lévi-Strauss.

2. Sartre, qui était camarade d'agrégation de Lévi-Strauss en 1929, puis l'avait retrouvé à New York en 1947, publia en 1960 la *Critique de la raison dialectique* dans le cadre de son engagement aux côtés du parti communiste et de l'orientation de sa philosophie existentialiste vers une anthropologie fondamentale. Simone de Beauvoir ayant relevé la compatibilité des thèses des *Structures élémentaires de la parenté* avec l'existentialisme dans le compte rendu qu'elle en avait donné aux *Temps modernes* en 1949, Sartre cita l'ouvrage de Lévi-Strauss à plusieurs reprises dans la *Critique de la raison dialectique* (notamment p. 487-508). Il envoya à Lévi-Strauss en 1960 un exemplaire de son livre, avec cette dédicace : « À Claude Lévi-Strauss. En témoignage de fidèle amitié, ce livre dont il verra que les principales questions s'inspirèrent de celles qui l'occupent et surtout de sa manière de les poser. En toute estime. Jean-Paul Sartre. »

3. Lévi-Strauss fait référence à son séminaire de l'École pratique des hautes études consacré à la lecture de la *Critique de la raison dialectique*, auquel assistaient notamment Jean Pouillon et Lucien Sebag. On n'a pas trouvé trace de ce séminaire. On peut en revanche consulter les notes de cours de Jean Pouillon au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France.

Chapitre premier.

1. Voir les critiques adressées dans *Le Totémisme aujourd'hui* (chap. III) à la théorie de Malinowski selon laquelle les espèces totémiques sont choisies pour leur intérêt alimentaire.

2. Günter Tessmann (1884-1969) observa la société fang du Gabon et collecta des objets entre 1907 et 1909. Il en tira un livre, *Die Pangwe*, paru à Berlin en 1913. Il étudia ensuite les Indiens du Nord-Pérou, sur lesquels il publia un ouvrage en 1930.

3. Robert Bradford Fox (1918-1985) a été formé en anthropologie aux universités de Californie du Sud, du Texas et de Chicago, et enseigna au Musée national et à l'université des Philippines. Il réalisa des études ethnographiques et archéologiques des tribus philippines.

4. Voir n. 6, p. 600.

5. Elenore Smith Bowen est le nom de plume de l'anthropologue africaniste Laura Bohannon (né en 1931), auteur d'une étude sur l'économie des Tiv. Dans *Return to Laughter. An Anthropological Novel* (1954), traduit en français sous le titre *Le Rire et les Songes* (1957), elle adopte un style littéraire très libre pour raconter son enquête de terrain. Elle est aussi l'auteur d'un article célèbre, « Shakespeare in the Bush » (1961), qui montre les malentendus culturels de la situation ethnographique.

6. Harold C. Conklin est un des fondateurs de l'ethnoscience à l'université de Yale où il était professeur d'anthropologie. Auteur de deux monographies sur l'archipel philippin (les Hanunóo en 1954 et les Ifuago en 1980), il reprend l'hypothèse Sapir-Whorf de la relativité linguistique des catégories de perception, tout en recherchant dans les

taxinomies indigènes des universaux de l'esprit humain. Il joue ainsi un rôle d'intermédiaire entre l'anthropologie culturelle de Boas et l'anthropologie cognitive de Brent Berlin, en fécondant tout un ensemble de travaux en ethnobotanique. Voir Nicole Revel-Macdonald, « L'Œuvre de H. C. Conklin. Étude des savoirs traditionnels des montagnards aux Philippines », *Études rurales*, nos 89-90-91, 1983, p. 231-237.

7. Frank Goldsmith Speck (1881-1950) est un des meilleurs observateurs des Indiens d'Amérique du Nord, sur lesquels il écrivit plus de quatre cents livres et articles.

8. George Gaylord Simpson (1902-1984), professeur de paléontologie à l'American Museum of Natural History de New York puis au musée de Zoologie comparative de Harvard, est l'auteur de *Principles of Animal Taxinomy*, ouvrage que Lévi-Strauss a lu lorsqu'il vivait aux États-Unis. Il soutient la thèse d'une harmonie universelle entre les classifications naturelles, et rapproche l'activité classificatoire d'une forme d'art.

9. L'article d'Hubert et de Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », paru dans *L'Année sociologique* en 1902-1903, revient sur l'opposition entre religion et magie établie par Durkheim. Il montre dans la magie une forme d'activité symbolique qui perçoit les choses à travers des forces sociales et fournit la première élaboration de la notion de cause : « Ce trésor d'idées, amassé par la magie, a été longtemps le capital que les sciences ont exploité. La magie a nourri la science et les magiciens ont fourni les savants » (Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. 136). Cette définition de la magie comme « trésor d'idées » (que Lévi-Strauss souligne dans la note de la page 578) rappelle fortement celle de la langue par Saussure comme « trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté » (*Cours de linguistique générale*, Payot, 1972, p. 30).

10. Dans ses travaux sur la sorcellerie chez les Azandé du Soudan, en partie inspirés des thèses de Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard montre que le raisonnement ordinaire mobilise des notions magiques ou « mystiques » pour rendre compte de ce qui n'est pas expliqué par la causalité naturelle, c'est-à-dire le fait qu'un événement malheureux arrive à tel individu à tel moment. Loin de reposer sur une ignorance des causes naturelles, la sorcellerie est donc une exigence de causalité poussée jusqu'au bout. Voir *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés* (1937), Gallimard, 1972, et *La Religion des primitifs à travers la théorie des anthropologues*, Payot, 1965.

11. Au début du XIXe siècle, Henri de Blainville faisait l'hypothèse de la ressemblance entre le cheval et le rhinocéros d'après le nombre impair de doigts de pieds, alors que Georges Cuvier les opposait par l'épaisseur de la peau. La biologie évolutionniste a donné raison au premier, ce qui montre, selon Simpson, que l'appréhension esthétique de rapports inattendus peut produire des résultats plus scientifiques que l'observation immédiate.

12. L'opposition entre qualités premières (étendue, poids, etc.) et qualités secondes (couleur, chaleur, etc.) est établie par Locke dans l'*Essai sur l'entendement humain* (1690) dans le sillage du cartésianisme. Elle distingue les qualités clairement perçues par les sens des qualités qui restent confuses parce qu'elles mêlent un grand nombre de déterminations.

13. Voir *Le Totémisme aujourd'hui*, n. 7, p. 538.

14. Le dactylogramme donne ici « obtenus ».

15. Voir Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Gallimard / Hachette, 1961, t. I, p. 1248 : « Bricoler. 1° Jouer de bricole à la paume ou au billard. Fig. : aller par des voies obliques. "La maison de Lorraine fit en sorte que Mme la Duchesse de Chartres demeurât à Versailles avec laquelle il n'eût pas été si aisé de bricoler". 2° Terme de chasse. S'écarter à droite et à gauche de la piste, en parlant du chien. 3° Terme de manège. S'écarter adroitement pour passer entre les arbres et les buissons, en parlant du cheval. »

16. Ferdinand Cheval (1836-1924), facteur à Hauterives (Drôme), construisit dans son jardin, entre 1879 et 1912, un palais de pierre aux formes fantastiques et foisonnantes, considéré comme un chef-d'œuvre de l'« art naïf ». André Breton lui a consacré un poème dans *Clair de terre*. — Georges Méliès (1861-1938), d'abord prestidigitateur, participa au développement des premières techniques cinématographiques, notamment dans le domaine du « trucage » (ce que l'on appellerait aujourd'hui les effets spéciaux). Dans son studio de Montreuil, il réalisa près de six cents « voyages à travers l'impossible » entre 1896 et 1914. — Mr Wemmick est un vieux gentleman, père d'un ami de Pip, le jeune héros des *Grandes Espérances* de Charles Dickens. Son château de Walworth est une villa transformée par déplacements d'éléments : le perron devient un pont-levis, le bassin une douve, le jardin une réserve de vivres, et des coups de canon y sont tirés quotidiennement à 9 heures. Voir aussi la note de la page 717.

17. La notion de projet fait ici allusion à la philosophie de Sartre selon laquelle l'homme, jeté dans le monde sans justification, doit s'y « pro-jeter », c'est-à-dire nier ce qui est donné « en-soi » pour poser une valeur existant « pour-soi » : « Ce que je projette comme mon être futur est toujours néantisé et réduit au rang de simple possibilité » (*L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 72). Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre définit la matière comme ce qui résiste au projet en produisant par composition un ensemble de significations : « La matière seule compose les significations : en perdant leurs propriétés humaines, les projets des hommes se gravent dans l'Être, leur translucidité se change en opacité. » Sartre précise cependant qu'une telle opposition est abstraite, l'homme n'ayant affaire qu'à des composés de matière et de projet : « Où se trouve donc la matière, c'est-à-dire l'Être totalement pur de significations ? La réponse est simple : nulle part dans l'expérience humaine. À quelque moment de l'Histoire que l'on se place, les choses sont humaines dans la mesure exacte où les hommes sont des choses » (p. 247).

18. Il s'agit d'une allusion à la méthode husserlienne de suspension (*épokhé*) de l'adhésion à l'immédiateté naturelle (ou rapport pré-thétique au monde) en vue d'atteindre une vision « thétique » ou « eidétique » du monde. Pour Sartre, si la conscience est orientée vers le monde selon la modalité du projet, elle peut « mettre ses projets entre parenthèses » et voir que le projet se constitue originairement sur fond de néantisation de l'être. Cette expression a été au cœur de la polémique de traduction entre Lévi-Strauss et Wolfram, celle-ci proposant de traduire par « *to put between brackets* », ce qui selon Lévi-Strauss faisait perdre l'allusion à Husserl (lettre du 6 août 1963). Il n'est pas certain cependant que, comme l'affirme Gellner dans sa lettre du 16 octobre 1963, « l'allusion à Husserl est évidente pour le lecteur français cultivé ».

19. À la place de ce passage, le dactylogramme donne : « Or le sens fournit précisément une condition intermédiaire entre la stimulation et l'idée : il incite comme la première mais par des moyens intellectuels qui n'ont d'efficacité que par rapport au contexte et aux significations qui l'ont précédé. » Un tel passage est très proche des réflexions de Merleau-Ponty sur le sens, se constituant par variation à un niveau intermédiaire entre la matérialité pure du réflexe et l'idéalité pure de la perception. Il confirme ainsi que l'analyse du bricolage est écrite contre la philosophie de la perception chez Sartre. Mais une telle analyse du sens restait peut-être trop générale, et Lévi-Strauss a préféré la remplacer par une analyse linguistique du signe telle qu'elle est proposée par Saussure. Voir la définition du signe dans Saussure, *Cours de linguistique générale* : « Nous appelons signe la combinaison du concept et de l'image acoustique » (p. 99). Saussure inclut la linguistique dans la sémiologie, c'est-à-dire l'étude de la vie des signes en société.

20. Le dactylogramme ajoute : « s'il se propose une tâche il ne peut pas la réussir n'importe comment, ni même telle qu'à l'origine il l'a peut-être conçue ».

21. Cette expression a fait l'objet d'une longue discussion dans le processus de traduction de l'ouvrage en anglais : Wolfram propose de traduire par « *collection of tools* », Lévi-Strauss par « *instrumental set* », Gellner par « *operational set* » (qui est finalement retenu). La difficulté de traduction vient ici de ce que Lévi-Strauss joue sur les deux sens d'« instrumental », technologique et musical, et sur les deux sens d'« ensemble » qui lui sont attachés : totalité et orchestre.

22. Voir Charles S. Peirce, « Logic as Semiotics. The Theory of Signs », dans J. Buchler éd., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, Londres, 1956 (p. 99) : « *A sign, a* representamen, *is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, it creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the* interpretant *of the first sign. The sign stands for something, its* object. » Charles S. Peirce (1839-1914) redéfinit la logique comme sémiotique, c'est-à-dire comme étude des relations entre les signes. Un signe ne dénote pas directement son objet mais il met en relation trois types d'éléments : un objet, une représentation, un interprétant auquel il « s'adresse ». La pensée est pour Peirce non une mise en relation des mots et des choses mais une relation des signes entre eux, donc une interprétation. Saussure reprendra à Peirce cette définition de la sémiotique, mais en la restreignant à l'ordre du langage où le mode d'existence des signes est plus visible.

23. Le dactylogramme donne : « se contente d'en obtenir toutes les dispositions ». C'est la première occurrence de la notion de transformation, qui joue un rôle central dans l'ouvrage et dans le travail de Lévi-Strauss sur les mythes.

24. Tout ce passage reprend la définition du signe par Saussure comme articulation d'une image acoustique et d'un concept (voir *Cours de linguistique générale*, p. 97-103).

25. Désignant selon André Breton l'un des principaux champs d'investigation du surréalisme, la notion de hasard objectif se rapporte à des coïncidences de faits et de « signes » qui, bien que de toute évidence aléatoires, présentent structurellement une logique et une cohérence incitant à les percevoir comme un message. En insistant sur l'aspect objectif

de ce genre de hasard, les surréalistes entendent chercher, sous des apparences gratuites, la nécessité qu'il cache. Breton finira par le définir, dans *L'Amour fou*, comme « *la forme de manifestation de la nécessité extérieure qui se fraie un chemin dans l'inconscient humain* » (*Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. II, p. 690).

26. Le dactylogramme donne : « elle compose et recompose inlassablement pour leur découvrir un sens ; elle est aussi libératrice, par la revendication intransigeante qu'elle fait valoir ».

27. Il s'agit du portrait d'Élisabeth d'Autriche peint par François Clouet en 1571 et exposé au musée du Louvre à Paris. Lévi-Strauss en avait probablement gardé le souvenir de ses promenades au Louvre lorsqu'il était enfant.

28. Le dactylogramme ajoute : « Entre les deux c'est le bricolage qui occupe cette fois la position intermédiaire : avec des moyens métaphoriques il fabrique pour de bon des effets réels. »

29. Il s'agit d'une massue haida d'Alaska, d'une longueur de 56 cm, reproduite p. 588.

30. Le dactylogramme donne ici : « La peinture que pour simplifier nous appellerons académique (sans donner à ce terme la nuance péjorative habituelle) [...] ».

31. Roger van der Weyden est pour Lévi-Strauss « le peintre avec un P majuscule, celui qui a tout inventé, à qui nous sommes redevables du capital dont la peinture, depuis, ne fait que manger les revenus » (*De près et de loin*, p. 239).

32. Édouard Detaille (1847-1912), peintre académique français, suivit les armées impériales lors de la guerre de 1870 et des expéditions en Tunisie ; il les représenta de manière réaliste.

33. Cette opposition entre le jeu et le rituel a d'abord été posée dans le cours de 1954-1955 à l'École pratique des hautes études sur les « rapports entre la mythologie et le rituel ». Voir *Paroles données*, p. 257.

Chapitre II.

1. Lévi-Strauss reprend ici une question posée par Mauss dans l'« Esquisse d'une théorie générale de la magie » : « Les jugements magiques sont-ils des jugements synthétiques *a posteriori* ? » (*Sociologie et anthropologie*, p. 116) Cette question, revenant comme le dit Mauss à « imiter le langage des philosophes », introduit une torsion dans la théorie kantienne selon laquelle la nécessité vient de la façon dont l'esprit humain règle les phénomènes *a priori*, antérieurement à toute expérience. Dans la pensée magique, la nécessité des jugements oblige en effet à recourir à des données de l'expérience : le principe du *mana* selon Mauss (voir *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 478-479), ou la façon dont un élément du sensible fait signe vers un autre selon Lévi-Strauss.

2. La métaphore du kaléidoscope est récurrente chez Proust, référence centrale pour Lévi-Strauss : elle permet de décrire comment la fortune transforme les conditions sociales tout en conservant les mêmes éléments, notamment à l'occasion de l'affaire Dreyfus. Voir Anne Henry, « Le Kaléidoscope », *Cahiers Proust*, n° 9, 1979, p. 27-66.

3. Allusion à la théorie de la « participation » forgée par Lucien Lévy-Bruhl dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) et *La Mentalité primitive* (1922). Selon Lévy-Bruhl, les représentations collectives dans les sociétés primitives ne sont pas régies par le seul principe de

contradiction, mais manifestent un autre principe, présent dans toutes les sociétés et déformé par l'activité scientifique, qui tolère qu'une chose soit perçue comme autre chose qu'elle-même, comme lorsque des hommes disent qu'ils sont des oiseaux. Lévy-Bruhl décrit la participation comme une « expérience mystique » à travers laquelle les hommes perçoivent la dimension surnaturelle des choses à l'occasion d'accidents qui suscitent en eux une réaction affective. Le terme de « participation » implique une métaphysique du social comme force collective modifiant la perception des choses, qui vient de la reprise de ce concept platonicien (*metexis*) par Malebranche. Dans une fiche décrivant le plan du chapitre, Lévi-Strauss écrit : « vue trop théorique et étriquée des conditions dans lesquelles s'est développé le savoir ».

4. Voir *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 544 et n. 16.

5. Marcel Griaule (1898-1956) est un des fondateurs de l'ethnologie française. Après avoir organisé les missions Dakar-Djibouti de l'Institut d'ethnologie de Paris (1931-1937), il s'est livré à un relevé systématique de la cosmogonie des Dogon du Mali, pour montrer que sa complexité atteignait celle des cosmogonies occidentales. Son épouse, Germaine Dieterlen (1903-1999), auteur d'une thèse sur la religion bambara, l'a accompagné dans ses travaux sur les Dogon et continua à travailler sur les cosmologies soudano-sahéliennes après sa mort (notamment avec Amadou Hampâté Bâ), en orientant ses recherches vers la question de la personne. Dominique Zahan (1915-1991) travailla sous la direction de Marcel Griaule sur les populations de la boucle du Niger (Bambara, Mossi, Dogon) et fut professeur d'ethnologie aux universités de Strasbourg et de Paris V-Sorbonne.

6. Il s'agit de l'« Essai sur quelques formes primitives de classification », plusieurs fois cité.

7. Franck Hamilton Cushing (1857-1900) est un ethnologue américain, directeur du Département d'ethnologie du National Museum à Washington. Dans le cadre du Bureau of American Ethnology, il rejoignit une expédition d'enquête au Nouveau-Mexique, et vécut chez les Zuñi entre 1879 et 1880, intégrant même l'ordre des prêtres de cette société. Il décrivit le système cosmologique des Zuñi avec une précision qui lui valut l'admiration de tous les anthropologues européens.

8. Galien, Pline l'Ancien, Hermès Trismégiste, Albert le Grand sont les grands taxinomistes occidentaux que Lévi-Strauss rapproche des « penseurs sauvages » pour souligner l'égale cohérence de leurs classifications.

9. Une classification linnéenne est une classification par genres et espèces associant un binôme de deux noms latins. Elle a une vocation universelle puisqu'elle unifie les diverses classifications déjà existantes.

10. Allusion au cycle du *Rameau d'or* de Frazer (12 volumes parus entre 1911 et 1915) dont le point de départ est le récit du vol du rameau d'or par un esclave qui devient ainsi roi. Voir la Notice, p. 1783.

11. Cette analyse reprend le cours de 1959-1960 à l'École pratique des hautes études sur « la chasse rituelle aux aigles ». Voir la Notice, p. 1787.

12. Le dactylogramme ajoute : « pour parler le langage de Saussure ». Les axes des successions et des simultanéités (« syntagmatique » et « paradigmatique ») sont les deux axes de formation de la langue pour Saussure : par association dans la chaîne linéaire de la langue ou par asso-

ciation dans la mémoire. Voir *Cours de linguistique générale*, p. 170-175, et ici n. 6, p. 717.

13. Le trogon (du grec « mordiller », en référence à sa méthode de fabrication des nids), aussi appelé quetzal, est un oiseau tropical au plumage rouge brillant. La variété asiatique prend le nom de *Harpactes*.

14. Francis La Flesche (1857-1932) était le fils du chef omaha Œil d'Acier et le fils adoptif de l'anthropologue Alice Fletcher, avec laquelle il recueillit les témoignages de la culture omaha. Il travailla au Bureau of American Ethnology de 1910 à 1929, et publia notamment une étude exhaustive des rituels osage.

15. La notion de « relation de plaisanterie » est définie par Radcliffe-Brown dans un article paru en 1940, « On Joking Relationship », et réédité dans *Structure and Function in Primitive Society*, p. 90-104. C'est une relation entre deux personnes dans laquelle l'une a le droit, et parfois l'obligation, de se moquer de l'autre, qui doit accepter l'offense ; c'est donc une relation intrinsèquement asymétrique.

16. Le dactylogramme porte : « chaque espèce, variété ou sous-variété, est apte à remplir un nombre très élevé de [significations *corrigé en* rôles] symboliques différents, et dont chaque système ne retient généralement qu'un seul ». On voit ici une hésitation à utiliser la notion de rôle symbolique, qui est plusieurs fois biffée dans le dactylogramme.

17. Le dactylogramme donne : « Cette difficulté, que nous avons appelée extrinsèque, se redouble d'une autre, celle-là intrinsèque. »

18. Lévi-Strauss fait ici référence à cette sous-partie de la linguistique structurale qu'est la phonologie, étude de la fonction des sons dans la transmission d'un message, fondée par Nicolaï Troubetzkoï et Jakobson à Prague en 1926. La phonologie réduit les diverses langues à un petit nombre d'oppositions phonétiques (comme le *b* et le *v* en français), mais elle doit ensuite déterminer pour chaque langue quelles sont les oppositions sémantiques signifiantes (l'opposition entre *b* et *v* est signifiante en français, elle ne l'est pas en espagnol).

19. La notion de *feedback* (« rétroaction ») est empruntée au fondateur de la cybernétique, Norbert Wiener (voir la Notice de *Tristes tropiques*, p. 1712). Dans un article paru en 1943 intitulé « Behavior, Purpose and Teleology », il analyse le comportement apparemment finalisé d'une machine qui ajuste sa réponse à un stimulus en fonction des réponses passées. Lévi-Strauss y mêle ici la notion d'« orientation », qui provient de l'article de Durkheim et Mauss, « De quelques formes primitives de classification » (*L'Année sociologique*, 1903) : une société conserve son ancien système de classification malgré les bouleversements historiques, parce qu'elle reste orientée affectivement vers certains pôles.

20. Il s'agit du compte rendu d'un colloque de la Société d'études et de documentation économiques, industrielles et sociales, que Lévi-Strauss a découpé dans le bulletin de la Société, et collé tel quel dans le manuscrit de *La Pensée sauvage*. La SEDEIS, dirigée par Bertrand de Jouvenel à partir de 1952, était un lieu de discussion de la pensée politique libérale. — Roger Priouret (1913-2000), journaliste économique, collaborateur du *Figaro*, de *L'Express* et de *L'Expansion*, était farouchement opposé à la Vᵉ République. — André Siegfried (1875-1959) est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire politique de la France, détenteur de la chaire de géographie économique et politique au Collège de France. — Raymond Aron (1905-1983) était alors professeur de sociologie à la

Sorbonne, directeur d'études à l'École pratique des hautes études et éditorialiste au *Figaro* ; Lévi-Strauss lui dédiera en 1971 un texte dans *Anthropologie structurale deux*, intitulé « Comment meurent les rites ? », peu après son élection au Collège de France.

21. Edgar Anderson (1897-1969) est un botaniste et généticien américain. Son livre majeur, *Introgressive Hybridization*, décrit les mécanismes génétiques à l'œuvre dans l'hybridation des plantes. *Plants, Man and Life* (1952), cité ici, est un ouvrage de botanique populaire.

22. Lévi-Strauss écrit d'abord « pour toute la science et pour toute la philosophie », qui est beaucoup plus ambitieux.

Chapitre III.

1. Le dactylogramme ajoute : « car la contradiction entre ces termes est plus apparente que réelle ».

2. Le dactylogramme donne : « ce sont des codes, aptes à transmettre des messages toujours traduisibles dans les termes d'autres codes, et à exprimer dans leur système propre les messages reçus par le moyen de codes différents ». Tout ce passage est une reprise de la phonologie structurale de Jakobson. Le phonème y est en effet décrit comme un « faisceau d'éléments différentiels » qui forme système dans une langue (*Six essais sur le son et le sens*, Éditions de Minuit, 1976, p. 93). La communication se produit lorsque ces éléments différentiels sont mis en rapport à travers des codes, répertoires disponibles dans la langue et qui permettent de former des messages (voir *Essais de linguistique générale*, p. 87-99).

3. Le dactylogramme porte : « Il eût été en effet plus gênant d'un point de vue moral de les traiter comme conduites culturelles, ce qui aurait conduit à admettre que sous certains rapports, il pouvait y avoir des ressemblances alarmantes, parce que directes, entre les sociétés européennes de la fin du XIXe siècle et celles des négroïdes de l'océan Pacifique. »

4. Le dactylogramme donne une autre version de ce passage : « Loin donc que des attitudes naturelles (au mieux latentes) expliquent les croyances et les pratiques, ce sont ces dernières qui encouragent ou fixent des attitudes vouées à demeurer, sur le plan naturel, dépourvues de vertu signifiante et de portée sociologique. »

5. La notion de transformation joue un rôle central dans l'analyse structurale des mythes. On dit d'un système qu'il est en rapport de transformation avec un autre lorsqu'on peut montrer une relation réglée entre eux, y compris lorsque l'un apparaît comme l'inverse de l'autre. Lévi-Strauss a emprunté la notion de transformation à l'ouvrage du mathématicien et biologiste D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form* (1917) (voir notamment *L'Homme nu. Mythologiques IV*, Plon, 1971, p. 604 et suiv.). La notion de groupe de transformations permet de tenir ces rapports dans une matrice commune. Voir *ibid.*, p. 603 : « La pensée mythique est par essence transformatrice. Chaque mythe, à peine né, se modifie en changeant de narrateur [...] ; la structure distordue passe par une série d'états dont les altérations successives préservent néanmoins le caractère de groupe. »

6. Voir André Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Albin Michel, 1948, p. 205-206 : « À Treignat, on fait brûler la coiffure du père et de la mère [de la mariée]. Ceux-ci ne donnent pas leur coiffure sans

résistance. Il y a poursuite, lutte, puis on installe des bottes de paille, les coiffures sont installées au bout d'une perche et on enflamme la paille. »

7. Le dactylogramme porte : « comme la charte de la pensée murngin ».

8. L'expression « primat de l'infrastructure » fait référence aux débats dans l'anthropologie marxiste sur le rôle donné à l'économie comme facteur déterminant des phénomènes sociaux. Selon l'analyse de Marx dans *L'Idéologie allemande* (1845), c'est parce que les rapports de production économique sont contradictoires que les hommes s'en font des représentations illusoires et déformées. Cette analyse a conduit les marxistes à distinguer infrastructure économique et superstructure idéologique. Lévi-Strauss inclut beaucoup plus que l'économie dans l'infrastructure : en parlant de la géographie et du climat, il analyse une « situation contradictoire » (expression qu'il avait déjà employée dans l'analyse de la chasse aux aigles chez les Hidatsa, p. 612). En outre, les contradictions ne sont pas seulement déplacées mais orientées : c'est parce qu'il est impossible de tenir deux descriptions incompatibles de la même situation que des structures de classification se développent.

9. Le déterminisme géographique est rattaché à l'école d'anthropogéographie allemande de Ratzel, contre laquelle s'est construite l'école de géographie française avec Vidal de la Blache. Alors que Ratzel suppose que l'homme subit les contraintes d'un environnement, Vidal montre que l'homme peut les transformer par une activité sociale.

10. Wilhelm Mannhardt (1831-1880) est un mythologue allemand, héritier des frères Grimm et inspirateur de Frazer. Il rattachait les dieux des mythologies à des fonctions agricoles, notamment dans *Die Korndämonen* (1868).

11. Victor W. Turner (1920-1983), élève de Max Gluckman à l'université de Manchester, a étudié les Ndembu, une population bantu du Zimbabwe, sous l'angle des contradictions structurales exprimées par ses systèmes symboliques.

12. Voir É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 198 : « Il y a cependant des tribus où la consommation de la plante ou de l'animal totémique n'est pas permise sans restrictions, même à l'étranger. Chez les Wakelbura, elle ne doit pas avoir lieu en présence des gens du totem. »

13. Tertullien (IIe-IIIe siècle), théologien chrétien, est l'auteur d'écrits apologétiques visant à rectifier les conduites. Saint Jean Chrysostome (seconde moitié du IVe siècle), archevêque de Constantinople, fustigeait les mœurs corrompues de ses contemporains, notamment en matière d'alimentation.

14. Le dactylogramme porte ici un long passage qui a été supprimé : « Le fondement spéculatif des prohibitions alimentaires et des règles d'exogamie consiste donc dans une répugnance à conjoindre des termes qui peuvent l'être d'un point de vue général (toute femme est "copulable" comme toute nourriture est "mangeable") mais entre lesquels l'esprit a posé une relation de similitude dans un cas particulier (la femme, ou l'animal, de mon clan). Une nouvelle question se pose alors : pourquoi ce cumul de conjonction — conjonction de ce qui déjà, est pensé comme conjoint — est-il tenu pour néfaste ? La seule réponse possible, nous semble-t-il, est que la similitude première n'est pas donnée comme un fait, mais qu'elle est promulguée comme une loi : elle s'as-

signe à elle-même ses bornes, et en voulant les outrepasser, on contreviendrait à l'intention qui l'inspire : l'ensemble de la démarche se trouverait nullifié. Assimiler le semblable sous un nouveau rapport serait en contradiction avec la loi qui a consenti au semblable comme moyen de créer du différent. En effet, la similitude est le moyen de la différence, et elle n'est rien d'autre que cela. On n'a donc pas le droit d'en faire un moyen de la similitude. Ce n'est pas une loi de la nature mais la loi même de la société qu'a énoncée le philosophie indien en disant : [...]. »

15. Robert Van Gulik (1910-1967), diplomate hollandais, est l'auteur, outre *La Vie sexuelle en Chine ancienne* (1961), de la série de romans relatant les enquêtes du juge Ti.

Chapitre IV.

1. Les systèmes « crow omaha » sont un type intermédiaire entre les structures élémentaires, qui prescrivent un conjoint de façon déterminée, et les structures complexes, qui se contentent d'interdire un certain nombre de partenaires possibles et laissent indéterminé le choix du conjoint. Ces systèmes, observés dans les sociétés crow et omaha d'Amérique du Nord, prohibent certains conjoints mais avec des contraintes telles que cette interdiction équivaut à une prescription. Voir *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. XXIV.

2. Voir Célestin Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, PUF, 1993, p. 45 et suiv. L'étude des sociétés de castes a été inaugurée en France par cet ouvrage de Bouglé, qui lui applique la conception durkheimienne de la hiérarchie en fonction des critères de pureté, les brahmanes constituant le pôle de pureté supérieure vers lequel le reste du système est orienté.

3. Alfred Cort Haddon (1855-1940), professeur d'anthropologie physique puis d'ethnologie à Cambridge, organisa l'expédition collective au détroit de Torrès en 1898-1899, entre l'Australie et la Papouasie-Nouvelle-Guinée, à laquelle participa notamment Rivers.

4. Les notions d'idéologie et de superstructure sont ici empruntées à la tradition marxiste ; voir n. 8, p. 656.

5. Lewis Henry Morgan (1818-1881) critiqua, dans *Ancient Society* (1877), la théorie du matriarcat exposée par McLennan dans *Primitive Marriage*, en s'appuyant sur son observation des systèmes de classification de la parenté chez les Iroquois. Selon McLennan, l'évolution sociale conduit d'un premier stade marqué par la promiscuité, la polyginie et l'endogamie, à un stade ultérieur caractérisé par la polyandrie et l'exogamie, lorsque les pères, d'abord inconnus, identifièrent leurs lignées de descendants. Pour Morgan, au contraire, polyginie et polyandrie sont présents en même temps dès les premiers stades de l'évolution, les termes de classification permettant de distinguer qui est de son clan et qui ne l'est pas.

6. Lévi-Strauss avait traité du mariage en Inde dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, en montrant que l'endogamie s'accompagne d'un processus de diversification dans une société ethniquement homogène. Sur la distinction entre échange restreint et échange généralisé, voir aussi *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 479-501.

7. « Sous l'espèce de la nature ». Allusion à l'expression de Spinoza : *sub specie aeternitatis*, qui signifie « prendre le point de vue de Dieu ou de la nature éternelle ». Le dactylogramme propose d'abord « naturellement ».

8. Ce passage est formulé plus simplement dans le dactylogramme : « Si les femmes sont naturellement interchangeables, cela n'est vrai ni des fonctions, ni des nourritures. Une caste ne peut se passer des services qu'elle rend sans doute aux autres, mais qu'elle doit aussi se rendre à elle-même : sinon, qui raserait le barbier ? Et les nourritures ne se remplaceront pas indifféremment les unes par les autres : il est plus difficile de se passer de turmeric que de *korra.* » Ce passage a été développé et publié séparément par Lévi-Strauss dans « The Bear and the Barber », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XCIII, nº 1, 1963, p. 1-11.

9. Voir p. 685.

10. Le dactylogramme note d'abord « cadre formel » à la place de « schème conceptuel ».

11. La notion de *praxis* est introduite par Marx dans la première des *Thèses sur Feuerbach* (Gallimard, 1982, p. 232) : « Ce qui fait le défaut principal de toute la tradition antérieure du matérialisme, y compris sa version feuerbachienne, c'est que l'objet, la réalité effective sensible, n'y est appréhendée que dans la forme de l'objet ou de l'intuition ; mais non en tant qu'activité sensiblement humaine, en tant que *praxis*, non (en tant que) subjective. » Marx reprend la notion de *praxis* à la philosophie de Hess et de Cieskowski, qui en font un mot d'ordre anti-hégélien, pour y voir le lieu de coïncidence de l'objectif et du subjectif. Sartre en fait la totalité active fondamentale, lieu de réalisation des projets de façon réciproque, le problème de la *praxis* étant finalement pour Sartre celui de la séparation entre moi et autrui. Lévi-Strauss a d'abord introduit cette notion dans *La Pensée sauvage* en forgeant celle d'« endo-*praxis* » pour souligner qu'il n'y a pas de *praxis* qui ne soit orientée par un schème conceptuel, tel celui qui oppose le dehors et le dedans dans la régulation de la parenté. Il fait ici une distinction féconde entre *praxis* et pratiques, l'accent portant sur la pluralisation et la différenciation.

Chapitre V.

1. Une longue note du dactylogramme résume la lecture de Boas : « Toute la thèse de Boas, mal comprise par Van Gennep, consiste à affirmer que la condition nécessaire du totémisme est la naissance d'un *système* sur le plan social. C'est pour cela qu'il exclut les Eskimo — a-systématiques — et qu'il exige la filiation unilinéaire : seule structurale. Que ce système se dénote à lui-même par des noms animaux et végétaux est pour lui secondaire à partir du moment où il se dénote par des écarts différentiels entre ses parties ("ethnic activities"). Boas va trop loin, mais il part dans la bonne direction. Seulement il ne voit pas qu'il y a aussi système sur le plan de la dénotation. Ce qu'il ne voit pas c'est qu'il y a un double problème, de savoir 1) pourquoi les plantes, animaux offrent une nomenclature privilégiée parmi d'autres pour dénoter le système sociologique (seul Fortes s'est posé le problème parmi ses contemporains mais absurde) 2) quel rapport existe entre ces systèmes privilégiés (catégories, spécifiques, nominaux) (de Brosses, Tylor, Bergson) 3) que leur raison d'être n'est pas dans une instrumentalité contingente mais dans leur aptitude objective à permettre de mieux penser. La connexion — qu'il estime contingente et arbitraire — entre rapport de l'homme et de la nature et caractérisation des groupes de parenté ne serait telle que parce que la liaison réelle passe par la psychologie de l'intelligence. »

2. Cette citation n'apparaît pas dans le dactylogramme, qui donne ici : « Mais le récit, conte ou mythe, n'est que l'incarnation dans la diachronie d'un schème auquel il faut se référer en [premier *corrigé en* sous-jacent] [bien que Boas en ait toujours écarté l'hypothèse *corrigé en* mais dont Boas n'a jamais admis l'éventualité]. »

3. Voir Bergson, *Matière et mémoire*, p. 176-177 : « Ce qui nous intéresse dans une situation donnée, ce que nous devons y saisir d'abord, c'est le côté par où elle peut répondre à une tendance ou à un besoin : or, le besoin va droit à la ressemblance ou à la qualité, et n'a que faire des différences individuelles. À ce discernement de l'utile doit se borner d'ordinaire la perception des animaux. C'est l'herbe en général qui attire l'herbivore. » Bergson soutient que les idées générales répondent à des besoins vitaux, et que c'est la mémoire, fonction proprement mentale, qui découpe les différences en fonction de son niveau de contraction.

4. Lévi-Strauss fait ici référence à la biologie moléculaire, et notamment aux travaux de Watson et de Crick sur la structure en double hélice de la molécule d'ADN constituant les chromosomes à partir de combinaisons de quatre sortes d'acides aminés, et à ceux de François Jacob et de Jacques Monod sur la réplication de cette molécule par des segments d'ARN. Voir la Notice, p. 1789.

5. Le dactylogramme donne : « représenterait un arrangement différent sur une même chaîne génétique de six termes ».

6. Saussure distingue dans le *Cours de linguistique générale* (p. 170-175) des rapports syntagmatiques entre les signes, établis dans une chaîne linéaire de parole, et des rapports paradigmatiques, fondés sur l'association dans la mémoire, qui forment les axes horizontaux et verticaux de production du langage. Jakobson remarque cependant que la poésie brouille l'opposition entre les deux axes, en projetant le principe d'équivalence qui vaut dans l'axe des rapports paradigmatiques sur celui des rapports syntagmatiques : « L'équivalence est promue au rang de procédé constitutif de la séquence. En poésie, chaque syllabe est mise en rapport d'équivalence avec toutes les autres syllabes de la même séquence » (« Linguistique et poésie », *Essais de linguistique générale*, p. 220).

7. Peter Worsley (né en 1924) suivit les cours de Max Gluckman à l'université de Manchester. Il étudia en Mélanésie les « cultes du cargo » par lesquels les indigènes rendent hommage aux ancêtres des Blancs qui les conquirent pour expliquer leur supériorité (*The Trumpet Shall Sound : A Study of Cargo Cults in Melanesia*, 1957). Worsley a participé au volume *The Structural Study of Myth and Totemism* coordonné par Leach pour discuter les travaux de Lévi-Strauss. Lévi-Strauss a intégré dans son dossier de fiches cette citation de Worsley qu'il n'a pas reproduite dans le texte final : « On peut former la conclusion qu'il s'agit là d'une tentative pour faire entrer les différents traits de l'environnement dans un schéma à deux moitiés. L'apparente prolifération de la liste est cependant un produit de l'accumulation historique plutôt qu'une tentative pour systématiser le milieu naturel selon un schéma philosophique. » On peut penser que Lévi-Strauss était en désaccord avec cette explication de la complexité des logiques classificatoires par les hasards de l'histoire.

8. Le caractère arbitraire du signe, affirmé par Saussure dans le *Cours de linguistique générale*, est vérifié au niveau du signe lui-même mais non de la langue : si la relation entre le signifiant et le signifié n'est pas motivée (aucun rapport entre le son « bœuf » et le concept d'animal à cornes), le

rapport entre les signifiants l'est (par exemple dans le proverbe : « Qui vole un œuf vole un bœuf »). Voir Émile Benveniste, « Nature du signe linguistique », *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, t. I, p. 49-55, et la reprise qu'en fait Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale*, p. 109 : « Un choix où s'expriment des phénomènes historiques, géographiques, sociologiques en même temps que des tendances proprement linguistiques, peut-il être considéré comme arbitraire ? »

Chapitre VI.

1. Voir Comte, *Cours de philosophie positive*, 52e leçon, p. 40 : « Telle est, entre autres, cette célèbre institution du Tabou, si importante chez les peuples les plus avancés de l'Océanie, et qui, à mon gré, constitue aujourd'hui, pour le philosophe, une précieuse trace de l'universelle participation spéciale des croyances théologiques à la consolidation primitive de la propriété territoriale, lorsque les peuples chasseurs ou pasteurs passent finalement à l'état agricole. » Pour Comte, l'institution du tabou marque le passage d'un fétichisme nomade, encore essentiellement affectif, à un fétichisme sédentaire, caractérisé par le culte des astres, ou astrolâtrie, et par la propriété des terres.

2. Paul Radin (1883-1959) est un élève de Boas et de Lowie à l'université de Columbia, connu pour ses études sur la société winnebago en 1908. Lévi-Strauss lui rend hommage en 1960 dans « Quatre mythes Winnebago » (*Anthropologie structurale deux*, p. 235-250).

3. Alan Henderson Gardiner (1879-1963), égyptologue britannique, est l'auteur d'une *Egyptian Grammar* (1927) et d'un essai polémique, *The Theory of Proper Names* (1940). Selon Gardiner, les noms propres se distinguent des noms communs en ce qu'ils sont sentis et non connus, c'est-à-dire qu'ils sont référés à un individu unique et non rapportés à une classe. Cette théorie est donc anti-saussurienne en ce qu'elle pose, en dehors du système des sonorités distinctives, qui constituent la langue de façon purement interne selon Saussure, un ensemble de sons faisant directement référence à un terme extérieur à la langue, et qui est « senti » ou « vécu ».

4. John Stuart Mill (1806-1873) ouvre la discussion philosophique sur les noms propres dans son *Système de logique déductive et inductive* (1843) en affirmant que les noms ont une connotation mais pas de dénotation. Par exemple, quand nous employons le nom « Dartmouth » pour décrire une certaine localité d'Angleterre, il se peut que ce nom renvoie à sa situation à l'embouchure de la Dart, mais il se maintiendrait même si le cours de la Dart était modifié. Que la ville appelée Datmouth se trouve à l'embouchure de la Dart ne fait pas partie de la signification de ce nom (voir sur ce point Saul Kripke, *La Logique des noms propres*, Éditions de Minuit, 1982, p. 15).

5. Le dactylogramme porte : « tout peut être classé sinon rien ne peut l'être ». Lévi-Strauss fait ici une proposition métaphysique sur l'être, en référence à la philosophie d'Aristote qui a posé la première le problème de la classification des individus singuliers. Alors qu'Aristote affirme qu'on ne peut connaître les individus mais seulement ce qui se classe en genre et espèce (*Métaphysique*, Z, 15), Lévi-Strauss montre que nommer un individu c'est encore le classer. Si le sens vient de la classification, tout prend un sens, hors le geste de classification lui-même, qui apparaît comme arbitraire et contingent.

6. La notion de totalisation est empruntée à la *Critique de la raison dialectique* de Sartre : « Il y a dialectique s'il existe au moins dans un secteur ontologique, une totalisation en cours qui soit immédiatement accessible à une pensée qui se totalise sans cesse dans sa compréhension même de la totalisation dont elle émane et qui se fait elle-même son objet » (p. 137). Sartre lit *Les Structures élémentaires de la parenté* comme une description de la totalisation : « La structure a une double face : c'est une nécessité analytique et c'est un pouvoir synthétique. La structure est une totalisation et non une totalité » (*ibid.*, p. 495). Alors que Sartre analyse des phénomènes de totalisation par la conscience (sous forme de récurrence), Lévi-Strauss propose ici des opérations de détotalisation et retotalisation par le schème totémique.

Chapitre VII.

1. Rodney Needham (1923-2006), après un séjour chez les Penan de Bornéo en 1951-1952 et un autre chez les Siwang de Malaisie en 1953-1955, rejoignit Leach à l'université d'Oxford. Il fut l'un des défenseurs des théories de Lévi-Strauss dans le monde anglo-saxon. Il publia notamment *Structure and Sentiment* (1962), et traduisit en anglais *Le Totémisme aujourd'hui* ainsi qu'une partie des *Structures élémentaires de la parenté.*

2. Toute cette discussion a un enjeu théorique plus large que la simple question des noms propres. Lévi-Strauss est en désaccord avec Needham : alors que celui-ci soutient que les règles de parenté manifestent de simples préférences, Lévi-Strauss affirme leur statut de contraintes logiques (comme l'atteste la deuxième préface à l'édition française des *Structures*). Dans l'article « Teknonyms and Death Names of the Penan », Needham propose de résoudre l'énigme des nécronymes en parlant d'une réserve de vie avec laquelle les morts mettent les vivants en contact. Il considère comme allant de soi la signification du teknonyme, alors que selon Lévi-Strauss il faut la mettre en rapport structural avec les autres positions. C'est pourquoi Lévi-Strauss forge les termes d'autonyme et d'andronyme en vue de mettre en lumière un tableau de relations (il proposait d'abord le terme de « posinyme », de *posis*, le « mari »). Le nom propre ne désigne pas une personne mais une place dans un système : il ne renvoie pas à une « réserve de vie », mais à une réserve de positions.

3. Charles William Merton Hart (1905-1976) réalisa entre 1928 et 1930 une des premières observations participantes d'une société aborigène d'Australie, les Tiwi. Il enseigna l'anthropologie en Australie puis en Californie.

4. Viggo Bröndal (1887-1942) est un des fondateurs, avec Hjelmslev, du Cercle linguistique de Copenhague. Cette école tend à franchir le fossé creusé par Saussure entre linguistique et sémiotique, en cherchant une algèbre générale et universelle du langage.

5. Joseph Vendryes (1875-1960), linguiste français, élève d'Antoine Meillet, a notamment développé la notion linguistique d'idiolecte, système de signes propre à un groupe social et ancré dans ses pratiques.

6. Durkheim affirmait dans l'« Essai sur quelques formes primitives de classification » que les catégories logiques du langage reflètent l'organisation spatiale de la société. Lévi-Strauss reformule ici la thèse, affirmée dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », selon laquelle il ne faut pas chercher l'origine sociale du symbolique mais l'origine

symbolique du social. L'activité classificatrice est ici décrite comme un ajustement de l'homme au monde, qu'il perçoit en fonction des moyens logiques dont il dispose, et qu'il bricole en vue d'intégrer ce qui arrive de l'extérieur au système de classification.

7. Selon l'atomisme logique de Bertrand Russell (1872-1970), qui s'oppose sur ce point à la psychologie empirique de Mill, le nom propre est une description déguisée : on peut remplacer « Walter Scott » par « cet homme appelé "Walter Scott" » (on désigne ainsi l'ensemble des propriétés qui caractérisent l'individu Walter Scott) et qui dit plus que « l'auteur de *Waverley* », car le démonstratif ajoute à la description définie une affirmation d'existence. Pour Peirce, un nom propre est un index, c'est-à-dire un signe qui perdrait d'emblée son caractère de signe si son objet était enlevé, mais qui le conserverait même s'il n'y avait pas d'interprétant. Ainsi la trace de pas trouvée par Robinson sur la plage renvoie à l'individu Vendredi, que Robinson l'ait rencontré ou non.

Chapitre VIII.

1. L'édition de 1962 donnait une autre citation de Comte, que Lévi-Strauss a remplacée par celle-ci en 2005 : « Jamais, depuis cette époque, les conceptions humaines n'ont pu retrouver, à un degré aucunement comparable, ce grand caractère d'unité de méthode et d'homogénéité de doctrine qui constitue l'état pleinement normal de notre intelligence, et qu'elle avait alors spontanément acquis... » (*Cours de philosophie positive*, 53e leçon, p. 68).

2. Dans le *Cours de philosophie positive*, Comte reprend le terme de « fétichisme » au savant et voyageur Charles de Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, 1760) pour désigner le premier stade de l'état théologique, dans lequel les hommes élaborent les premières fictions en projetant sur les objets extérieurs leur sentiment intérieur de vie. Le stade polythéiste résulte d'un travail de réduction du fétichisme (par l'astrolâtrie, culte des objets fixes les plus éloignés), qui prépare la transition de l'état théologique à l'état métaphysique, selon le modèle de la « loi des trois états » gouvernant la philosophie comtienne de l'histoire.

3. Après ce mot, Lévi-Strauss a supprimé pour la présente édition un passage de l'édition de 1962 : « privé d'informations ethnographiques (et du sens ethnographique que seuls la collecte et le maniement d'informations de ce type permettent d'acquérir) ».

4. Le passage qui précède, depuis « la pensée sauvage continue de prospérer », p. 792, 10e ligne en bas de page), a été entièrement remanié par Lévi-Strauss pour la présente édition. L'édition de 1962 donnait : « Les caractères exceptionnels de cette pensée que nous appelons sauvage et que Comte qualifie de spontanée tiennent surtout à l'ampleur des fins qu'elle s'assigne. Elle prétend être simultanément analytique et synthétique, aller jusqu'à son terme extrême dans l'une et l'autre direction, tout en restant capable d'exercer une médiation entre ces deux pôles. Comte a très bien noté l'orientation analytique : / "Les superstitions mêmes qui nous paraissent aujourd'hui les plus absurdes [...] ont eu primitivement [...] un caractère philosophique vraiment progressif, comme entretenant habituellement une énergique stimulation à observer avec constance des phénomènes dont l'exploration ne pouvait, à cette époque, inspirer directement aucun intérêt soutenu" (*ibid.*, p. 70). L'erreur de jugement qui paraît dans la dernière proposition explique pour-

quoi Comte s'est complètement mépris sur l'aspect synthétique : esclaves de "l'infinie variété des phénomènes" et comme le confirme, croit-il, leur "exploration judicieuse", les sauvages contemporains ignoreraient toute "nébuleuse symbolisation" (*ibid.*, p. 63). Or, "l'exploration judicieuse des sauvages contemporains", telle que précisément l'ethnographie la pratique, infirme sur ces deux points le préjugé positiviste. Si la pensée sauvage se définit à la fois par une dévorante ambition symbolique, et telle que l'humanité n'en a plus jamais éprouvé de semblable, et par une attention scrupuleuse entièrement tournée vers le concret, enfin par la conviction implicite que ces deux attitudes n'en font qu'une, n'est-ce pas précisément qu'elle repose, aussi bien du point de vue théorique que du point de vue pratique, sur cet "intérêt soutenu" dont Comte lui dénie la capacité ? Mais quand l'homme [...] civilisation. »

5. Pour la présente édition, Lévi-Strauss a supprimé la première phrase de ce paragraphe : « S'il fallait choisir entre les deux explications, on préférerait encore celle de Comte, mais à condition de la débarrasser d'abord du paralogisme sur lequel elle se fonde. »

6. William Robertson Smith (1846-1894) établit le lien entre sacrifice et totémisme dans ses *Lectures on the Religion of the Semites*, conférences données à Cambridge en 1894. En suivant la démarche de McLennan, qui supposait que toutes les sociétés sont passées par un premier stade religieux de culte des animaux, Smith en déduit qu'on peut retrouver dans les religions du Livre — islam et judaïsme — des survivances de totémisme, ce qui explique la place centrale accordée au sacrifice : le sacrifice unit dans la consommation du sang de l'animal sacrifié le clan qui se désigne par le nom du totem. Hubert et Mauss, dans l'« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (1899 ; M. Mauss, *Œuvres*, t. I, Éditions de Minuit, 1968), reprochent à Robertson Smith d'avoir réduit le sacrifice au banquet totémique, en occultant les phases de purification qui le précèdent. Selon eux, les différentes formes du sacrifice ne sont que des variantes d'un même mécanisme fondamental, qui renvoie à des opérations de pensée constituées par la polarité entre le sacré et le profane.

7. La cérémonie totémique d'intichiuma a été observée par Spencer et Gillen dans la tribu arunta d'Australie, et rapportée dans leur ouvrage *The Northern Tribes of Central Australia* (1904). Cette cérémonie se divise en deux phases : au cours de la première, les Arunta frappent les pierres pour revivifier les puissances vitales qui en émanent ; au cours de la deuxième, ils mangent leur animal totem, chenille ou kangourou, dans une atmosphère de gravité et de respect.

8. À la fin de sa vie, Marcel Griaule, qui avait jusque-là dirigé des expéditions de collectes d'objets comme la mission Dakar-Djibouti, se donna pour tâche de restituer la cosmologie des Dogon du Mali. Il se fit le traducteur d'un vieux sage appelé Ogotommêli qui lui décrivit une cosmologie si complexe que l'on a pu s'interroger sur sa pertinence pour les autres membres de la société dogon. Voir notamment M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotommêli* (1948), Fayard, 1997. Voir n. 5, p. 600.

9. Lévi-Strauss polémique ici avec Georges Balandier, qui a vivement attaqué sa conception de l'histoire dans « Grandeur et servitude de l'ethnologue », *Cahiers du Sud*, nº 337, 1956. Né en 1920, auteur de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955) et *Afrique ambiguë* (1967), Balandier a mis en avant la dynamique des sociétés en situation coloniale, ouvrant

ainsi en France le champ de l'anthropologie politique. Il fonda en 1957 le Centre d'études africaines à la VI[e] section de l'École pratique des hautes études.

10. Les *churingas* (ou *tjurungas*) sont des morceaux de bois ou de pierre gravés que les individus portent sur eux et qui représentent la relation aux ancêtres. Selon Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (p. 167-173), ils sont le type de l'objet sacré, fabriqué pour se rappeler la communion du festin totémique ; Lévi-Strauss y voit plutôt une carte mentale permettant d'intégrer un événement quelconque à l'ensemble des classifications déjà connues.

11. Lévi-Strauss oppose ici les tenants d'une histoire cyclique qui s'attache à visualiser le destin des valeurs spirituelles, au détriment des aspects matériels — Jacob Burckhardt (1818-1897) et Oswald Spengler (1880-1936) —, contre une histoire des individus, plus centrée sur l'anecdote, dont G. Lenotre, pseudonyme de Théodore Gosselin (1855-1935), et Auguste-Armand de La Force (1878-1961) seraient les représentants.

Chapitre IX.

1. Voir Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 662 : « Cette *praxis* est à la fois le même et l'autre à tous les niveaux parce que cette hiérarchie verticale dissimule en fait l'unité réciproque de la circularité. Le chercheur situé, en un mot, doit totaliser aussi l'action totalisante. » Lévi-Strauss a noté en marge de son exemplaire : « C'est une intelligibilité mythique. »

2. Sartre définit la raison dialectique comme celle qui s'exerce dans une totalité en mouvement, et la raison analytique comme celle qui représente une réalité structurée. La « critique de la raison dialectique » vise à délimiter le domaine où peut s'exercer ce type de raison au moyen de la raison analytique, qui signale ainsi son propre débordement. Selon la façon dont on entend le terme de « critique », on peut voir dans ce débordement soit une conversion de l'erreur à la vérité, soit deux modes de présentation de la même réalité pratique, synchronique et diachronique. L'expression « le diable et le bon Dieu » est ici une allusion à la pièce de Sartre du même titre parue en 1951.

3. Dans son exemplaire de la *Critique de la raison dialectique*, Lévi-Strauss a noté : « Il est frappant qu'il évite systématiquement de parler des phénomènes biologiques » (p. 125). En face du passage où Sartre affirme que les sciences biologiques, essentiellement analytiques, sont incapables de parvenir à la raison dialectique, Lévi-Strauss écrit : « Quand on fera la synthèse de la vie » (p. 175).

4. Renvoi au passage suivant de la *Critique de la raison dialectique* : « Quand le matérialisme dialectique prétend établir une dialectique de la Nature, il ne se découvre pas comme une tentative pour établir une synthèse très générale des connaissances humaines mais comme une simple organisation des faits. [...] Nous nommerons donc cet essai gigantesque — et avorté comme on le verra — pour laisser le monde se dévoiler de lui-même et à personne : le matérialisme dialectique du dehors ou transcendantal. » Sartre vise ici la *Dialectique de la nature* d'Engels, dont Lévi-Strauss s'était réclamé dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (p. 519-520).

5. Le passage auquel renvoie Lévi-Strauss est le suivant : « Il ne faudrait pas croire que ma perception me découvre à moi-même comme un

homme en face de deux autres hommes ; le concept d'homme est une abstraction qui ne se livre jamais dans l'intuition concrète : en fait, je me saisis comme un estivant en face d'un jardinier et d'un cantonier ; et en me faisant ce que je suis, je les découvre tels qu'ils se font, c'est-à-dire tels que leur travail les produit ; mais dans la mesure même où je ne puis voir en eux des fourmis (comme le fait l'esthète) ou des robots (comme le fait le neurotique) [...] je me réalise comme membre d'une société définie qui décide pour chacun de ses possibilités et de ses buts. »

6. Cette formule a connu un grand succès : elle est reprise par Michel Foucault à la fin des *Mots et les Choses* à travers la figure nietzschéenne de la « mort de l'homme ». Par « dissoudre » Lévi-Strauss entend moins cependant la disparition de l'homme ou du concept d'homme que sa réduction chimique en éléments plus simples permettant d'en reconstruire la figure avec un gain d'intelligibilité.

7. Le dactylogramme porte : « réintégrer la culture dans la nature et celle-ci à la matière ».

8. Lévi-Strauss fait ici référence au débat sur le conventionnalisme qui eut lieu en France dans les années 1930 à la suite des travaux de Poincaré. Il affirme que les vérités scientifiques, bien qu'elles soient des conventions humaines, ne résultent pas de l'arbitraire d'une société, mais expriment les nécessités internes à l'esprit humain. Dans sa note, il fait référence aux travaux des mathématiciens néerlandais Arend Heyting (1898-1980) et Evert Willem Beth (1908-1964) qui, dans la filiation des travaux de Brouwer, cherchaient à formaliser les mathématiques intuitionnistes. Dans ses *Fondements des mathématiques* (1955), Heyting reprend l'idée de Brouwer selon laquelle la mathématique pure est une libre création de l'esprit qui n'a aucun rapport avec des faits d'expérience mais constitue la part exacte de l'activité de pensée.

9. Lévi-Strauss reprend ici allusivement la distinction entre sociétés froides ou « sans histoire », dont l'organisation sociale évite l'historicité, et les sociétés chaudes, qui se saisissent de l'historicité pour en faire leur moteur (voir Georges Charbonnier, *Entretien avec Claude Lévi-Strauss*, Plon / Julliard, 1961, p. 38). Sartre a repris cette distinction dans la *Critique de la raison dialectique* (p. 627) : « dans une société "à chaud", comme dit si bien Lévy-Strauss *[sic]*, c'est-à-dire où les luttes des classes sont — sous toutes les formes — perpétuellement vivantes contre le statut de la sérialité ». Lévi-Strauss écrit en marge de son exemplaire : « Ce n'est pas cela du tout. »

10. Cette phrase est reprise dans « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, p. 48 : « Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des "confessions", écrites ou inavouées ». Le dactylogramme porte : « des confessions même muettes ».

11. Lévi-Strauss retrouve ici des formules de Merleau-Ponty dans « Sartre et l'ultra-bolchevisme », paru dans *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 226-232 : « Le social ne peut entrer dans sa philosophie du *cogito* que par la voie de l'*alter ego*. [...] Le social n'apparaît jamais de face, il est tantôt piège, tantôt tâche, tantôt menace, tantôt promesse, tantôt derrière nous comme un remords, tantôt devant nous comme un projet, en aucun cas il n'est perçu ou vécu par l'homme autrement que comme décomplétude et oppression. [...] Il y a une folie du *cogito* qui a juré de rejoindre son image dans les autres. »

12. Voir Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 358 : « Nous avons traversé de part en part le champ pratico-inerte, et notre intention était de découvrir si ce lieu de violences, de ténèbres et de sorcellerie possédait en fait son intelligibilité dialectique, ou, en d'autres termes, si les apparences de cet univers recouvraient une rigoureuse rationalité. » La notion d'animisme a été forgée par le médecin Georg Stahl au XVIIIe siècle et reprise par l'ethnologue Tylor en 1871, pour désigner la religion primitive attribuant aux choses une âme perçue en rêve.

13. Voir notamment Sartre, *Critique de la raison dialectique* (p. 308-311) pour la description d'une queue à un arrêt de bus, qui forme un groupe selon le modèle de la série, amorce d'un collectif défini comme totalité. Ces exemples phénoménologiques permettent de comprendre la formation d'un groupe par récurrence. Voir aussi : « Notre Histoire nous est intelligible parce qu'elle est dialectique et elle est dialectique parce que la lutte des classes nous produit comme dépassant l'inerte du collectif vers les groupes dialectique de combat » (*ibid.*, p. 744). Lévi-Strauss note en marge de son exemplaire : « Ce qui met l'ethnologue hors du coup. »

14. C'est le principe du fonctionnalisme de Malinowski que de rapporter un élément d'une organisation sociale à la totalité signifiante dont il fait partie.

15. Arthur Bernard Deacon est un anthropologue britannique, proche de Haddon, qui a recueilli dans la société australienne d'Ambrym des diagrammes de parenté dessinés par les indigènes eux-mêmes (« The Regulation of Marriage in Ambrym », *Journal of the Royal Anthropological Society*, vol. LVII, 1927). Ce fait est rapporté par Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (p. 162 de l'édition de 1949, p. 147 de l'édition de 1967), et repris à sa suite par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*. Ce cas pose en effet le problème de la conscience que les indigènes peuvent avoir de systèmes de règles très complexes dont on a d'abord supposé le caractère inconscient. Lévi-Strauss cite l'intégralité de la citation de Deacon dont Sartre ne commente qu'une partie (p. 147) : « Il est parfaitement clair que les indigènes (au moins les plus intelligents) conçoivent leur système comme une mécanique bien ordonnée qu'ils peuvent représenter par des diagrammes... Sur la base de ces diagrammes ils traitent les problèmes de parenté d'une manière entièrement comparable à celle qu'on peut attendre d'un bon exposé scientifique fait dans une salle de cours. »

16. Les anthropologues britanniques, notamment Leach, ont souligné la nécessité de distinguer la réalité pratique des modèles établis par les théoriciens de la parenté. Selon Leach, qui a étudié le système katchin en Birmanie, les individus construisent des idéologies de la parenté qu'ils utilisent différemment selon les situations ; l'écart entre la théorie et la pratique de la parenté ouvre un espace de jeu pour les individus, alors que l'analyse des *Structures élémentaires de la parenté* voyait cet écart comme un résidu d'expérience que la théorie devait réduire (voir Jean Pouillon, « Leach, Lévi-Strauss et les Katchin », dans *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, 1975, p. 38-60). Ce débat a ouvert une discussion sur la réalité des règles pratiques, dont se fait l'écho la critique de Bourdieu (dans *Le Sens pratique* en 1980) selon laquelle Lévi-Strauss n'a pas su distinguer les règles formulées théoriquement et les stratégies des acteurs.

17. Voir Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 128 : « La raison [analytique] redevient un os puisqu'elle n'est qu'un fait sans nécessité

connaissable. » Cette objection que Sartre adresse à la *Dialectique de la nature* d'Engels (retrouvant celle adressée par Hegel à la phrénologie qui déduisait l'esprit d'un homme de la forme de son crâne : « un os n'est rien d'en-soi pour l'homme », *Phénoménologie de l'esprit*, V A c III c) est retournée par Lévi-Strauss, sans doute sous l'influence de Mauss qui décrit le don comme « un des rocs humains sur lesquels sont bâtis nos sociétés » (« Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, p. 148).

18. Voir Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 94 : « Nous définissons la méthode d'approche existentialiste comme une méthode régressive-progressive et analytico-synthétique : c'est en même temps un va-et-vient enrichissant entre l'objet et l'époque. La simple juxtaposition inerte de l'époque et de l'objet fait place brusquement à un conflit vivant. » Sartre reprend cette méthode de la psychologie compréhensive selon laquelle on peut saisir un individu sur le fond du contexte où il apparaît et qu'il intègre dans un mouvement de totalisation.

19. Sur la page de garde de son exemplaire de la *Critique de la raison dialectique*, Lévi-Strauss a noté : « Ce qui m'apparaît comme une vérification lui constitue une démonstration : la découverte de la dialectique. C'est que la raison analytique doit aussi rendre compte de la raison dialectique : extension de son programme, transformation de son axiomatique. Mais non la raison dialectique d'elle-même et de la raison analytique. »

20. Renvoi de Lévi-Strauss au passage suivant : « [...] on rencontre une relation humaine qu'on saisit parce qu'on est soi-même un homme, on l'hypostasie, on lui ôte tout caractère humain et, pour finir, on substitue cette chose irrationnelle et forgée à la relation vraie qu'on avait d'abord rencontrée. Ainsi remplace-t-on, au nom du monisme, la rationalité pratique de l'homme faisant l'Histoire par l'aveugle nécessité antique, le clair par l'obscur, l'évident par le conjectural, la Vérité par la Science-fiction. »

21. La notion d'acte manqué est une allusion à Freud, qui l'introduit dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901).

22. Voir Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 386-394, pour l'analyse de la Révolution française à travers la prise de la Bastille. Sur la page de garde de son exemplaire, Lévi-Strauss a noté : « L'objet réel du livre c'est : à quelles conditions le mythe de la Révolution française est-il possible ? »

23. Dans ses *Mémoires*, rédigés à partir de 1671 et publiés en 1717, Jean-François Paul de Gondi (1613-1679), cardinal de Retz, raconte avec un humour distancié son implication dans la Fronde.

24. Voir Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 128 : « En la transportant dans le monde "naturel", en l'y gravant de force, Engels lui [la raison dialectique] ôte sa rationalité ; il ne s'agit plus d'une dialectique que l'homme fait en se faisant et qui le fait en retour, mais d'une loi contingente dont on peut dire seulement : *c'est ainsi*, et non autrement. »

25. Ce passage reprend une discussion que Lévi-Strauss a déjà eue en 1949 avec l'historien Fernand Braudel, qui avait mis en pratique l'étude de la « longue durée » dans ses travaux sur la Méditerranée, tout en refusant la recherche d'un soubassement inconscient des phénomènes historiques (voir « Histoire et ethnologie », *Anthropologie structurale*, p. 9-39).

26. Ce passage est une réponse aux objections adressées par Sartre à

l'histoire positiviste dans la *Critique de la raison dialectique* : « Sur ces processus désignifiés, l'histoire positiviste établit ses séquences "causales". Elle ne considère pas le non-signifiant humain comme un assemblage de significations tronquées, elle tient, au contraire, que la signification est l'épiphénomène, l'illusion anthropomorphique, et que les processus privés de sens sont la vérité positive de la prétendue action humaine » (p. 659). Lévi-Strauss a noté dans son exemplaire en marge de ce passage : « Tout apparaît ainsi à une échelle assez longue. »

27. La notion mathématique de matrice (disposition en lignes et colonnes de séries de chiffres) est également employée par Lévi-Strauss pour décrire le processus de la pensée mythique dans « La Structure et la Forme » (*Anthropologie structurale deux*, p. 164).

28. Le terme d'histoire « forte » et la note qui le complète font référence au genre de l'histoire des races, illustré par Henri de Boulainvilliers (1658-1722), historien de la monarchie française, et Charles-Arthur de Gobineau (1816-1882), diplomate et auteur de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853). Ce genre ne doit pas être compris comme une explication biologisante de l'histoire mais comme la recherche d'un niveau pertinent d'interprétation des phénomènes historiques sur la longue durée. Selon Gobineau, qui reprend sur ce point les thèses de Boulainvilliers, la Révolution française s'explique non par le triomphe des idées modernes mais par le déclin de la noblesse du fait de son mélange avec les autres classes sociales. Lévi-Strauss s'est plusieurs fois expliqué, notamment dans « Race et histoire », « Diogène couché » et « Race et culture », sur le fait qu'il doit à Gobineau non une conception biologique des races mais un point de vue pessimiste sur l'histoire humaine qu'il appréhende dans l'horizon de ses mélanges et de sa diversité croissante. À ce point de vue, des phénomènes riches de sens, comme la Révolution française, s'annulent et ne prennent de sens qu'envisagés dans une histoire plus longue, celle des conflits entre races ou cultures. Voir aussi *De près et de loin*, p. 223 : « C'est lui [Gobineau] qui a le mieux compris que des lectures de l'histoire à des échelles temporelles différentes ne s'additionnent pas mais s'annulent. J'ai tâché de mettre cela en forme dans le dernier chapitre de *La Pensée sauvage*. »

29. Les théorèmes d'incomplétude de Gödel sont deux célèbres théorèmes de logique mathématique, démontrés par Kurt Gödel en 1931 dans son article « Sur les propositions formellement indécidables des *Principia Mathematica* et des systèmes apparentés ». Le premier énonce qu'une théorie capable de formaliser l'arithmétique est nécessairement incomplète, au sens où il existe forcément des énoncés qui ne sont pas démontrables et dont la négation n'est pas non plus démontrable. Le second affirme qu'il existe un énoncé exprimant la cohérence d'une théorie et que cet énoncé ne peut pas être démontré dans la théorie elle-même.

30. Le dactylogramme porte ici : « d'un libre arbitre ». L'expression « humanisme transcendantal » fait référence à la philosophie kantienne qui cherche les conditions de possibilité de l'expérience humaine ; la notion de libre arbitre fait davantage référence aux philosophies spiritualistes qui opposent l'expérience de la liberté au déterminisme scientifique.

31. La notion d'*imago mundi* (« image du monde ») est employée dans la théologie médiévale pour décrire la cohérence d'une cartographie.

L'analogie est également une notion théologique décrivant les rapports entre les êtres constitutifs de la création.

32. Pierre Auger (1899-1993) est un physicien français que Lévi-Strauss a rencontré lors de son séjour aux États-Unis. Outre sa découverte de l'émission d'électrons par des rayons cosmiques appelés « processus Auger », il est aussi l'auteur de *L'Homme microscopique*, écrit entre 1941 et 1951 et publié en 1952, dans lequel il développe une conception de l'univers fondée sur les lois d'intégrale de la microphysique. L'ouvrage repose sur la distinction entre objets absolus, qui conservent leurs qualités quelle que soit la nature de l'observateur à l'examen duquel il est soumis, et objets relatifs, qui n'existent que pour celui qui l'observe. À la façon des monades leibniziennes, les structures du vivant peuvent être considérées selon Auger comme des individus formels qui subsistent indépendamment de l'échelle à laquelle on les considère, ce qui ouvre à la possibilité d'une harmonie universelle.

33. « La libre *praxis* de l'individu isolé perd son caractère suspect de robinsonnade : il n'y a pas d'individu isolé (à moins qu'on ne prenne la solitude comme une structure particulière de la socialité). Mais dans la totalisation historique, la disparition réelle de l'individu isolé au profit de l'Autre ou de l'individu commun se fait sur la base de la *praxis* organique comme dialectique constituante et comme médiation (à un autre niveau) entre la fonction et l'objet transcendant » (Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 642-643). Le terme « robinsonnade » est employé par Karl Marx dans l'Introduction générale à la *Critique de l'économie politique* (1857) pour désigner les théories économiques qui déduisent la société à partir de la libre activité d'un individu isolé.

34. Il s'agit des deux premiers vers de « Rolla » d'Alfred de Musset (*Poésies nouvelles* ; *Poésies complètes*, Bibl. de la Pléiade, p. 273).

35. Ce passage doit beaucoup à la pensée de Pierre Auger (voir n. 32 ci-dessus).

36. L'opposition entre mentalités logique et prélogique établie par Lévy-Bruhl ne renvoie pas à deux stades historiques de la pensée mais à la nécessité de ne pas chercher à comprendre les sociétés primitives en projetant les cadres de notre logique : « Prélogique ne doit pas faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur dans le temps. [...] En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction » (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 79). Lévy-Bruhl a abandonné ce terme dans ses travaux ultérieurs, et l'a critiqué dans ses *Carnets*, publiés de façon posthume en 1949.

37. Lévi-Strauss fait ici allusion à plusieurs textes : É. Durkheim et M. Mauss, « Essai sur quelques formes primitives de classification » ; É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* ; M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». Pour Durkheim et Mauss, la pensée magique ou religieuse est le commencement de la pensée causale : elle procède par distinction et séparation (notamment entre le sacré et le profane, mais aussi entre les espèces, entre les clans...) et non par confusion.

38. La théorie de l'information renvoie aux travaux des cybernéticiens qui, dans le sillage de Norbert Wiener, généralisent le terme de communication pour en faire un modèle de description de tous les phénomènes vivants.

39. La théorie des signatures à la Renaissance, forgée notamment par Crollius dans son *Traicté des signatures* (traduit en français en 1624), voit dans les ressemblances entre les choses des signatures de Dieu parlant à l'homme un langage caché (voir Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 32-45).

Appendice.

1. La *Flore populaire* d'Eugène Rolland est un recueil systématique des noms populaires donnés aux plantes, complété par des proverbes, devinettes, contes et superstitions qui les concernent. Onze tomes ont été publiés jusqu'en 1914 : Eugène Rolland publia lui-même les sept premiers tomes ; à sa mort en 1909, son éditeur Henri Gaidoz se chargea de poursuivre l'entreprise, d'après son manuscrit et ses notes, et avec le concours de ses principaux correspondants. Dans l'ouvrage, tous les noms sont accompagnés de la référence bibliographique d'où ils ont été tirés, ou de la mention de l'informateur, et du lieu où les plantes ont été trouvées (commune, département, région).

LA VOIE DES MASQUES

LA POTIÈRE JALOUSE

HISTOIRE DE LYNX

NOTICE

Rassemblant *La Voie des masques*, *La Potière jalouse* et *Histoire de Lynx* pour l'édition Pléiade de ses *Œuvres*, Claude Lévi-Strauss les a qualifiés de « Petites mythologiques[1] », par contraste avec ce qui apparaît désormais comme ses « Grandes mythologiques » (*Le Cru et le Cuit*, *Du miel aux cendres*, *L'Origine des manières de table*, *L'Homme nu*). Le terme est à la fois affectueux et dépréciatif : Lévi-Strauss désigne par là des ouvrages qui, sans atteindre l'ambition intellectuelle des quatre volumes des *Mythologiques*, peuvent y introduire plus aisément. On entrerait dans la mythologie amérindienne par les « Petites mythologiques » ou par les « grandes » selon son courage et sa compétence, comme on entre dans certaines maisons par la petite ou la grande porte. Pourtant, il ne faut pas donner à ces trois brefs textes le seul statut d'introduction, voire de « rebut », de l'analyse structurale des mythes : s'y invente une nouvelle forme d'*écriture* sur la pensée mythique, renonçant à la clôture et à l'exhaustivité de l'inventaire des structures de l'esprit humain, et constituant à chaque fois des *interventions* dans le champ intellectuel français, depuis le regard éloigné du continent amérindien.

1. Cette expression est employée par Lévi-Strauss dans un entretien avec *Le Nouvel Observateur* le 5 septembre 1991, et reprise dans une lettre adressée à Hugues Pradier le 22 janvier 2005.

Le projet d'une science des mythes.

Il faut rappeler ce qu'est l'étude de la mythologie au moment où Lévi-Strauss y apporte le matériel amérindien. N'est-il pas incongru d'appeler « mythes » ces récits que les Indiens des deux Amériques tiennent sur les êtres qui peuplent leur environnement ? Le terme a une longue généalogie, qu'a rappelée Marcel Detienne dans un livre assez polémique à l'égard de Lévi-Strauss[1]. Désignant chez les Grecs anciens ce qui relève de l'imagination populaire par opposition à la rigueur de la démonstration (*mythos/logos*), il recouvre le champ plus général des contes, fables et récits en tout genre. En 1724, le père Joseph Lafitau compare pour la première fois les récits collectés chez les Indiens d'Amérique avec les fables héritées des Grecs : il s'agit à la fois de souligner la richesse de leur civilisation et de les reléguer à un stade antérieur du progrès. De là naît — notamment chez Bernard de Fontenelle, contemporain de Lafitau et auteur de *De l'origine des fables* — le projet d'une science de la mythologie qui, se retournant vers les sociétés passées, Grecs anciens et Indiens survivants, dégage la rationalité de ce qui apparaissait d'abord comme une confusion imaginaire. Lorsqu'en 1871 Edward Tylor rédige son grand ouvrage, *Primitive Culture*, destiné à montrer l'unité de l'esprit humain en formulant les lois expliquant les croyances qu'il qualifie d'animistes, il s'appuie sur le matériau mythologique accumulé par son ami, le linguiste allemand Max Müller, qui voit dans la mythologie une « maladie du langage ». En France, c'est l'ouvrage de Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, qui ouvre en 1935 le champ de l'analyse ethnologique des mythes, empruntant une notion qui était déjà largement en usage en Allemagne[2]. Lévy-Bruhl remarque déjà qu'on ne saurait « prendre comme allant de soi que notre idée du mythe est aussi celle qu'en ont les Australiens et les Papous[3] », soulignant que les panthéons hiérarchisés de dieux sont absents de la « mentalité primitive » et que d'autres distinctions y apparaissent entre les puissances surnaturelles. Son élève, Maurice Leenhardt, reprend sa méthode pour étudier la formation de la personnalité dans le « monde mythique » des Canaques de Nouvelle-Calédonie[4]. Et c'est au poste de Maurice Leenhardt que succède Lévi-Strauss lorsqu'il est nommé en 1954 directeur d'études à l'École pratique des hautes études, dans la section des sciences religieuses, à la chaire « Religions comparées des peuples sans écriture », où il commence à travailler sur la mythologie amérindienne[5].

Lévi-Strauss introduit alors dans la science de la mythologie une rupture majeure : au lieu de considérer les mythes comme exprimant une pensée originaire dont la science se serait progressivement extraite — ce qui était le postulat commun à Fontenelle, Tylor, Lévy-Bruhl ou Leenhardt, même pour réhabiliter l'enchantement des émotions mytho-

1. Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, 1981.

2. Au même moment, Ernst Cassirer consacre le deuxième tome de sa *Philosophie des formes symboliques* à « La Pensée mythique ».

3. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, PUF, 1963, p. VI.

4. Voir Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, 1947.

5. Voir « Religions comparées des peuples sans écriture », *Anthropologie structurale deux*, Pocket, 1996, p. 77-85. C'est Lévi-Strauss qui réintitule la chaire, jusque-là consacrée aux « religions des peuples non civilisés ».

logiques —, il voit dans les mythes des opérateurs de pensée fonctionnant selon des démarches aussi rigoureuses que celles de la science moderne. Le détour par *La Pensée sauvage* a été ici crucial : la pensée mythique est abstraite comme la pensée scientifique, mais elle construit ses abstractions à partir des espèces naturelles — « opérateurs totémiques » — et non à partir d'entités mathématiques[1]. Ici fonctionne à plein le modèle linguistique : un mythe qui apparemment ne fait pas sens en acquiert un si l'on découpe des unités différentielles que l'on met en rapport les unes avec les autres. Lévi-Strauss forge la notion de « mythème » pour désigner ces entités qui apparaissent sous le regard du mythologue et qui permettent de passer d'un mythe à un autre par un groupe de transformations : par exemple, « Soleil » est un mythème en rapport avec « Lune » dans la plupart des mythes amérindiens. Loin d'exprimer la richesse affective du monde vécu, comme le pensait Leenhardt, le mythe est donc aux yeux de Lévi-Strauss une matrice intellectuelle permettant d'explorer les correspondances logiques rendues possibles par l'environnement.

Lévi-Strauss reprend ainsi la méthode qu'il avait auparavant éprouvée dans l'étude de la parenté[2]. Là où l'ethnologue décrit une pluralité de systèmes incohérents, l'anthropologue peut dégager des lois inconscientes sous-jacentes, à condition de découper les phénomènes en entités discrètes qui, associées les unes aux autres, mettent en lumière des structures communes. Ce qui relie l'analyse de la parenté à celle des mythes, c'est à chaque fois la tentative de revenir à « l'acte de conscience primitif » qui ouvre le champ de ces possibilités intellectuelles en donnant son impulsion originaire à la pensée humaine. Dans cette perspective — qu'il ne faut pas comprendre en un sens évolutionniste — la prohibition de l'inceste joue dans *Les Structures élémentaires de la parenté* un rôle analogue au feu de cuisine dans les *Mythologiques* : c'est l'étincelle qui introduit dans la nature les problèmes de la culture, obligeant les hommes à produire un ensemble de règles et d'inversions pour résoudre les tensions nées de l'interdiction du mariage proche ou de l'utilisation du feu dans l'alimentation[3]. Sexualité et alimentation sont ainsi les deux domaines dans lesquels la pensée sauvage élabore ses mythes, parce qu'ils sont ceux où des problèmes à la fois quotidiens et universels se posent aux hommes, ceux-ci cherchant la bonne distance entre les êtres que leurs techniques sociales ont mis en rapport.

Mais l'étude des mythes a conduit Lévi-Strauss à un certain nombre de déplacements dans la méthode structurale par rapport à l'analyse de la parenté. Il ne s'agit plus de trouver les structures inconscientes sous-jacentes aux pratiques sociales par l'inventaire exhaustif des outils intellectuels inventés par les humains pour résoudre des problèmes ou des contradictions. Il s'agit plutôt de faire voir comment ces outils intellectuels (règles de parenté, récits mythiques) sont en rapport de transfor-

1. Voir *La Potière jalouse*, p. 1136, où Lévi-Strauss parle de « zoèmes », « espèces animales nanties d'une fonction sémantique ».

2. Voir Frédéric Keck, « L'Esprit humain chez Lévi-Strauss. De la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique », *Archives de philosophie*, n° 66, 2003, p. 9-32, et *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Pocket / La Découverte, 2005, p. 69-149.

3. Voir *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967, p. 29, et *La Potière jalouse*, p 1221 : « l'appréhension primitive d'une structure globale de signification, qui est un acte de l'entendement ».

mation, du fait que les mêmes problèmes (mariage, cuisine) sont posés différemment dans les diverses sociétés en fonction du stock d'opérations logiques disponibles. Dès lors, il ne s'agit plus de partir d'un fait supposé universel (la prohibition de l'inceste) mais d'un phénomène quelconque (le mythe bororo du dénicheur d'oiseaux) pour montrer qu'il est construit selon certains « schèmes » que l'on retrouve, avec des variations dues aux différences d'environnement, dans les sociétés voisines. La démonstration des *Mythologiques* procède ainsi par rayonnement, en spirale, depuis le mythe bororo appelé M_1, attirant progressivement dans son faisceau d'intelligibilité les mythes de tout le continent amérindien, jusqu'aux mythes et récits de l'Ancien Monde.

On le voit, cette méthode conduit Lévi-Strauss à s'écarter de la « mythologie générale », qui cherche dans les mythes des vérités universelles confusément exprimées[1]. De là son opposition à Jung, qui découvre dans les rêves de ses patients les « archétypes » de la mythologie occidentale, ou à Propp, qui relève dans les contes du folklore slave les formes universelles de la pensée mythique[2]. La méthode de Lévi-Strauss se rapproche plutôt de celle de deux mythologues français qui lui sont contemporains : d'une part Jean-Pierre Vernant, qui dégage dans les mythes grecs des structures politiques qu'il met en rapport avec les transformations des formes de la cité, d'autre part Georges Dumézil, qui dégage dans les mythes indo-européens une structure tripartite (guerrier-prêtre-paysan) reflétant la structure hiérarchique des sociétés romaine, indienne et scandinave[3]. Le parti pris est commun chez Lévi-Strauss, Vernant et Dumézil de s'en tenir à une aire géographique donnée par prudence méthodologique, tout en affirmant la portée universelle des structures de pensée exhumée. C'est seulement en rapport à une organisation politique réelle que ces possibilités de la pensée humaine se codifient : les organisations dualistes des sociétés amérindiennes, l'espace isonomique de la cité grecque, l'ordre tripartite des sociétés indo-européennes produisent des mythes comme autant d'« idéologies » qui leur permettent de se conserver en résolvant provisoirement les tensions de l'organisation sociale. À la façon de Vernant et de Dumézil, Lévi-Strauss est également attentif aux variations dans la forme des mythes : si certains mythes apparaissent comme fortement structurés, d'autres récits sont plus proches de la tragédie ou de l'épopée[4]. Le mythe dégénère en fable ou en roman lorsque sa structure s'étiole du fait de perturbations historiques, tout en pouvant alors inclure un plus grand nombre d'éléments : c'est une des leçons de *L'Origine des manières de table* que, fidèle à l'esprit de Vernant et de Dumézil, Lévi-Strauss reprendra dans *Histoire de Lynx*.

Bien loin de projeter sur eux une logique construite *a priori*, cette

1. Voir la critique de ce terme dans *Histoire de Lynx*, p. 1428-1429. Voir aussi la critique du « délire comparatiste étendu au monde entier, inspiré par des ressemblances superficielles » dans *De près et de loin*, Odile Jacob, 2001, p. 182.

2. Pour la critique de Jung, voir « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. XXXII ; pour la critique de Propp, voir « La Structure et la Forme », *Anthropologie structurale deux*, p. 139-173.

3. Voir Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1965, et Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, Gallimard, 1995.

4. Voir Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Flammarion, 1974, et Georges Dumézil, *Du mythe au roman*, PUF, 1970.

démarche implique une grande attention au détail des mythes. Le principe en a été posé dans *La Pensée sauvage* : il est impossible de déterminer à l'avance la signification d'un élément de classification, mais il faut retrouver ses usages dans l'environnement où cet élément apparaît, en fonction des autres auxquels il est associé par un mythe. Lévi-Strauss avait pu sembler déroger lui-même à cette règle en 1955 dans « La Structure des mythes », premier article dans lequel il exposait la méthode d'analyse structurale des mythes à la façon d'un « camelot » vantant sa marchandise aux badauds[1]. Il reprenait alors le mythe le plus connu par les lecteurs occidentaux, celui d'Œdipe, et montrait qu'il est lui aussi réductible en éléments constitutifs dont la mise en rapport révèle des significations inattendues à la première lecture. Mais il se risquait ainsi sur un terrain où les informations sont lacunaires, et où les hellénistes pouvaient aisément le contredire. La démonstration de « La Geste d'Asdiwal » en 1958 était plus convaincante : Lévi-Strauss faisait voir comment un mythe engageant un héros pêcheur de saumon n'acquiert de signification que rapporté aux déplacements et inversions sur le parcours du fleuve suivi par le héros et bien connu des auditeurs tsimshian. Ce point a été relevé par Jean-Pierre Vernant, en réponse aux critiques confondant structuralisme et formalisme à la suite d'une mauvaise lecture de « La Structure des mythes » : « Lévi-Strauss faisait, dans "La Geste d'Asdiwal", non plus un exposé de chic sur un mythe *ad hoc*, mais une démonstration rigoureuse de ses procédures de déchiffrement appliquées à diverses versions d'un mythe des Indiens Tsimshian, de la Colombie britannique, dont la vie sociale et matérielle est, grâce aux travaux des anthropologues, parmi les mieux connues[2]. »

Cette contextualisation minutieuse — Lévi-Strauss pouvait passer des semaines à chercher la signification d'un élément mythique qui résistait à son interprétation, en étudiant scrupuleusement les classifications botaniques et zoologiques indigènes, et en comparant entre elles les variantes de cet élément dans les sociétés voisines[3] — a une conséquence qu'il faut souligner : le matériel mythologique n'est pas clos, il s'enrichit des observations ethnographiques que ramènent les chercheurs de leur travail de terrain. On voit ainsi Lévi-Strauss dans *La Potière jalouse* ajouter aux mythes amérindiens déjà étudiés les observations de Lucien Sebag sur les Ayoré ou de Philippe Descola sur les Achuar — de même qu'il s'appuyait déjà dans les *Mythologiques* sur sa connaissance de première main de la société bororo à laquelle il empruntait le « mythe de référence ». La relation entre l'analyse structurale des mythes et l'étude ethnographique des contextes s'opère à vrai dire dans une double direction : Lévi-Strauss distingue entre la « déduction empirique », lorsque l'analyse structurale s'appuie sur une observation ethnographique pour donner sens à un élément du mythe, et la « déduction transcendantale », lorsque l'analyse structurale des groupes de transformation permet de faire une hypothèse sur la présence dans un contexte ethnographique encore inexploré d'un élément inversé d'un autre mythe. De fait, les ethnographes du continent amérindien ont pu confirmer un certain nombre

1. « La Structure des mythes », *Anthropologie structurale*, Pocket, 1974, p. 244.
2. Jean-Pierre Vernant, « Le Mythe aujourd'hui », *Mythe et société en Grèce ancienne*, La Découverte, 1974, p. 241.
3. Voir *De près et de loin*, p. 185.

d'hypothèses proposées par Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*, l'analyse structurale apparaissant comme une anticipation de l'étude empirique.

Dans cette perspective, un mythe ne peut pas s'interpréter de façon isolée à partir de ses éléments internes : c'est tout un ensemble de mythes qu'étudie Lévi-Strauss (il y en a plus de huit cents dans les *Mythologiques*) afin d'établir entre eux des groupes de transformation. Ce qui permet de qualifier un récit de mythe, ce n'est pas une valeur sacrée qui lui serait intrinsèque, mais le fait qu'il se reproduit avec des variations dans les sociétés voisines : de là vient que Lévi-Strauss se permet d'ignorer les problèmes relatifs à la transcription d'un récit oral en mythe écrit, qui tend à donner une valeur immuable à ce qui circule, pour se porter directement vers la structure commune aux différentes variantes du même récit. Bien plus, ce n'est pas seulement un ensemble de mythes qu'il faut prendre en compte, mais les rituels qui le mettent en scène (de façon souvent redondante, remarque Lévi-Strauss), les classifications botaniques et zoologiques précisant les « mythèmes » qu'ils manipulent, les conditions sociales, géologiques, météorologiques des sociétés dans lesquelles ils sont récités — tout ce que Lévi-Strauss désigne comme pluralité des « codes » à travers lesquels s'exprime la pensée mythique. Bref, au terme de cette enquête, c'est tout le continent amérindien qui réapparaît dans sa richesse empirique, à travers les débris de récits collectés par des ethnologues chez leurs derniers narrateurs.

Des « grandes » aux « petites » mythologiques.

On en vient alors à la différence qui sépare les « grandes » *Mythologiques* et les « petites » du point de vue de leur matériau mythique. Les quatre volumes des *Mythologiques* sont rédigés à l'aide du matériau collecté depuis 1951, date à partir de laquelle Lévi-Strauss occupe la chaire de « Religions comparée des sociétés sans écriture », et des analyses exposées au Collège de France dès 1963[1] — le travail sur *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* apparaissant dans cet itinéraire comme une « pause[2] ». Il faut insister sur l'atmosphère intellectuelle dans laquelle Lévi-Strauss a effectué cette véritable plongée dans l'univers des mythes : « Pendant vingt ans, levé à l'aube, soûlé de mythes, j'ai véritablement vécu dans un autre monde. Les mythes m'imprégnaient. Il faut en absorber tellement plus qu'on en utilise ! [...] Je vivais avec tous ces peuples et avec leurs mythes comme dans un conte de fées[3]. » De cette ivresse il reste quelque chose de démesuré dans le projet des *Mythologiques* : la prétention se fait parfois jour d'embrasser tout le continent amérindien d'un seul regard, passant de l'Amérique du Sud à l'Amérique du Nord avant de revenir au Sud au terme d'un parcours qui aurait traversé toutes les formes de sociétés. La question qui donne naissance à la tétralogie est elle-même ambitieuse : si elle est d'apparence banale et ordinaire — les effets du feu de cuisine sur les relations sociales —, elle engage le destin de l'humanité, entre nature et culture. Les « Petites mythologiques » apparaissent alors comme plus modestes, interrogeant un groupe de mythes restreint à travers une question plus limitée : la signification des masques,

1. Ces analyses sont résumées dans *Paroles données*, qui permet de suivre la chronologie de la gestation des *Mythologiques*.
2. *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*, Plon, 1964, p. 17.
3. *De près et de loin*, p. 185.

le lien entre poterie et jalousie, les formes de la gémellité. Lévi-Strauss a rédigé les « Petites mythologiques » à partir des restes inexploités dans les « Grandes mythologiques », comme s'il grattait les fonds de tiroir pour quelques étincelles après la grande embrasée du feu de cuisine. De fait, le souffle des « Grandes mythologiques » manque dans ces petits ouvrages qui déploient la virtuosité structurale avec de bien moins larges envolées.

On peut cependant voir dans la rédaction des « Petites mythologiques » autre chose qu'un simple résidu, produit de la fatigue ou du manque de temps. Au terme du vaste chantier des *Mythologiques*, Lévi-Strauss était pris d'une double inquiétude : d'une part, que l'analyse structurale des mythes amérindiens ne présente aucune signification au lecteur qui ne s'est pas immergé comme l'auteur dans le matériel des mythes — « un ouvrage que je sais pétri de sens se réduit pour d'autres au déploiement d'une forme vide de sens[1] », conclut Lévi-Strauss de façon apparemment désabusée dans le « Finale » des *Mythologiques* ; d'autre part, le chantier ouvert semblait ne pas pouvoir se clore, et il fallait bien mettre un terme à une analyse structurale par définition interminable : « J'ai été pendant tout mon travail, obsédé par ce qui est arrivé à Saussure avec les Nibelungen, sur lesquels il a travaillé pendant des années, auxquels il a consacré d'innombrables carnets de notes. On se rend très bien compte en les lisant qu'au fur et à mesure que son étude, passionnante, progressait, il devenait tellement écrasé, noyé par ses propres matériaux, qu'il n'arrivait plus à tenir le fil. C'était le péril majeur qui me guettait tout au long de la composition des *Mythologiques*. Je me suis donné pour principe infrangible que je ne devrais pas y succomber, et qu'il me fallait à tout prix, même à celui d'éprouver le lecteur, conduire l'entreprise à son terme[2]. » Inquiétude sur la forme, inquiétude sur la matière : il fallait trouver une structure permettant de tenir ensemble tous les mythes amérindiens sans rien perdre de leur signification. Le dernier volume des *Mythologiques*, *L'Homme nu*, revient alors au récit initial du dénicheur d'oiseaux, pour y trouver la leçon la plus générale : que le feu de cuisine fait passer de la nature à la culture. Mais au terme de ce cheminement se met en place un véritable inventaire des outils intellectuels élaborés par les sociétés amérindiennes pour poser les problèmes rencontrés dans leur environnement : logique des sensations dans *Le Cru et le Cuit*, logique des formes dans *Du miel aux cendres*, logique des relations dans *L'Origine des manières de table*. En somme, une logique transcendantale sans sujet transcendantal : s'élevant du concret à l'abstrait à travers une pluralité de niveaux, sans que jamais la signification ultime se manifeste autrement qu'à la figure fantomatique d'un esprit au plus près du néant[3].

Les « Petites mythologiques » apparaissent alors comme le produit d'un « regret », au sens technique de ces traces de peinture qui restent inscrites sur le tableau et qui ouvrent à d'autres interprétations de la composition d'ensemble. La clôture des quatre volumes ne donnait pas

1. *L'Homme nu. Mythologiques IV*, Plon, 1971, p. 620.

2. Raymond Bellour, « Entretien avec Claude Lévi-Strauss », dans *Claude Lévi-Strauss*, éd. R. Bellour et C. Clément, Gallimard, coll. « Idées », 1979, p. 187-188. Voir aussi *De près et de loin*, p. 184 ; et « Autoportrait », *Le Magazine littéraire*, n° 223 : *Claude Lévi-Strauss*, 1985, p. 18-25.

3. Voir Frédéric Keck, « La Dissolution du sujet dans le "Finale" de *L'Homme nu* », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 236-243.

le mot de la fin : elle était seulement une étape pour fixer le paysage, avant de le regarder sous un nouvel angle, depuis un lieu resté en jachère. « Les *Mythologiques* illustrent le déroulement, presque au jour le jour, d'un travail de découverte. Je peinais dans une forêt vierge qui, pour moi, était un monde inconnu. Je m'y frayais laborieusement une voie à travers des fourrés et des massifs peu pénétrables. En écrivant *La Potière jalouse*, je savais en être sorti ; je pouvais regarder les choses de plus loin, les voir en perspective[1]. » Les *Mythologiques* avaient transformé la « forêt vierge » en jardin à la française : il était encore possible cependant d'y faire quelques « excursions[2] » et d'y tracer quelques « voies ».

Une autre forme devenait alors nécessaire : Lévi-Strauss la trouve dans l'*énigme*. Le mot désigne une question ouvrant à une enquête au terme de laquelle une solution satisfaisante est donnée. À la différence du mystère, qui constituait le moteur secret des *Mythologiques*[3], l'énigme ne produit aucune angoisse, car son objet est clairement délimité : elle répond plutôt à la curiosité suscitée par une rencontre étrange. Mais l'énigme constitue aussi une trame narrative bien identifiée : récit bref, rapide, enchaînant vivement les épisodes en récapitulant chaque fois les résultats acquis, les questions en suspens, les indices encore non interprétés. Chacune des « Petites mythologiques » commence par une question apparemment dépourvue d'importance — pourquoi les organes des masques nord-américains sont-ils tantôt protubérants, tantôt enfoncés ? pourquoi les mythes amérindiens lient-ils poterie et jalousie ? pourquoi Lynx habite-t-il tantôt la même cabane que l'héroïne, tantôt une cabane séparée[4] ? — alors que les *Mythologiques* s'ouvraient sur un grand problème, celui de l'origine de la culture dans la nature. À chaque fois, Lévi-Strauss souligne le caractère très personnel de ces questions, liées à des rencontres dans son propre itinéraire : la visite au Muséum d'histoire naturelle de New York dans *La Voie des masques*, la discussion sur un bateau rentrant de New York avec un chef d'orchestre français dans *La Potière jalouse*, le lien, dans *Histoire de Lynx*, entre les mythes amérindiens et les organisations dualistes autrefois étudiées. Puis, par un jeu de transformations qui s'apparente à une partie d'échecs, la réflexion sur le matériau mythique stimulée par la question initiale soulève en chemin de nouvelles questions et découvre de nouveaux indices — la distinction entre monde d'en haut et monde d'en bas, entre anal et oral, entre filles rebelles et filles indiscrètes. Au terme de chaque enquête, Lévi-Strauss, en bon inspecteur, délivre une leçon : leçon d'esthétique — le plaisir esthétique est produit par des transformations entre opérations intellectuelles et non par la rencontre mystérieuse entre un sujet et un objet ; leçon de morale — « la jalousie tend à maintenir ou à créer un état de conjonction

1. *De près et de loin*, p. 133.

2. C'est le titre que Lévi-Strauss donne aux trois articles qu'il ajoute à la réédition de *La Voie des masques* en 1979 : « Trois excursions ».

3. Les *Mythologiques* posent la question de l'origine de l'humanité à travers les mythes amérindiens, et y répondent de façon rousseauiste par « la musique », « suprême mystère des sciences de l'homme » (*Le Cru et le Cuit*, p. 26).

4. Ce sont ces petites questions qui sont au point de départ de toute bonne analyse des mythes, comme celle de Boas (« pourquoi les mythes amérindiens font-ils systématiquement appel aux espèces naturelles » ; voir *La Pensée sauvage*, p. 699), ou Dumézil (« pourquoi les rites d'initiation des jeunes hommes font-ils intervenir un monstre tricéphale ? » ; voir *Histoire de Lynx*, p. 1420).

quand existe un état ou surgit une menace de disjonction[1] » ; leçon de politique — les mythes amérindiens laissaient une place ouverte pour les conquérants qui allaient les détruire.

Passant d'un grand problème général à de petites énigmes localisées, Lévi-Strauss échange une forme littéraire pour une autre : de la tétralogie wagnérienne au roman policier. Les *Mythologiques* avaient pour ambition de constituer un « mythe des mythes », c'est-à-dire un récit clos sur lui-même qui, reprenant les procédures de la pensée mythique, lui donne la seule forme qui en prolonge les opérations dans la modernité : celle de l'opéra[2]. Lévi-Strauss apparaissait comme un grand chef d'orchestre à travers lequel passent les transformations de la pensée mythique, entre une « Ouverture » et un « Finale » qui devaient donner le sens de l'opération musicale, jusqu'à ce que la déferlante de sens fasse place au silence[3]. Les *Mythologiques* ont donc la même prétention que le mythe lui-même : absorber la contingence des événements dans un univers intellectuel entièrement clos — et de fait Lévi-Strauss a pu lui-même paraître se retirer dans l'univers éternel des mythes au moment où ses contemporains entraient dans de grandes turbulences politiques. Dix ans après, les « Petites mythologiques » ont renoncé à ce rêve de clôture, mais au profit d'une nouvelle forme d'intervention. Elles se présentent comme de petits romans policiers[4], au sens précis où le roman est la forme que prend le mythe dans la modernité, lorsque sa structure se relâche pour intégrer de nouveaux événements. Mais c'est aussi que Lévi-Strauss est revenu dans son temps : *La Voie des masques* anticipe les débats à venir sur l'esthétique des objets ethnographiques, *La Potière jalouse* témoigne de sa volonté toujours en éveil de bousculer le champ de la psychanalyse — en comparant Freud à Labiche et *Totem et tabou* aux mythes amérindiens —, tandis qu'*Histoire de Lynx* intervient dans le contexte de la célébration des cinq cents ans de la découverte de l'Amérique. Ce n'est sans doute pas le moindre des paradoxes de ces « Petites mythologiques » qu'au moment où Lévi-Strauss semble le plus éloigné de ses contemporains, revenant de l'univers des mythes comme Lazare de son tombeau[5], il est en vérité le plus de son temps. De là le succès que ces livres ont eu auprès d'un public qui a su y voir bien plus que les derniers éclats du structuralisme des années 1960.

FRÉDÉRIC KECK.

LA VOIE DES MASQUES

Ce livre est né d'un émerveillement, celui de la découverte de la salle d'exposition consacrée à la côte nord-ouest au Muséum d'histoire naturelle de New York, en 1942, salle conçue, en 1895, par l'anthropologue Franz Boas auquel Lévi-Strauss ne manque jamais de rendre hommage. Lévi-Strauss fréquente la galerie à un moment où elle a été réaménagée ;

1. *La Potière jalouse*, p. 1203.
2. Voir *Le Cru et le Cuit*, p. 23, et *L'Homme nu*, p. 580.
3. Voir *L'Homme nu*, p. 587, où Lévi-Strauss compare le lecteur des mythes à l'auditeur qui « devient le lieu de la musique ».
4. Voir *Histoire de Lynx*, p. 1268.
5. Voir Vincent Debaene, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 99-107.

il est frappé par la mise en scène de ce canoë haida et de son équipage — une vingtaine de mannequins parés de leurs habits cérémoniels — en route pour un potlatch, ou encore par celle des mâts et autres poteaux héraldiques qui renforce l'effet dramatique de l'installation. Lévi-Strauss évoque ce « lieu magique » dans un article publié en anglais, en 1943, dans *La Gazette des Beaux-Arts*, qu'il reprend partiellement dans *La Voie des masques*. Il restitue dans un langage poétique ce qui est pour lui l'essence même de la création artistique des sociétés de la côte nord-ouest caractérisée par l'absence de frontières entre le réel et l'imaginaire, le naturel et le surnaturel[1]. Le visiteur assidu et attentif qu'est Lévi-Strauss retrouve l'univers des « Correspondances » de Baudelaire face à ces « vivants piliers » dont il perçoit les « regards familiers » et les « confuses paroles ».

La Voie des masques est donc né d'un « lien presque charnel » avec un art d'une incroyable capacité d'invention, digne des grands artistes modernes, marquée par « ce renouvellement incessant, cette sûreté d'invention qui garantit le succès où qu'elle s'exerce, ce dédain des chemins battus poussant à des improvisations toujours nouvelles qui conduisent infailliblement à des réussites éclatantes [;] pour s'en faire quelque idée, nos contemporains devaient attendre l'exceptionnel destin d'un Picasso[2] ». Si Lévi-Strauss et ses amis surréalistes — André Breton, Max Ernst, Georges Duthuit, Robert Lebel — se sont laissé transporter par la même fascination et la même émotion pour les œuvres de la côte nord-ouest, la vocation de l'anthropologue reprend cependant le dessus sur celle du poète : elle exige qu'au-delà d'un mode d'appréhension sensible se manifeste une connaissance plus rationnelle qui permette de saisir une œuvre non seulement dans son contexte social et cérémoniel, mais encore à l'échelle d'une plus vaste région. En effet, Lévi-Strauss est troublé par les caractéristiques formelles de certains masques, et en particulier celles du masque swaiwhé des Salish. Il y voit une énigme : pourquoi ce masque a-t-il une forme si inhabituelle et si mal adaptée à sa fonction ? Pourquoi ne ressemble-t-il à aucun autre masque des sociétés voisines et même de celle d'où il provient ? Pourquoi ce masque est-il doté d'un style si particulier ? Même s'il n'avait alors pas exprimé le problème en ces termes, c'est lors de son séjour à New York où il dispensait à l'École libre des hautes études un cours sur l'art de la côte nord-ouest et la question de la représentation dédoublée[3], que Lévi-Strauss a commencé à cheminer sur le sentier qui le conduira à *La Voie des masques*.

À partir de ce questionnement, il entreprend de s'immerger dans la littérature ethnographique des sociétés salish, kwakiutl, haida et tlingit, à quoi s'ajoute une visite de ces hauts lieux de la mythologie qui ont déjà contribué à planter le décor de « La Geste d'Asdiwal » et de *L'Homme nu*. Au cours de son premier séjour de 1973 en Colombie britannique, Lévi-Strauss assiste à une *Guardian spirit dance* chez les Musqueam dont il gardera un souvenir très vif et qui restera pour lui une expérience inesti-

1. Rappelons qu'à cette époque la notion de surnaturel était un des points de rencontre entre ethnologues et surréalistes. Dès les années 1920, ces derniers avaient lu les travaux de Lévy-Bruhl qui publiera en 1931 *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*.

2. *La Voie des masques*, p. 876.

3. Ce cours a donné lieu à la publication d'un article « Le Dédoublement de la représentation dans les arts d'Asie et d'Amérique », *Renaissance*, n°s 2-3, 1944-1945, p. 168-186 (*Anthropologie structurale*, p. 279-320).

mable[1]. Il anime également à Vancouver un séminaire qui fait l'objet d'un documentaire, intitulé *Behind the Masks*[2]. Dans ce séminaire, Lévi-Strauss expose, devant un auditoire d'étudiants, de chercheurs et de conservateurs, sa thèse sur les relations entre mythes et arts plastiques, thèse qu'il développera dans l'ouvrage publié en 1975. Si ce premier séjour a été l'occasion d'échanges avec des spécialistes autochtones et non autochtones, Lévi-Strauss profite également de l'opportunité qui lui est offerte l'année suivante pour se rendre sur les traces des mythes et des masques. Accompagné de son épouse Monique et de leur fils Matthieu, il entreprend un périple d'une dizaine de jours qui doit le mener dans le nord de l'île de Vancouver puis sur la côte continentale et dans l'intérieur de la province (vallées de la Skeena et du Fraser). De ce voyage il écrira quelque vingt-cinq ans plus tard : « Ces pérégrinations eurent plutôt le caractère d'un pèlerinage : hommage dévotieusement rendu à un sanctuaire majeur des civilisations amérindiennes[3]. » C'est aussi pour lui la première occasion « de repérer pour [son] édification personnelle des itinéraires mythiques [qu'il avait] analysés dans les *Mythologiques*[4] ». Ce qui compte à ses yeux, c'est de se retrouver aux sources de cet art et d'appréhender avec toute sa sensibilité le théâtre de la geste mythologique de cette région. Un travail important avait été fourni en amont. Le cours du mardi au Collège de France pour l'année 1971-1972 est précisément consacré à la « voie des masques », comme l'indique *Paroles données*, autour de la question suivante : « On s'est demandé, écrit-il, s'il était possible d'appliquer aux êtres imaginaires qu'ils [les masques indiens de la côte nord-ouest de l'océan Pacifique] représentent, au traitement stylistique qu'ils en donnent et à la fonction sémantique qu'ils leur assignent, les mêmes méthodes qui, les années précédentes, avaient fait leurs preuves dans le traitement des mythes[5]. »

Dans ses notes de travail, Lévi-Strauss avait esquissé l'armature de l'ouvrage dans les termes suivants : « But de cette étude : montrer / 1. qu'un ensemble de mythes apparemment hétérogènes par la provenance et le contenu forment un tout. Depuis les N. Déné (origine du cuivre) jusqu'au Fraser-Salish (origine du masque swaihwé) en passant par les Kwakiutl (Dzonokwa qui est swaihwé inversé, maîtresse du cuivre / 2. que l'institution des "coppers" [les cuivres] sur NW Coast fait partie intégrante de ce système mettant en connexion le cuivre et la pratique de l'exogamie[6]. » C'est à ce programme que Lévi-Strauss va s'atteler avec l'idée de rédiger un ouvrage qui corresponde aux exigences des éditions Albert Skira et de la collection « Les Sentiers de la création » dirigée par Gaëtan Picon. C'est le titre de la collection qui suscitera celui de l'ouvrage : « Sentier m'a fait penser à voie », dit Lévi-Strauss[7].

1. Voir la lettre de Lévi-Strauss à Vincent Stogan et Walker Stogan, 27 février 1973 (archives du Laboratoire d'anthropologie sociale).
2. Réalisé par Tom Shandel, produit par John Taylor, National Film Board of Canada, 1973.
3. « Reflections on Northwest Coast Ethnology », dans *Coming to Shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions*, éd. M. Mauzé, M. E. Harkin, S. Kan, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, p. 1-4.
4. Cité par Éric Schwimmer, « Claude Lévi-Strauss et le lièvre canadien », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 223.
5. *Paroles données*, Plon, 1983, p. 112.
6. Archives Lévi-Strauss, dossier « La Voie des masques ».
7. Entretien avec Lévi-Strauss, 30 avril 2007.

Aussitôt l'ouvrage publié, Lévi-Strauss pense déjà à prolonger sa réflexion. En effet, il écrit à Pierre Maranda, anthropologue qui a contribué à faire connaître ses travaux au Canada, les raisons de son insatisfaction : « Je ressens moi-même l'insuffisance du travail, en raison de son caractère trop elliptique. Depuis que je l'ai écrit, j'ai découvert des choses nouvelles : déjà, toute la matière d'un chapitre à rajouter[1]. » En réalité, ce seront, non pas un chapitre, mais trois qui, sous le nom d'« excursions », enrichiront la deuxième édition de *La Voie des masques* qui paraîtra en 1979 chez Plon : « Au-delà du Swaihwé » (publié initialement sous le titre « Histoire d'une structure » dans un livre d'hommage à l'ethnologue néerlandais Jan van Baal) et « Les Dessous d'un masque » (paru en 1977 dans *L'Homme*) formeront respectivement la première et la troisième excursion. Quant à la deuxième, « L'Organisation sociale des Kwakiutl », elle reprendra en partie la matière du cycle des cours prononcés au Collège de France entre 1976 et 1982 sous le titre « Clan, lignée, maison », et plus particulièrement celui de 1976-1977 qui explorait la notion de « maison ». Les recherches engagées pendant ces six dernières années d'enseignement centrées sur l'organisation sociale seront publiées dans *Le Regard éloigné* (chap. v et vi) et dans le texte d'une conférence intitulée « Histoire et ethnologie[2] ». En vérité, pour Lévi-Strauss, il s'agit « moins là de projets d'avenir que d'une sorte de remise en ordre avec [lui]-même. Il y avait des choses dont il [devait] prendre connaissance et essayer de voir jusqu'à quel point cela pouvait s'intégrer dans les schèmes d'interprétation qui [lui] avaient été plus familiers dans le passé[3] ».

Les masques à l'épreuve de l'analyse structurale.

Après *L'Homme nu*, qui traverse cette vaste région du nord-ouest de l'Amérique du Nord et traite de la manière dont les mythes se répondent entre eux, Lévi-Strauss, dans *La Voie des masques*, étend aux masques les principes de sa méthode d'analyse des mythes posant que, comme les mythes, les masques ne peuvent s'interpréter en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et n'acquièrent une signification que replacés au sein d'un système de transformations.

L'enquête met en rapport trois types de masque : les masques swaihwé et xwexwe des Salish et le masque dzonokwa des Kwakiutl, qui sont envisagés sous leur aspect plastique et replacés dans leur contexte mythique d'origine. Une fois définies les caractéristiques du masque swaihwé — yeux protubérants, langue pendante, couleur blanche de la collerette, diadème en plumes —, la question se pose de savoir s'il est possible de trouver des contre-éléments qui composent un contre-masque déduit du masque de référence. Ce contre-masque existe et c'est le masque dzonokwa, qui se distingue par les traits suivants : yeux enfoncés, bouche aux lèvres froncées, couleur noire du masque et garniture de poils. Les Kwakiutl possèdent le dzonokwa alors que les Salish ne le possèdent pas ; ils

1. Lettre adressée à Pierre Maranda, citée par ce dernier dans son article « Une fervente amitié », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 57.

2. Cet article publié dans les *Annales* (*Annales Économies, sociétés, civilisations*, novembre-décembre 1983, p. 1217-1231) est le texte de la cinquième Conférence Marc Bloch prononcée le 2 juin 1983 par Lévi-Strauss ; les chapitres publiés dans *Le Regard éloigné* sont respectivement intitulés « Lectures croisées » (Plon, 1983, p. 107-125) et « Du mariage dans un degré rapproché » (*ibid.*, p. 127-140).

3. Cité par É. Schwimmer, « Claude Lévi-Strauss et le lièvre canadien ».

détiennent un masque analogue au swaihwé, le xwexwe, qu'ils leur ont emprunté. Les swaihwé et xwexwe s'opposent donc ensemble du point de vue plastique au masque dzonokwa.

Le masque n'est pas seulement un objet matériel relevant d'une analyse purement descriptive, il doit être considéré à la fois dans son cadre social et rituel et dans son rapport au mythe qui fonde son origine. L'hypothèse de départ est que les trois ordres pris en considération dans l'analyse — faits mythiques, fonctions sociales et religieuses, expressions plastiques — sont fonctionnellement liés ou, pour le dire autrement : « les fonctions sociales ou religieuses assignées aux divers types de masques qu'on oppose pour les comparer sont, entre elles, dans le même rapport de transformation que la plastique, le graphisme et le coloris des masques eux-mêmes[1] ». Ainsi l'étude des masques ne peut-elle faire l'économie de celle des mythes expliquant leur origine et définissant leur rôle cérémoniel, l'objectif étant de « déceler, entre les mythes fondateurs de chaque type de masque, des rapports de transformation homologues de ceux qui, du seul point de vue plastique, prévalent entre les masques proprement dits[2] ».

Parmi les thèmes que font apparaître les mythes relatifs à ces masques, il en est un qui revêt une importance particulière : celui des richesses, ou plutôt des modalités selon lesquelles elles sont dispensées ou refusées aux humains, dans une région de l'Amérique du Nord où le cuivre en est le symbole. Ensemble, les masques swaihwé et dzonokwa sont liés aux richesses dans un rapport positif, ce en quoi ils s'opposent aux masques xwexwe dont la relation aux richesses est négative. Un rapport de corrélation et d'opposition est ainsi mis en évidence qui associe différemment les trois masques considérés, selon qu'on envisage leurs caractères formels ou leur fonction sémantique. « *Quand, d'un groupe à l'autre, la forme plastique se maintient, la fonction sémantique s'inverse. En revanche, quand la fonction sémantique se maintient, c'est la forme plastique qui s'inverse*[3]. » C'est la reprise de l'analyse de *La Pensée sauvage* selon laquelle les conditions économiques sont inversées et transformées dans l'idéologie produite par les mythes[4].

Le thème des richesses conduit Lévi-Strauss à relancer l'analyse sur de nouvelles pistes : d'où vient le cuivre qui symbolise la richesse ? L'investigation intéresse particulièrement les mythes des sociétés de la côte nord-ouest (Tlingit, Haida, Kwakiutl) et ceux d'un groupe contigu à ces sociétés, les Déné de langue athapaskan, appartenant à une autre aire culturelle. Ces mythes mettent en scène un personnage féminin — Riche Dame, Dame Richesse, Femme aux Métaux —, directement associée au métal. L'un des résultats principaux de l'enquête est la mise en évidence de l'opposition entre deux parcours : le parcours mythique suivi par la Femme aux Métaux des Déné — qui va de son mari abusif vers des parents consanguins qui ne le seront pas moins — et le parcours réel (c'est-à-dire dans la vie sociale) des consanguins vers les alliés suivi par le masque swaihwé des Salish, d'une part, par la femme et des plaques de cuivre chez les Kwakiutl, d'autre part. Compte tenu que masques et cuivres circulent dans le même sens, Lévi-Strauss en conclut que le

1. *La Voie des masques*, p. 882.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 937.
4. Voir *La Pensée sauvage*, p. 656-657.

mythe inverse les conditions réelles de circulation : « le mythe déné raconte le contraire d'un mariage à la mode salish, ou d'un potlatch de mariage tel qu'il avait lieu chez les Kwakiutl[1] ». Si l'on revient aux éléments plastiques, on constate une analogie de formes entre les masques swaihwé des Salish et les plaques de cuivre des Kwakiutl. Nous retrouvons la relation précédemment évoquée entre masques swaihwé/xwexwe et dzonokwa : « Si les cuivres offrent l'aspect général des masques swaihwé, c'est que, chez les Kwakiutl, ils en tiennent lieu : à la fois comme causes de richesse et comme moyens de l'alliance matrimoniale [...][2]. » Les ressemblances plastiques entre masques swaihwé et plaques de cuivre ouvragées renvoient à un système de « fonctions sémantiques », qui, elles-mêmes, relèvent d'une « idéologie du cuivre » dont l'explication n'a pu être menée à bien que grâce à un détour par un mythe des Déné.

Lévi-Strauss conclut : « un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de *ne pas* représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme ; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut[3] ». La création artistique ne doit son mystère et sa puissance de séduction qu'au fait qu'elle masque ses conditions économiques de production, tout en les donnant à voir de façon transformée. En empruntant « la voie des masques » Lévi-Strauss pose très clairement la question de la nature du style et de son identification. C'est l'occasion pour lui de réaffirmer la pertinence de la méthode structurale qui, grâce à l'étude des données ethnographiques, des éléments plastiques et du contexte socio-culturel, permet de révéler les différences stylistiques entre les masques d'une même société ou de sociétés voisines et de montrer que leurs oppositions sont intégrées dans un vaste ensemble où se conjuguent mythes, rites et structure sociale, comme il l'expose dans le dernier chapitre de l'ouvrage.

La deuxième édition de *La Voie des masques* est, nous l'avons dit, augmentée de trois « excursions », dont deux considèrent les mythes plutôt que les masques, et visent à préciser des questions de méthode et à boucler une démonstration qui n'avait pas été entièrement menée à son terme. Dans la première excursion intitulée « Au-delà du swaihwé », Lévi-Strauss répond à des critiques qui ont été formulées à propos des *Mythologiques* et qui donc ne s'adressent pas directement à *La Voie des masques*. Le matériau traité concerne les groupes salish, possesseurs du masque swaihwé, et plus largement les rapports entre l'analyse structurale et l'histoire, thème qui avait déjà été abordé dans la première partie du livre. À la fin de l'analyse du cas concret de la diffusion du masque swaihwé au sein des groupes salish telle qu'elle est relatée dans les mythes, Lévi-Strauss observe une congruence très probable entre transformation mythique et faits historiques. La troisième excursion, « Les Dessous d'un masque[4] », élargit le cadre salish et kwakiutl qui a servi de point de départ à l'étude pour s'intéresser à la mythologie des Tsimshian, des Haida et

1. *La Voie des masques*, p. 956. Lévi-Strauss avait déjà mis au jour cette configuration dans « La Geste d'Asdiwal », où le mythe fait état de types de mariage qui sont l'exemple inverse de ceux pratiqués généralement au sein de la noblesse tsimshian.

2. *Ibid.*, p. 973.

3. *Ibid.*, p. 978.

4. Le titre anglais de ce chapitre est évocateur : « The Hidden Traces of a Mask » (« les traces cachées d'un masque »).

des Tlingit dont certains motifs (inceste, instabilité des éléments naturels, monstres) renvoient au masque swaihwé. Bien que ces sociétés ne possèdent pas l'équivalent du masque swaihwé, Lévi-Strauss met en lumière une concordance des codes cosmique et sociologique au sein de l'ensemble de l'aire culturelle de la côte nord-ouest, et une analogie de forme et de fonction entre le masque salish et les cuivres des Tsimshian, des Haida et des Tlingit. Il en vient à faire l'hypothèse selon laquelle le complexe swaihwé aurait pris naissance chez les Salish à partir de représentations mythiques partagées par tous les peuples de cette région : « les Salish n'inventèrent pas le swaihwé à partir du néant[1] ». Ces précisions permettent d'insérer le complexe Salish-Kwakiutl dans un plus vaste ensemble mythologique dont il est impossible d'établir une origine mais où s'élaborent des transformations.

Quant à la deuxième excursion, elle prend la forme d'un chapitre non pas consacré aux masques mais à l'organisation sociale des Kwakiutl, ce qui avait conduit l'éditeur américain à proposer de publier « Au-delà du swaihwé » et « Les Dessous d'un masque » l'un à la suite de l'autre, la deuxième excursion pouvant faire l'objet d'un appendice[2] ; mais Lévi-Strauss avait préféré publier ces chapitres dans leur ordre respectif de publication. Dans cette deuxième excursion, il propose une clef permettant de résoudre les difficultés auxquelles se sont heurtés de nombreux ethnologues, Boas au premier chef, pour définir l'organisation sociale des peuples de la côte nord-ouest. En introduisant la notion de « maison », il montre que ces sociétés possèdent en commun avec les Yurok de la Californie un type d'organisation sociale unique en Amérique et qui n'a pu être mis en évidence qu'en comparaison avec les sociétés européennes du Moyen Âge. Après avoir dégagé les traits principaux de cette forme d'organisation sociale, à partir de l'exemple amérindien, Lévi-Strauss élargit son enquête à différentes parties du monde (Indonésie, Mélanésie, Polynésie, Micronésie) en vue d'identifier des formes institutionnelles de type « maison[3] », fondées sur la transmission d'un patrimoine matériel et immatériel jouant sur la filiation et l'alliance en vue d'augmenter ce patrimoine. En dépassant l'analyse formelle des *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss ouvre le champ théorique de ce noyau dur qu'est l'étude de la parenté en anthropologie, offrant aux anthropologues de nouvelles pistes de recherche[4].

Réception.

La publication de *La Voie des masques* intervient quatre ans après celle du dernier volume de la tétralogie des *Mythologiques* et deux ans après

1. *La Voie des masques*, p. 1035.

2. Lettre de Naomi B. Pascal (éditeur, University Press of Washington) à Lévi-Strauss, 27 mai 1981 (archives Lévi-Strauss).

3. « La maison est 1) une personne morale, 2) détentrice d'un domaine, 3) composé de biens matériels et immatériels, et qui 4) se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, 5) tenue pour légitime à la condition que cette continuité puisse se traduire dans le langage de la parenté ou de l'alliance, ou 6) le plus souvent les deux ensembles » (Claude Lévi-Strauss, art. « Maison », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* [1991], éd. P. Bonte et M. Izard, PUF, 2000, p. 434-436 ; voir aussi « La Notion de maison », entretien avec Pierre Lamaison, *Terrain*, n° 9, p. 34-39).

4. Voir, par exemple, C. MacDonald éd., *De la hutte au palais. « Sociétés à maison » en Asie du Sud-Est insulaire*, Éditions du CNRS, 1987 ; et J. Carsten et S. Hugh-Jones éd., *About the House : Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

celle d'*Anthropologie structurale deux*. Certes, ce nouveau livre ne bénéficie pas d'une audience comparable à celle de *Tristes tropiques*, de *La Pensée sauvage* ou des *Mythologiques*. Cependant, l'ouvrage en deux volumes sous coffret marque les esprits en raison de la qualité du papier, de la typographie et de la variété de l'iconographie. Masques et autres objets à usage rituel se présentent comme des échos visuels et entrent en résonance avec le texte, à la fois illustrations et explications. Les lecteurs sont sensibles aux photographies qui font corps avec la réflexion : par exemple, celle du début du XXe siècle montrant une sortie de masque swaihwé, ou celle représentant une sculpture de Dzonokwa en pied. Les clichés des poteaux de maison tlingit témoignent du talent de la photographe Adélaïde de Mesnil qui a su redonner vie aux personnages figurant sur les sculptures ; enfin le lecteur ne peut que partager la remarque de Patrick Waldberg qui, dans une lettre à Lévi-Strauss, confie : « Je me suis attardé longtemps sur la ravissante loutre de mer dont le petit œil me retenait prisonnier[1]. »

À la sortie du livre, l'écrivain Dominique Fernandez lui consacre un article dans *L'Express* : « Chef-d'œuvre de démonstration anthropologique, *La Voie des masques* [...] est en même temps un livre qui parle immédiatement et merveilleusement à l'imagination. La perfection de la typographie et la beauté des illustrations contribuent à notre enchantement de découvrir des hardiesses où la sérénité contemplative de Chartres s'allie à une exubérance de carnaval[2]. » C'est dans le même registre de louanges que Claude Bonnefoy, dans les *Nouvelles littéraires* du 22 décembre 1975, cite *La Voie des masques* au nombre des livres-cadeaux pour Noël : « D'abord, à feuilleter ce livre, les images fascinent. Devant la variété des masques, mais aussi des poteaux, sculptures et objets de bois, de pièces de cuivre qui proposent des figurations analogues [...] on éprouve l'impression de pénétrer dans un monde magique et en même temps de se trouver devant un très grand art. » D'une manière générale, les articles publiés dans la presse, notamment ceux de Pierre Daix (*Le Quotidien de Paris*, 16 décembre) ou de Roger-Pol Droit (*Le Monde*, 29 novembre), évoquent le rapport sensible de Lévi-Strauss à l'art de la côte nord-ouest, allié à la rigueur de la méthode mise en œuvre dans l'analyse des mythes. Max-Pol Fouchet pour *Le Point* rend compte avec une grande clarté du contenu de l'ouvrage avant de conclure : « C'est une sorte de plaisir que l'on éprouve lorsqu'une pensée méthodique se déploie à partir d'une émotion esthétique et prolonge celle-ci par la spéculation[3]. » Dans *Le Figaro littéraire*, Jean-Marie Benoist, philosophe et, à l'époque, assistant de Lévi-Strauss au Collège de France, remarque que le thème de l'arbitrage entre mariage trop proche et trop lointain, thème issu de la recherche sur les sociétés à « maison », renoue avec l'analyse des *Structures élémentaires de la parenté*. Il souligne également les relations entre structuralisme et histoire : si l'analyse structurale a été critiquée pour son a-historisme, la transformation d'un mythe en un autre rele-

1. Lettre de Patrick Waldberg à Claude Lévi-Strauss, 13 novembre 1975 (archives Lévi-Strauss). Une illustration de la loutre de mer, non reprise dans l'édition de 1979, figure dans l'édition originale (t. II, p. 58).

2. Dominique Fernandez, « Lévi-Strauss : les masques parlent », *L'Express*, 15-20 décembre 1975.

3. Max-Pol Fouchet, « La parole est aux masques », *Le Point*, 12 janvier 1976.

vant d'une opération purement logique exempte de temporalité[1], la mise en œuvre de cette méthode par Lévi-Strauss met en lumière des faits historiques d'une façon singulière : « Ici le structuralisme vient souvent à l'aide de l'histoire en fournissant une explication véritable là où l'histoire n'était que conjecture incertaine. » Benoist remarque aussi que l'analyse structurale des mythes et des masques s'appuie sur le projet d'une « logique du sensible » annoncé dans *La Pensée sauvage* : « Non seulement Lévi-Strauss nous donne sous une forme figurative admirablement illustrée un discours de la méthode structurale, mais il montre qu'il ne saurait y avoir d'histoire de l'art ou d'enquête sur le visible sans une prise en compte de la totalité des niveaux sociaux et culturels de la vie des groupes, et sans une attention à leur pouvoir symbolique mobile. »

René Étiemble, grand amateur de l'histoire des civilisations, note que l'ouvrage de Lévi-Strauss fait pénétrer le lecteur dans un continent mythique rarement exploré, et dégage des aperçus sur les autres continents. Dans *La Voie des masques*, l'auteur, en effet, s'attache à montrer que les rapports d'opposition et de corrélation entre les mythes et les masques provenant de populations voisines sont des indicateurs de structures idéologiques qui se sont constituées sur une longue durée — plusieurs millénaires — à l'échelle d'une vaste région dans « un dialogue ininterrompu et véhément[2] » permettant aux cultures de s'enrichir les unes les autres. Dans sa lettre de remerciement à l'envoi de *La Voie des masques*, Étiemble écrit à Lévi-Strauss : « Bien que vous soyez surtout fort de votre enquête sur la région que vous scrutez de façon privilégiée, vous avez raison de vous référer également à ce monde chinois dont nul ne peut douter que jadis il contribua au peuplement de l'Amérique[3]. » De même, Georges Dumézil est sensible aux rapprochements avec les autres civilisations qu'il connaît bien. En réponse à l'envoi de l'ouvrage, il écrit à Lévi-Strauss : « J'achève d'étudier votre *Voie des Masques* et je l'ai fait avec un intense plaisir, intellectuel et esthétique. Ces *personae* majorant ou appauvrissant la norme humaine, exprimant les uns possession et ambition, les autres manque et besoin ; leur répartition et leur type d'opposition, où contenu et forme peuvent jouer en sens inverse ; leurs relations variées avec l'or du pays, le cuivre natif ou travaillé, le fond d'histoire qui supporte les enquêtes, histoire récente à critiquer, histoire ancienne à déchiffrer, oui tout cela est festin, magnifiquement servi. Je regrette seulement que vous n'ayez pas voulu découvrir la ligne de votre pensée sur les rapports avec les traditions et les masques du Japon et des îles du Pacifique[4]. »

Peu de comptes rendus ont paru en France dans les revues d'anthropologie au moment de la publication de *La Voie des masques*. Seule excep-

1. « On ne fait pas de bonne analyse structurale, si on ne fait pas d'abord une bonne analyse historique. Si nous ne faisons pas une bonne analyse historique dans le domaine des faits ethnographiques, ce n'est malheureusement pas que nous le dédaignons, c'est que malheureusement, elle nous échappe » (entretien de Claude Lévi-Strauss, « Philosophie et anthropologie », *Cahiers de philosophie*, n° 1, janvier 1966). Pour une synthèse de la position de Lévi-Strauss sur les rapports de l'histoire et de l'anthropologie, voir Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Belfond, 1991 ; et F. Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*.

2. *La Voie des masques*, p. 979.

3. Lettre d'Étiemble à Lévi-Strauss, s.d. (archives Lévi-Strauss).

4. Lettre de Georges Dumézil à Lévi-Strauss, 23 novembre 1975 (archives Lévi-Strauss).

tion, celui de Michel Izard dans *L'Homme* qui propose une leçon d'analyse structurale appliquée aux masques[1]. Dans l'*American Anthropologist* (septembre 1977), l'anthropologue africaniste Daniel Biebuyck salue le véritable tour de force de Lévi-Strauss dans l'analyse des relations entre les masques, mais constate que l'ouvrage concerne l'interprétation des mythes plutôt que celles des masques, car de nombreux éléments se rattachant au contexte de fabrication, d'usage, de fonction, de propriété des objets en question sont absents de la démonstration[2]. Dans *Man*, Charlotte Townsend, historienne de l'art, part de l'hypothèse de Lévi-Strauss selon laquelle « le masque n'est pas ce qu'il représente mais ce qu'il transforme » ; elle remet en question la validité de l'argument de Lévi-Strauss en soulignant que l'analyse structurale « fonctionne » dans la limite des contraintes que Lévi-Strauss s'est fixées dans cet ouvrage, mais prétend que la démonstration magistrale de l'auteur pourrait être mise à mal si le champ d'investigation était élargi à d'autres considérations[3].

La publication aux États-Unis de l'édition augmentée de trois « excursions » en 1982 suscite quelques comptes rendus supplémentaires : Wayne Suttles, spécialiste des Salish côtiers, rédige un compte rendu élogieux dans *Parabolia* tandis que Molly Lee, dans *Museum Anthropology*, reconnaît que *The Way of the Masks* est une application convaincante de la « théorie structurale », que l'on peut mettre entre les mains de spécialistes et non entre celles « d'amateurs d'art de la côte nord-ouest qui s'intéressent à ce que les masques font et non à ce qu'ils disent[4] ». Charles L. Lemert, dans *Contemporary Sociology*, s'en remet aux spécialistes de la côte nord-ouest pour l'évaluation des matériaux analysés dans l'ouvrage ; il rend hommage « au géant moderne » qu'est Lévi-Strauss et à sa place dans l'histoire intellectuelle du XXe siècle[5]. Lemert relève quelques principes présents dans l'ouvrage, souligne que la mise en œuvre rigoureuse de la méthode structurale en démontre la validité, et retient la défense et illustration de la méthode comparative autant que la contribution réitérée de l'analyse structurale à l'histoire. C'est également le point de vue d'un autre commentateur, Henry Glassie, qui, dans *The Journal of American Folklore*, remarque que *The Way of the Masks* est une excellente introduction au structuralisme[6], commentaire que Lévi-Strauss lui-même ne démentirait pas puisqu'il considère les « Petites mythologiques » comme un mode d'accès aux principes méthodologiques qu'il a développés dans l'analyse structurale des mythes.

1. *L'Homme*, vol. XVI, n° 4, 1976, p. 143-145. Voir aussi, du même auteur, « L'Analyse structurale et l'Anthropologie de l'art : *La Voie des masques* de Claude Lévi-Strauss », *Anthropologie de l'art : formes et significations*, séminaire de recherche de Louis Perrois, Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne, fasc. 1 (1987-1988), p. 52-57.
2. Voir Daniel Biebuyck, *American Anthropologist*, nouv. série, vol. LXXIX (3), 1977, p. 657-658.
3. Voir Charlotte Townsend, *Man*, nouv. série, vol. XIII (4), décembre 1978, p. 688-689.
4. Wayne Suttles, « Myth and the Quest for Meaning », *Parabolia*, vol. VIII (2), printemps 1983, p. 106-108 ; et Molly Lee, *Museum Anthropology*, vol. VIII (2), 1983, p. 17-18.
5. Charles L. Lemert, *Contemporary Sociology*, vol. XIII (2), mars 1984, p. 177-178.
6. Henry Glassie, *The Journal of American Folklore*, vol. XCVII, n° 386, octobre-décembre 1984, p. 482-484.

LA POTIÈRE JALOUSE

La Potière jalouse s'inscrit dans la droite ligne des *Mythologiques*, reprenant la thèse principale de l'unité de la mythologie amérindienne. Comme le souligne Lévi-Strauss, « la problématique est la même. Seul diffère le contenu empirique[1] ». Ce livre a les caractéristiques que l'auteur prête aux « Petites mythologiques », à savoir que le texte est plus court et le rythme plus rapide que dans la tétralogie afin de rendre plus accessibles au lecteur les principes développés dans les quatre ouvrages précédents[2]. Mis en chantier quelque vingt ans avant sa parution, *La Potière jalouse* reprend des thèmes déjà abordés dans *Du miel aux cendres*, *L'Origine des manières de table* et *L'Homme nu*, et s'appuie notamment sur une recherche qui avait fait l'objet du cours prononcé au Collège de France en 1964-1965, résumé sous le titre « Esquisses pour un bestiaire américain[3] ». Il s'agissait de définir la place que les mythes de l'Amérique du Sud assignent à un animal des régions tropicales du Nouveau Monde, le paresseux, dont l'habitat s'étend de la Bolivie orientale jusqu'en Guyane en passant par le bassin amazonien. L'enquête avait mis en évidence une association étroite du Paresseux « comme puissance cosmique » et « d'un peuple chtonien de nains sans anus[4] », ce qui avait conduit l'auteur à formuler l'hypothèse selon laquelle les nains du monde souterrain — qui est un monde à l'envers — entretiennent un rapport d'homologie avec la faune arboricole, dont le paresseux et le singe hurleur. Lévi-Strauss avait ensuite isolé le couple d'opposition formé par le Paresseux et le Singe hurleur dans les mythes, le premier connotant la rétention anale, le second l'incontinence anale. En examinant un groupe de mythes jivaro de l'est du Pérou, où le Paresseux tient une place majeure, il est apparu que le couple Paresseux / Singe hurleur fait système avec l'Engoulevent, que les mythes s'accordent à caractériser par son avidité orale. Dans cette configuration l'Engoulevent et le Paresseux se trouvent dans une relation de double inversion. Lévi-Strauss conclut son cours sur le constat que la mythologie « manie avec une parfaite aisance des notions que, dans notre société, la psychanalyse vient tout juste de retrouver[5] ».

Si ce dossier relatif au bestiaire américain, resté en l'état depuis le cours de 1964-1965, constitue une part importante des matériaux utilisés dans *La Potière jalouse*, le thème qui en est repris n'y sert que « de tremplin à une réflexion qui va dans de multiples directions[6] ». Lévi-Strauss y pose une nouvelle question, qui vient sans doute de la confrontation avec la psychanalyse sur laquelle s'était conclu le cours : quel lien existe-t-il entre l'Engoulevent, la poterie et la jalousie ? Que disent les mythes du rapport entre Engoulevent, Paresseux, jalousie et représentations scato-astronomiques ? Cette recherche initiale représente « un angle d'attaque qui me donnait, explique Lévi-Strauss dans un entretien au *Nouvel Obser-*

1. *De près et de loin*, p. 191.
2. Voir « Autoportrait », p. 18-25.
3. Voir *Paroles données*, p. 12, 109-111.
4. *Ibid.*, p. 110.
5. *Ibid.*, p. 111.
6. Entretien avec Didier Éribon, « Freud chez les Jivaros », *Le Nouvel Observateur*, 27 septembre-3 octobre 1985. Voir aussi *La Potière jalouse*, p. 1061.

vateur, une vue en raccourci sur une foule de problèmes et me permettait donc d'être plus bref. En même temps, cette étude me semblait indispensable puisque dans les *Mythologiques*, j'avais vu la cellule génératrice de toute la pensée mythologique américaine dans une sorte de schème, relatif à la conquête du feu de cuisine par l'humanité, exprimant dans la pensée des Indiens le passage de la nature à la culture [...]. Dans *La Potière jalouse*, j'ai voulu montrer que ce schème se dédoublait sous la forme de l'acquisition de la poterie par l'humanité. Et que de même que le feu de cuisine est l'enjeu d'un combat entre les puissances célestes et l'univers terrestre, de même la poterie est le résultat d'un don fait à l'humanité par les puissances aquatiques ou souterraines. C'est de cette manière, semble-t-il, qu'on pouvait montrer comment les structures fondatrices des mythes se dédoublent et se multiplient à l'infini, donc ce n'est pas le contenu ou l'histoire elle-même qui sont importants dans les mythes mais certaines relations d'un type logique, codées dans des langages différents[1] ».

La Potière jalouse est construite sur ces « schèmes dédoublés » qui forment la trame à partir de laquelle va se déployer la réflexion de l'auteur à la façon d'un collage. Cet effet est d'autant plus saisissant à la lecture du manuscrit original que Lévi-Strauss utilise des matériaux immédiatement mobilisables après l'énorme travail de défrichage qu'il a accompli pour les *Mythologiques*[2]. On aurait ici affaire à un processus de « recyclage » — dans une perspective artistique — d'anciens matériaux analysés selon des techniques et des modalités qui ont fait leur preuve dans les œuvres antérieures. « Partant d'un mythe bien localisé et qui, de prime abord, semble rapprocher par caprice des termes à tous égards hétéroclites, je suivrai pas à pas, note Lévi-Strauss, les observations, les inférences empiriques, les jugements analytiques et synthétiques, les raisonnements explicites et implicites qui rendent compte de leur liaison[3]. » Non content de rendre accessibles au lecteur les principes et la méthode développés dans les *Mythologiques*, Lévi-Strauss s'assigne pour tâche de clore le dialogue engagé avec la psychanalyse dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, en démontrant la validité de l'analyse structurale et la place qu'occupent certaines notions (analité/oralité, par exemple) dans la pensée mythique bien avant que les psychanalystes ne s'en emparent[4].

« La Potière jalouse » : un festin structural[5].

Pourquoi la potière est-elle jalouse ? Quel rapport existe-t-il entre un métier et un sentiment moral ? Se rappelant une conversation qu'il avait eue en 1947 avec le chef d'orchestre Manuel Rosenthal sur les relations que l'exercice d'un métier peut entretenir avec un tempérament, Lévi-Strauss entreprend d'élargir la question à la mythologie des peuples amérindiens. N'ayant pas vocation à livrer une étude générale sur l'idéologie de la poterie, l'ouvrage s'intéresse aux théories indigènes sud-américaines qui mettent en évidence une connexion entre jalousie et poterie dans le conflit opposant les puissances célestes et les puissances chto-

1. « Freud chez les Jivaros ».
2. Sur la notion de collage, voir la Préface, p. XXXV-XXXVI.
3. *La Potière jalouse*, p. 1062.
4. Voir « Freud chez les Jivaros ».
5. Expression empruntée à Pierre Maranda, voir ci-dessous, p. 1872.

niennes ou subaquatiques. Le livre traite des prescriptions et des prohibitions qui entourent la pratique de la poterie exercée par les femmes et non par les hommes : par exemple, circonstances et lieu d'extraction de l'argile, façonnage de la matière et cuisson du pot, continence sexuelle, mise en œuvre de certains rituels. Les mythes d'origine de la poterie font apparaître une exclusion mutuelle entre poterie et agriculture : la potière travaille la terre rouge, tandis que celle qu'exploite l'agriculteur est noire. La mythologie algonkine rend compte d'une relation entre poterie et jalousie mettant en scène une Femme-Cruche et une Femme-Pot, relation qui apparaît également dans le mythe jivaro présenté dans le chapitre premier où Aôho, épouse de Soleil et de Lune, empêchée par Lune de rejoindre Soleil au ciel, se transforme en engoulevent après avoir laissé échapper le panier contenant la terre qu'elle transportait avec elle. Un ensemble de mythes dit « à Engoulevent », présents en Guyane, au Brésil, en Bolivie, associés au cycle de la dispute des astres s'articulent autour de thèmes comme la mésentente conjugale ou la jalousie, l'avidité, l'éclatement, auquel s'ajoute le thème du feu opérant la cuisson des récipients destinés à cuire les aliments. Ainsi en place, les pièces du puzzle permettent d'établir des rapports binaires entre Engoulevent/jalousie et jalousie/poterie. Trois termes forment système, il en manque un quatrième pour relier la poterie à l'Engoulevent. À l'examen des matériaux mythiques et des données empiriques, c'est le Fournier, maître potier, figure opposée à l'Engoulevent, qui s'impose. Le Fournier tient ici la fonction inversée de l'Engoulevent[1].

Lévi-Strauss appuie sa démonstration sur la « formule canonique » énoncée pour la première fois dans « La Structure des mythes », et appliquée d'abord au mythe d'Œdipe et à ses variantes. Cette méthode a pour objectif de constituer pour chaque mythe l'ensemble de ses variantes ou de ses « transformations » possibles et de les ordonner en série, de telle sorte que les variantes placées aux deux extrémités de la série soient dans une relation symétrique et inverse[2]. En mettant à l'épreuve cette méthode, Lévi-Strauss avait pu vérifier que les groupes de transformation suivaient une même loi « mathématisable » sous la forme : $F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y)$. Pour Lévi-Strauss, il s'agit là d'une tentative permettant de représenter tous les processus de transformation mythologique — d'où le terme de « canonique » — sans prétendre à la rigueur du formalisme mathématique. Ce modèle a guidé tacitement l'ensemble de ses travaux sur la mythologie amérindienne[3]. Passée sous silence pendant une trentaine d'années, la formule canonique revient sur le devant de la scène avec *La Potière jalouse* où elle fait l'objet de cinq applications[4]. Sollicitée par commodité, la formule canonique a été criti-

1. Ce développement a fait l'objet d'un article de Lévi-Strauss, « D'un oiseau à l'autre. Un exemple de transformation mythique » publié dans *L'Homme*, n° 93, 1985.

2. Voir « La Structure des mythes », *Anthropologie structurale*, p. 248.

3. Voir *La Potière jalouse*, p. 1102. Selon Lévi-Strauss, il n'y a aucun mythe qui n'ait été analysé dans les *Mythologiques* sans l'aide de cette formule (entretien avec Lévi-Strauss, 13 juin 2007).

4. Le « retour » de la formule canonique a fait l'objet de travaux menés à la fois par des mathématiciens et des anthropologues : *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*, dir. P. Maranda, Toronto, University of Toronto Press, 2001 ; « Rencontre autour de la formule canonique », *L'Homme*, n° 135, 1995 ; Jean Petitot, « Approche morphodynamique de la formule canonique des mythes », *L'Homme*, n°s 106-107, 1988, p. 24-50 ; et Lucien Scubla, *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, 1998.

quée ; il était reproché à Lévi-Strauss de ne l'avoir ni expliquée ni développée. Lévi-Strauss note aussi que les mathématiciens s'en étaient moqué, alors qu'il n'avait aucune prétention de mathématicien[1]. Il répond à ses détracteurs qu'« en dépit de son aspect vaguement algébrique, [sa] formule ne constituait pas un algorithme permettant d'effectuer des calculs. [Il] la proposai[t] comme une image ou un dessin qui, dans [s]a pensée, pouvait faciliter l'appréhension intuitive d'une chaîne de rapports[2] ».

Dans *La Potière jalouse*, la première application de la formule canonique du mythe concerne la femme, la jalousie, l'Engoulevent et le Fournier, qui constituent un groupe de transformations dans lequel les relations entre les protagonistes s'établissent de la manière suivante : « la fonction "jalouse" de l'Engoulevent est à la fonction "potière" de la femme comme la fonction "jalouse" de la femme est à la fonction "Engoulevent inversé" [Fournier] de la potière[3] ». À partir de ce modèle formel se met en place une série de variantes combinatoires qui, de proche en proche, incorporent l'ensemble des éléments dans les mythes considérés et leurs variantes, et permettent de résoudre l'énigme posée. La formule canonique est donc essentiellement l'expression mathématique d'une méthode destinée à résoudre l'énigme soulevée dans l'analyse structurale d'un mythe, en y voyant l'inversion d'un autre élément présent dans un autre mythe avec une fonction différente. Aux mythes « à Engoulevent » viennent ensuite s'articuler les mythes « à Paresseux », où il apparaît que l'Engoulevent et le Paresseux font système, d'une part, parce qu'ils entretiennent l'un et l'autre une relation avec la jalousie, mais d'autre part en référence à l'opposition entre avidité orale et rétention anale. L'analyse permet de passer de l'Engoulevent et du Paresseux à la Sarigue et au Singe hurleur, qu'accompagne la double thématique de l'humanité naine et de la faune arboricole. L'enquête sur le rapport de la poterie et de la jalousie fait apparaître un nombre important de thèmes mythiques comme la dispute des astres, les excréments-météores, la tête coupée ou le corps mutilé présents dans les cycles de transformation déjà mis au jour par l'auteur. Lévi-Strauss conclut en établissant une équivalence entre le processus physiologique de la digestion (transformation de la nourriture) et le processus culturel de la cuisson (transformation de l'argile en récipient). Les mythes, dit Lévi-Strauss, « enseignent que la terre ne doit plus être ce qu'on mange, mais ce qu'on fait cuire comme de la nourriture pour pouvoir y faire cuire ce qu'on mange. D'aliment propre à l'état de nature, la terre cuite passe au rôle de récipient, c'est-à-dire d'ouvrage culturel[4] ». Les mythes amérindiens s'accordent donc pour considérer la poterie, à travers la fonction du feu, comme une expression du passage de la nature à la culture. À partir de l'exemple de la mythologie de la potière, Lévi-Strauss réaffirme que la même structure logique est à l'œuvre dans la pensée mythique, l'esprit humain étant conduit à penser partout de la même façon.

Si les mythes qui constituent le point de départ du livre font une place de choix à l'Engoulevent et au Paresseux, associés respectivement à

1. Entretien avec Lévi-Strauss, 13 juin 2007.

2. *Paroles données*, p. 13 ; voir aussi *Histoire de Lynx*, p. 1357, note. Pour comprendre le détail des enjeux de la polémique, voir L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, p. 125-197.

3. *La Potière jalouse*, p. 1102.

4. *Ibid.*, p. 1206.

l'avidité et à la rétention, au caractère oral et au caractère anal, Lévi-Strauss peut en conclure que la mythologie amérindienne a fait siennes ces notions avant que la psychanalyse ne les élabore. Il inverse ainsi le geste de Freud comparant dans *Totem et tabou* la vie psychique des sauvages avec celle des névrosés : « je me suis plutôt attaché à montrer qu'une correspondance existe entre la vie psychique des sauvages et celle des psychanalystes[1] ». Il faudrait alors en conclure que Freud pense comme un sauvage, ou que la psychanalyse redécouvre des relations entre des éléments de la vie psychique qui avaient déjà été perçues par la pensée mythique. En effet, Lévi-Strauss considère que *Totem et tabou* n'est qu'une variante du mythe jivaro qui lance l'enquête de *La Potière jalouse*, le mythe amérindien offrant une structure plus complexe et subtile que celle que Freud a élaborée. Il s'agit moins ici de renouer un dialogue avec la psychanalyse entrepris à la fin des années 1940 que d'affirmer une position manifestement irréversible et suffisamment radicale pour qu'il paraisse possible de la soumettre à un traitement par l'humour[2]. À cet égard, il n'est pas exagéré de dire que Lévi-Strauss conduit une attaque contre Freud sur plusieurs fronts et avec une grande vigueur. Il souligne l'ambiguïté de la position de Freud sur la valeur des symboles — hésitant entre une « conception réaliste », dans laquelle le symbole a une signification unique, et une « conception relativiste », dans laquelle il se définit par sa relation à d'autres symboles, ce qui est le point de vue de Lévi-Strauss[3]. En outre, Freud a commis l'erreur de déchiffrer les mythes au moyen d'un code unique et exclusif, le code psycho-organique[4] : pour Lévi-Strauss, au contraire, la signification d'un mythe ne doit pas être appréhendée sur un seul plan, car tout mythe obéit toujours à plusieurs codes, le code sexuel n'en étant qu'un parmi d'autres, comme les codes sociologique, astronomique ou zoologique. En effet, la pensée mythique confrontée à un problème particulier le résout en passant d'un code à un autre.

Afin de montrer avec ironie l'universalité des schèmes explorés par la pensée mythique et que la psychanalyse rabat sur le seul plan sexuel, Lévi-Strauss compare Freud à Labiche pour commenter Sophocle, en identifiant l'intrigue d'*Un chapeau de paille d'Italie* à celle d'*Œdipe roi*. Il observe que les deux pièces — une comédie de boulevard et une tragédie grecque — sont structurellement identiques, les éléments de l'intrigue engendrant les mêmes configurations. Qu'il s'agisse de « tragédie sublime »

1. *Ibid.*, p. 1213. Voir aussi p. 1114. Lévi-Strauss rappelle que les Iroquois et les Hurons, ainsi qu'en témoignent les récits des missionnaires, n'ont pas attendu Freud pour interpréter leurs rêves : « On voit que ne manquaient même pas aux Indiens les psychanalystes ! » (*ibid.*, p. 1167).

2. Voir *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 562-564, et « Le Sorcier et sa magie », « L'Efficacité symbolique », « La Structure des mythes », dans *Anthropologie structurale*, p. 191-265.

3. Voir *La Potière jalouse*, p. 1216. Lévi-Strauss oppose ici Jung à Freud, reprenant la comparaison qu'il avait faite dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », p. XXXII.

4. Voir *La Potière jalouse*, p. 1214. Dans ses notes, Lévi-Strauss écrit : « L'intéressant de Freud est qu'il pense "sauvage". [...] Au fond, toute la psychanalyse consiste en une "automythologisation" : elle interprète la mythologie qu'elle fabrique avec les données empiriques complétées de ses propres versions (Freud le reconnaît implicitement dans sa lettre à Jung). [...] la psychanalyse croit découvrir dans les mythes un insoupçonné. Elle découvre seulement que la pensée mythique ne l'a pas attendue pour élaborer un code qui constitue seulement un code parmi d'autres » (archives Lévi-Strauss).

ou de « divertissement bouffon » séparés de plus de deux mille ans ou de mythes amérindiens recueillis à plusieurs siècles d'écart, « un même schème une fois donné se déploie de manière identique, en engendrant ici et là les mêmes configurations[1] ». À la différence de Freud, il n'y a pas pour Lévi-Strauss de contenu universel du psychisme mais des lois de fonctionnement universel : « Surgie du fond des âges, tutrice irrécusable [la pensée mythique ne s'oppose pas par là à la raison analytique], elle nous tend un miroir grossissant où sous forme massive, concrète et imagée, se reflètent certains des mécanismes auxquels est asservi l'exercice de la pensée[2]. »

Réception.

La parution en 1985 de *La Potière jalouse* est accompagnée de la sortie d'un numéro spécial du *Magazine littéraire* consacré à Lévi-Strauss — publié sous la direction de Dominique-Antoine Grisoni — qui comprend un dossier de quinze articles portant sur l'œuvre de Lévi-Strauss en général, un inédit et un entretien avec Grisoni et Catherine Clément. On retiendra deux autres entretiens : le premier, mené par Didier Éribon, paraît en deux livraisons dans *Le Nouvel Observateur* (27 septembre et 11 octobre). L'un de ses titres, « Freud chez les Jivaros », ne peut manquer de susciter l'intérêt du lecteur, dont la curiosité est renforcée par les extraits mis en exergue : « Les Hurons et les Iroquois n'étaient peut-être pas des bons sauvages mais ils s'adonnaient déjà à l'interprétation des rêves » ou « *Un chapeau de paille d'Italie* de Labiche et *Œdipe-Roi* de Sophocle sont très exactement la même pièce ». Le second entretien, conduit par Jean-Paul Morel pour *Le Matin* (8 octobre), avec un titre moins accrocheur, « Claude Lévi-Strauss : il était une fois », s'intéresse au fonctionnement de la pensée mythique plus qu'au contenu même de *La Potière jalouse*. La parution de *La Potière jalouse* est saluée par toute la presse française : « Un divertissement de Claude Lévi-Strauss. *La Potière jalouse* une belle leçon d'endurance et de structuralisme. Un superbe collage surréaliste » (*Le Monde*, 11 octobre), « Claude Lévi-Strauss à la fortune du pot » (*Le Quotidien de Paris*, 29 octobre), « Penser/Classer… Lévi-Strauss, en toute maîtrise » (*La Croix*, 19 octobre), « Le Nouveau Lévi-Strauss : *La Potière jalouse*. Labiche est plus utile que Freud… » (*Le Figaro Magazine*, 16 novembre). Dans *Libération* du 17 octobre, Robert Maggiori remarque : « Dans son dernier ouvrage, le père de l'anthropologie structurale se livre aux bricolages dont il a le secret en mêlant Argile, Lune et Soleil. Tel un Indien jivaro, il réduit même la tête de Freud. »

De nombreuses lettres de remerciement témoignent de la variété des réactions à la réception de *La Potière jalouse*, comme celles de Michel Leiris — « Se promener à travers les mythes, c'est se promener à travers la poésie » — ou de Pierre Nora : « Au plaisir de recevoir un livre de vous, tout sensuel et tactile, s'ajoute toujours la promesse d'une rare jouissance intellectuelle. Celle qu'offre *La Potière jalouse* tient de la haute prestidigitation. On vous regarde jongler tranquillement avec l'engoulevent, le paresseux et le singe hurleur quand tout à coup vous faites surgir du cha-

1. *La Potière jalouse*, p. 1229. Dans le « Finale » de *L'Homme nu* (p. 560-561), Lévi-Strauss avait déjà noté des différences d'interprétation de la notion de structure entre la psychanalyse et l'analyse structurale.

2. *La Potière jalouse*, p. 1231.

peau le lièvre anti-Freud. Vous avez la courtoisie d'appeler dialogue avec la psychanalyse un de ces règlements de compte dont vous avez le secret — on l'attendait depuis la fin des *Structures élémentaires* ; il est définitif[1]. » Pierre Maranda, anthropologue se réclamant du structuralisme, est sensible à la rigueur de la démonstration : « À mesure que progressait ma lecture, je voyais prendre forme — dans la mouvance de L'OMT [*L'Origine des manières de table*] — le chapitre XIII de *La Potière*, construction savante et juste qui permet de savourer un festin structural[2]. »

Peu d'anthropologues français ont rendu compte de *La Potière jalouse*. Cependant la revue *L'Homme* fait honneur à son fondateur en publiant deux « À propos » en 1986. Emmanuel Désveaux, anthropologue, spécialiste des sociétés nord-amérindiennes, situe *La Potière jalouse* dans le droit fil des *Mythologiques*. Il retient notamment le souci de Lévi-Strauss de clarifier certains points de l'analyse structurale des mythes tout en offrant « une démonstration méthodologique » dans l'application de la formule canonique, point sur lequel cet auteur reviendra dans un autre article consacré au « Groupe de Klein et à la formule canonique[3] ». Dans son texte publié également dans *L'Homme*, Charles-Henry Pradelles de Latour, anthropologue africaniste, souligne que les mythes amérindiens analysés dans l'ouvrage sont sous-tendus par une surface topologique (la bouteille de Klein) qui atteste de points de convergence entre l'ethnologie et la psychanalyse, puisque cette structure était également mobilisée par Lacan dans ses élaborations formelles du processus de l'inconscient.

Aux États-Unis, l'édition anglaise qui paraît en 1988 suscite un commentaire élogieux dans le *San Francisco Examiner Chronicle* (14 août), à propos de la brillante démonstration d'analyse structurale des mythes que propose l'ouvrage ; dans *The New York Times Review of Books* (22 mai), le compte rendu « Shrinks and Shrunken Heads » (« Psys et têtes réduites »)[4] de Wendy Doniger O'Flaherty s'intéresse plus particulièrement aux relations entre Lévi-Strauss et Freud. Faisant écho à l'article de Maggiori publié trois auparavant dans *Libération*, Doniger O'Flaherty, historienne des religions, conclut que « Lévi-Strauss ne décapite pas seulement Freud mais les Jivaro aussi [...]. Il pense et agit non pas comme un Jivaro auteur de mythes, mais comme un personnage du mythe jivaro, un coupeur de têtes [...] il tue son père spirituel ». L'ouvrage est également commenté dans plusieurs revues d'anthropologie dont *The Journal of American Folklore* et *American Ethnologist*. D'une manière générale, les auteurs saluent, à l'instar de Robert Murphy, le véritable tour de force méthodologique qui donne à Lévi-Strauss la « stature de l'anthropologue le plus important de notre temps[5] ». Roy Wagner note non sans ironie que si l'on considère que la poterie est en relation d'opposition avec l'alimen-

1. Respectivement, lettre de Michel Leiris du 4 octobre 1985, et lettre de Pierre Nora du 8 octobre 1985 (archives Lévi-Strauss).

2. Lettre de Pierre Maranda du 26 octobre 1985 (archives Lévi-Strauss).

3. Emmanuel Désveaux, « Du dénicheur à la potière », *L'Homme*, n°s 97-98, 1986, p. 11-18 ; « Groupe de Klein et formule canonique », *L'Homme*, n° 135, 1995, p. 43-49. Voir aussi le compte rendu de Jean-Claude Muller dans *Culture*, vol. VI (2), 1986, p. 119-121.

4. Lévi-Strauss rappelle le génie de la langue américaine qui utilise le terme *head shrinkers* (aujourd'hui *shrinks*) pour dénommer les psychanalystes, en référence à la pratique rituelle jivaro des réducteurs de tête (voir *La Potière jalouse*, p. 1214).

5. Robert H. Murphy, *Medical Anthropology Quaterly*, nouv. série, vol. III (1), 1989, p. 91-93.

tation, *La Potière jalouse* livre le lecteur « aux structures alimentaires de la mythologie[1] ». On retiendra aussi une seconde contribution de Wendy Doniger, en 1989, plus étayée que le compte rendu paru dans *The New York Times Review of Books* en 1988, où elle souligne la clarté de la démonstration de Lévi-Strauss, ce qui permet selon elle d'établir un diagnostic sur la crédibilité de sa méthode. L'objectif de Lévi-Strauss, souligne-t-elle, est de montrer que l'analyse structurale est plus efficiente que les théories freudiennes même dans le cas où il est question de notions freudiennes. C'est l'occasion, selon elle, pour Lévi-Strauss de livrer une dernière bataille contre la psychanalyse et contre Freud, auquel il emprunte cependant certains acquis théoriques pour les besoins de son analyse sans en reconnaître la pertinence, ce qui conduit finalement selon elle à mettre Lévi-Strauss en avant comme successeur de Freud : « Lévi-Strauss est un vrai potier, jaloux (de Freud), faisant preuve d'une très grande créativité dans les transformations qu'il opère sur les mythes. Dans cet ouvrage, Lévi-Strauss met au jour les transformations qu'il a étudiées et les transformations qu'il a lui-même subies[2]. » On pourrait répondre à cette critique que l'analyse de transformations mythologiques ne vise pas à mettre en avant un moi souverain, mais à produire des effets de sens dans la rencontre entre deux pensées.

HISTOIRE DE LYNX

Lors de la parution de *La Potière jalouse*, Lévi-Strauss annonçait déjà la mise en chantier d'un autre ouvrage : « Je pense qu'il y en aura un autre, si Dieu me prête vie, qui sera de la même veine que *La Potière jalouse*, mais sur un autre sujet, j'imagine que ce sera le dernier. [...] Il portera sur la mythologie américaine et me permettra de boucler ce que j'ai essayé de dire. Il y a en effet encore une lacune à combler[3]. » Petit dernier de la trilogie, *sister-book* de *La Potière jalouse*, *Histoire de Lynx* a été écrit en 1989-1990 et clôt le parcours des *Mythologiques*. Cependant, Lévi-Strauss considère que cet ouvrage ne constitue pas une conclusion générale à l'ensemble de son œuvre sur les mythes, conclusion qui se trouve être dans *L'Homme nu*. À l'instar de *La Potière jalouse*, *Histoire de Lynx* est déjà préformé dans les écrits antérieurs de l'auteur, à ceci près que l'interrogation centrale de l'ouvrage, à savoir l'existence d'une idéologie bipartite comme principe fondateur de la pensée philosophique et éthique amérindienne, trouve son origine dans ses travaux sur la nature des organisations dualistes publiés dès les années 1940[4]. Dans l'Avant-propos d'*Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss rappelle que les séminaires de l'École pratique des hautes études (1957-1959) et les cours du Collège de France (1972-1973, 1974-1975) marquent autant d'étapes dans sa réflexion[5]. À ces questions sur la structure des organisations dualistes s'ajoute celle de

1. Roy Wagner, *Man*, nouv. série, vol. XXV (3), 1990, p. 555.
2. Wendy Doniger, « Structuralist Universals Versus Psychoanalytic Universals », *History of Religions*, vol. XXVIII (3), 1989, p. 267-281.
3. « Freud chez les Jivaros ».
4. On peut remonter à « The Social Use of Kinship Terms Among Brazilian Indians », *American Anthropologist*, n° 45, 1943, p. 398-409, et à « Hierarchy and Reciprocity », *American Anthropologist*, n° 46, 1944, p. 266-268.
5. Voir *Histoire de Lynx*, p. 1269-1270.

l'origine du brouillard et du vent dans la mythologie des sociétés de langue salish, qui a surgi alors que Lévi-Strauss travaillait sur *L'Homme nu* ; il y a consacré un cours du Collège de France en 1968-1969, « Interlude : le brouillard et le vent ». C'est à ce moment-là qu'il comprend que ces deux problèmes, celui du dualisme et celui de l'origine du brouillard et du vent dans le Nord-Ouest américain, relèvent d'une inspiration commune, en sorte que les sociétés salish d'Amérique du Nord possèdent les mêmes grands thèmes mythiques que les populations d'Amérique du sud. En outre, le couple brouillard et vent dans cette région d'Amérique du Nord est en relation d'homologie avec le couple feu et eau dans l'hémisphère sud. « Comme le feu de cuisine, le brouillard s'interpose entre le ciel et la terre, le soleil et l'humanité ; tantôt il les sépare, tantôt il assure la communication entre eux. De son côté, le vent dissipe le brouillard, comme la pluie noie les foyers et éteint le feu[1]. » Dans une large partie de l'Amérique du Nord, brouillard et vent sont associés à deux figures animales importantes, celles de Lynx et de Coyote. Pour décrire ces deux figures, Lévi-Strauss introduit le thème, qui sera central dans le livre, de l'impossible gémellité.

S'inspirant de matériaux ethnographiques qui lui étaient familiers et mettant en œuvre une méthodologie d'analyse parfaitement au point, Lévi-Strauss inscrit enfin son propos dans un contexte historique bien particulier. À la veille de la commémoration du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique, l'auteur rend hommage à la richesse du patrimoine immatériel que constituent les mythes pour les Amérindiens et s'interroge sur les relations existant entre Amérindiens et Blancs ainsi que sur l'apport des cultures autochtones à la civilisation occidentale[2].

« Histoire de Lynx » ou l'impossible gémellité.

Il revient, selon Lévi-Strauss, au lecteur de décider si *Histoire de Lynx* relève du conte de fées ou du roman policier[3], mais on peut rappeler la complexité de l'intrigue et les étapes de son dénouement. L'enquête s'ouvre sur deux versions d'un mythe nez-percé : « Jadis, dans un village de créatures animales, vivait Chat-Sauvage (autre nom du Lynx). Il était vieux, galeux et se grattait sans cesse avec sa canne. De temps à autre, une jeune fille qui logeait dans la même cabane s'emparait de la canne pour se gratter elle aussi. Chat-Sauvage tentait vainement de l'en dissuader. Un beau jour, la demoiselle se trouva enceinte ; elle donna le jour à un garçon. Coyote, un autre habitant du village, s'en indigna[4]. » Coyote convainc alors les habitants d'abandonner leur village, Chat-Sauvage et sa femme connaissent la famine. Chat-sauvage prend un bain de vapeur dans une étuve et se transforme en un beau jeune homme et excellent chasseur. En ôtant son chapeau, il fait tomber un épais brouillard qui empêche la chasse et provoque la famine parmi les anciens villageois. Chat-Sauvage consent au retour des habitants du village et devient chef. On a donc affaire à deux héros qui se trouvent en relation d'opposition. L'enquêteur agrandit son domaine d'investigation en considérant des

1. *Paroles données* p. 82.
2. Voir l'entretien avec Didier Éribon, « Plaidoyer pour le Nouveau Monde », *Le Nouvel Observateur*, 5-11 septembre 1991.
3. Voir *Histoire de Lynx*, p. 1268.
4. *Ibid.*, p. 1271.

variantes de ce même mythe chez les Cœur d'Alêne, les Sanpoil, les Flathead, etc. Le lecteur est ensuite conduit en Amérique du Sud, où l'on retrouve un mythe semblable chez les Tupinamba du Brésil, les Mbya-Guarani du Paraguay et les Guarayu de la Bolivie[1].

Deux questions non élucidées dans les œuvres précédentes, celle des organisations dualistes en Amérique du Sud et celle des mythes d'origine du vent et du brouillard en Amérique du Nord, trouvent leur réponse au terme d'un voyage labyrinthique dans la touffeur de la mythologie des deux Amériques. Lévi-Strauss fait le constat que se révèle dans la pensée amérindienne ce qu'il appelle l'« idéologie bipartite ». La particularité de ce bipartisme est qu'il est fondé sur un équilibre instable, dans un jeu de bascule perpétuel qui doit être mis en rapport avec le traitement amérindien de la gémellité. Loin de représenter l'identité, comme dans la pensée des civilisations indo-européennes étudiées par Dumézil, auquel il rend hommage par l'intitulé du dernier chapitre du livre, les jumeaux sont dans la mythologie amérindienne le symbole, par excellence, d'une différence absolue. Lynx est un bon démiurge tandis que Coyote est un dangereux décepteur. Le dualisme amérindien caractérisé par un mouvement incessant entre deux pôles d'inégale force met en branle l'univers et assure son équilibre. Cette vision du monde « s'exprime de façon cohérente tantôt dans la mythologie, tantôt dans l'organisation sociale, tantôt dans les deux ensemble[2] ».

Dans cette conception duelle du monde qui se manifeste par l'ouverture à l'Autre, Lévi-Strauss voit une des causes de l'anéantissement du monde amérindien à l'issue de la conquête. Selon Lévi-Strauss, cet événement — la survenue des Blancs — était inscrit dans la pensée amérindienne avant que l'histoire occidentale ne lui donne définitivement forme. Tout se passe comme si une place avait été ménagée en creux aux non-Indiens, c'est-à-dire aux Blancs, dans le système de représentation amérindien. Si les Indiens d'Amérique pensent « l'un et l'autre », les conquistadores, eux, pensent « l'un ou l'autre ». D'une certaine façon, on pourrait considérer que la conquête est un événement à la fois voulu par l'Occident et attendu par les Indiens.

On ne s'étonnera donc pas que, sur le terrain, les Blancs aient pris la parole et, qu'il existe des ressemblances entre les mythes amérindiens et les contes populaires européens. Au terme de son analyse, Lévi-Strauss trouve dans la mythologie du Nord-Ouest américain une origine strictement amérindienne au brouillard, tandis que les mythes du vent témoignent d'une influence du folklore franco-canadien. Se pose évidemment la question de l'emprunt. Lévi-Strauss propose deux hypothèses sans pour autant se prononcer en faveur de l'une ou de l'autre. Les emprunts à la tradition orale française sont la conséquence de contacts étroits noués au XIXe siècle, à la faveur du commerce des fourrures, entre les coureurs des bois et les populations autochtones[3]. L'hypothèse de l'emprunt direct se révèle insuffisante si l'on songe aux ressemblances

1. Pour un résumé de l'ouvrage, voir « Les Bons Jumeaux de l'Amérique indienne », *Le Magazine littéraire*, n° 292, octobre 1991.
2. *Histoire de Lynx*, p. 1471.
3. Voir l'article de Nicole Belmont, « Du mythe au conte. Du côté d'*Histoire de Lynx* » (*Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 244-250), dans lequel l'auteur analyse le « bricolage » mythique opéré par les peuples du Nord-Ouest américain et souligne la fécondité des hypothèses de Lévi-Strauss concernant le processus diffusionniste.

entre un conte populaire européen, celui de *Jean le Teigneux*, par exemple, et un mythe aztèque antérieur à la conquête. La question se pose de savoir si l'on a affaire à un fonds commun lié au mouvement de l'histoire ou à une conséquence du fonctionnement de l'esprit humain. À cet égard, Lévi-Strauss ne tranche ni en faveur de l'hypothèse diffusionniste ni en faveur de la théorie universaliste car, souligne-t-il, « il y a des choses que nous ne saurons jamais ». Il s'agit d'une « incertitude » plutôt que d'une « interrogation[1] ».

Dans l'avant-dernier chapitre d'*Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss relit Montaigne, en nous rappelant que l'auteur des *Essais* aura été dans l'Ancien Monde l'un des tout premiers à prendre la mesure du bouleversement qu'a représenté pour l'Europe occidentale la découverte d'un nouveau monde. Leçon de relativisme culturel et de scepticisme éthique : « puisque toutes les coutumes se valent, que ce soit en bien ou en mal, la sagesse conseille de se conformer à celles de la société où nous sommes nés et où nous continuons à vivre[2] ». La formule de Montaigne « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage[3] », rappelant les propos de *Race et histoire* selon lesquels « le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie[4] », trouve en Lévi-Strauss un porte-voix à nul autre pareil.

Réception.

La rentrée littéraire de 1991 est marquée par la publication d'*Histoire de Lynx* et celle de deux ouvrages qui ont à voir de près avec l'œuvre de Lévi-Strauss, comme si l'heure était venue d'établir un bilan, qui va prendre forme avec le premier des deux volumes de l'*Histoire du structuralisme* de François Dosse et le *Claude Lévi-Strauss* de Marcel Hénaff. L'accueil de la critique et de la presse est unanimement admiratif pour l'œuvre d'un savant dont la production est considérable et sans cesse renouvelée : *Histoire de Lynx* figure en bonne place parmi « Les Dix Essais dont on parle » (*Le Figaro littéraire*, 16 septembre 1991). À l'occasion de la sortie du livre, Lévi-Strauss accorde une série d'entretiens à plusieurs quotidiens et hebdomadaires français, dont les titres font presque tous référence à la rencontre de l'Europe et de l'Amérique indienne : « Lévi-Strauss : pourquoi les Indiens attendaient les Blancs ? » (*Libération*, 5 septembre), « Lévi-Strauss, le penseur des deux mondes » (*Le Figaro littéraire*, 16 septembre), « Claude Lévi-Strauss : "Depuis toujours, la place de l'homme blanc était inscrite dans la mythologie indienne" » (*Paris-Match*, 24 octobre), « Plaidoyer pour le Nouveau Monde » (*Le Nouvel Observateur*, 5-11 septembre)[5]. L'écho dont bénéficie l'ouvrage est d'autant plus retentissant que Lévi-Strauss participe à l'émission télévisée « Caractères » animée par Bernard Rapp. Enregistrée au musée de l'Homme, où Lévi-Strauss avait été nommé sous-directeur en 1948, ce programme est

1. « Plaidoyer pour le Nouveau Monde ».
2. *Histoire de Lynx*, p. 1447.
3. Montaigne, *Les Essais*, I, xxx ; Bibl. de la Pléiade, p. 211.
4. *Anthropologie structurale deux*, p. 384.
5. Il s'agit d'entretiens avec, respectivement, Antoine de Gaudemar, Bruno Cressole, Jean-François Chaigneau et Didier Eribon. Le sous-titre de ce dernier entretien est le suivant : « Le grand anthropologue poursuit son voyage aux pays des Indiens d'Amérique. Son livre *Histoire de Lynx* est le contrepoint savant et polémique aux cérémonies-anniversaires de la découverte du continent américain. Et une méditation profonde sur le sens profond de sa philosophie. »

diffusé sur FR3 le 11 octobre 1991. L'émission est saluée dans la presse de langue française (*L'Humanité*, *La Croix*, *Le Journal du médecin*, *Le Soir*, etc.) comme un événement, et donne lieu à de nombreux comptes rendus de l'ouvrage. Quelques articles de fond s'attachent à resituer l'essai dans l'œuvre de l'auteur : citons les trois textes parus dans *Le Monde* sous la plume de Marc Augé, Jacques Meunier et Roger-Pol Droit[1], ou encore l'article de Catherine Clément dans *Le Magazine littéraire* (octobre 1991). Pour *Les Dernières Nouvelles d'Alsace* (21 septembre 1991), Jean Cazeneuve relève que « la grande innovation de ce livre, c'est l'insertion de l'analyse structurale dans l'évolution de la science qui, pour rendre intelligibles ses vues presque surréalistes, a recours à des sortes de mythes, tel que le Big-Bang », reprenant l'Avant-propos où Lévi-Strauss compare les mythes amérindiens aux récits dont la science fait usage pour vulgariser ses découvertes.

Du côté des anthropologues, Michel Panoff montre dans un compte rendu paru dans *L'Homme* la continuité de pensée entre *Histoire de Lynx* et les écrits précédents, bien évidemment les *Mythologiques*, mais aussi *Tristes tropiques* et *De près et de loin* où il était également question de Montaigne[2]. L'anthropologue américaniste Denis Arcand remarque qu'en dépit de l'impression que peut avoir le lecteur « d'un mélange de notes, de remarques et d'inventions, pas toujours bien organisées, souvent offertes un peu en vrac ou pêle-mêle [...] les aventures exploratoires de Lévi-Strauss nous apportent de nouvelles preuves d'un esprit analytique franchement génial[3] ». Donald Pollock salue la belle leçon d'analyse structurale appliquée à *Histoire de Lynx* tout en jugeant que la relation entre structure et signification reste mal définie[4]. Pour lui, l'intérêt de cette dernière contribution de Lévi-Strauss à la mythologie du Nouveau Monde relève d'un véritable tour de force, opinion partagée par Peter Rivière pour qui « le long voyage de Lévi-Strauss à travers la mythologie arrive à son terme ; un chapitre intitulé "Dernier retour du dénicheur d'oiseaux" signe la dernière apparition d'un personnage qui l'a accompagné au long de plusieurs centaines de pages[5] ».

MARIE MAUZÉ.

★

Pour le grand public, c'est la référence à Montaigne qui est la plus frappante : elle n'était auparavant apparue que dans *Tristes tropiques*, et va durablement imposer l'image d'un Lévi-Strauss « sceptique » ayant renoncé aux prétentions scientifiques de sa jeunesse. De fait, *Histoire de Lynx* étonne par la modestie de son style, l'absence de conclusion définitive, puisque l'ouvrage se termine sur l'évocation d'un « monde dont nous devrions nous borner à concevoir de très loin l'existence en abandonnant l'ambition d'y entrer[6] ». Lévi-Strauss retient de Montaigne cette

1. *Le Monde*, 6 septembre 1991 : Marc Augé, « Lévi-Strauss ou la volonté de comprendre », Jacques Meunier, « La Diagonale de l'ethnologue », Roger-Pol Droit, « Apologie de Claude Lévi-Strauss ».
2. *L'Homme*, nº 122, 1992, p. 431-432.
3. *Journal de la Société des américanistes*, 1993, p. 244-246.
4. *American Anthropologist*, nouv. série, vol. XCV (1), mars 1993, p. 224.
5. *Current Anthropology*, vol. XXXIII (2), avril 1992, p. 238-239.
6. *Histoire de Lynx*, p. 1474.

leçon : « Nous n'avons aucune communication à l'être » — alors que toute la première partie de son œuvre, sous l'effet des espoirs nés de la cybernétique, tendait à affirmer que l'être est communication. Emmanuel Désveaux pose ce problème dans la recension qu'il donne d'*Histoire de Lynx*, parlant d'« un itinéraire de Lévi-Strauss, de Rousseau à Montaigne[1] ». Comment interpréter ce passage de Rousseau à Montaigne dans les références philosophiques chères au cœur de Lévi-Strauss ? On peut y voir un changement de paradigme épistémologique : du naturalisme de Rousseau (inscrire les opérations intellectuelles et sociales dans une nature immédiatement donnée dans l'observation intérieure) au scepticisme de Montaigne (la seule certitude est celle de la contradiction comme moteur de la pensée humaine). Mais il s'agit également d'un déplacement d'horizon historique : du XVIIIe siècle — où Lévi-Strauss reprend les problèmes fondamentaux de l'anthropologie avant leur fausse résolution par l'évolutionnisme, pour, avec Rousseau et Kant, y répondre par une psychologie transcendantale — au XVIe siècle, le moment de la conquête à laquelle l'anthropologie doit d'avoir considéré la moitié de l'humanité comme un objet, et dont Montaigne est le premier témoin désabusé. Lévi-Strauss participe ainsi au mouvement de réflexivité de l'anthropologie sur son histoire, qui lui interdit de reprendre les schémas scientifiques triomphants des années 1960, et l'oblige à confesser une culpabilité de l'Occident.

Mais la réflexion de Lévi-Strauss sur Montaigne va plus loin qu'une simple repentance : à travers le témoignage de Montaigne sur la conquête et l'inquiétude qu'il introduit dans la raison moderne, c'est non seulement la catastrophe inaugurale de la modernité qui est interrogée, mais toute catastrophe en tant qu'elle peut renverser le cours des opérations intellectuelles[2]. Dans son « Apologue des amibes » offert à Françoise Héritier en 2000, Lévi-Strauss trouve chez Montaigne une description lucide de la violence comme « un appétit déréglé de communication allant jusqu'à la dévoration[3] ». En réponse à l'hommage que lui a rendu la revue *Critique* en janvier 1999, Lévi-Strauss se réclame de Montaigne pour exprimer son sentiment d'être un « hologramme brisé », partagé entre un moi virtuel, qui veut faire un livre, et un moi réel, qui, du fait de l'âge, ne le peut pas. « Je sais bien, conclut-il, que le moi réel continue de fondre jusqu'à la dissolution ultime, mais je vous suis reconnaissant de m'avoir tendu la main, me donnant ainsi le sentiment, pour un instant, qu'il en est autrement[4]. » La leçon de Montaigne, c'est que si nous n'avons aucune communication à l'être, il reste des êtres qui instaurent entre eux des rapports en communiquant, et établissent ainsi provisoirement quelque chose comme du sens. On aurait alors la clef du parcours esthétique qui conduira Lévi-Strauss à *Regarder écouter lire* : non pas l'abandon du continent amérindien au profit du seul Occident exploré à

1. *Critique*, n° 540, 1992, p. 374-390. Emmanuel Désveaux conclut qu'à mi-chemin entre l'universalisme de Rousseau et le solipsisme de Montaigne le continent amérindien, « autre moitié de l'humanité », offre à Lévi-Strauss une solution de conciliation. Cette interprétation risque de retirer le continent amérindien du reste de l'histoire pour en faire un bloc séparé.

2. Pour une interprétation de l'œuvre de Lévi-Strauss à partir de la théorie mathématique des catastrophes, voir L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss.*

3. *En substances*, dir. J.-L. Jamard, E. Terray, M. Xanthakou, Fayard, 2000, p. 496.

4. « Reconstitution de mémoire » *Le Monde*, 29 janvier 1999.

travers la mémoire de ses grands noms, mais une continuation du mouvement de la pensée à travers les relations entre les œuvres qui nous restent. La rupture est peut-être plus forte entre les « grandes » et les « petites » *Mythologiques* qu'entre celles-ci et *Regarder écouter lire* : des premières aux deuxièmes, Lévi-Strauss renonce à la forme de la clôture, alors que des deuxièmes au troisième c'est la même écriture fragmentaire produisant une jouissance du sens à partir d'œuvres en morceaux que les hasards de l'histoire nous ont laissées, avant que tout ne disparaisse.

F. K.

BIBLIOGRAPHIE

BELLOUR (Raymond), « Entretien avec Claude Lévi-Strauss », dans *Claude Lévi-Strauss*, éd. R. Bellour et C. Clément, Gallimard, coll. « Idées », 1979.

BERTHOLET (Denis), *Claude Lévi-Strauss*, Plon, 2003, chap. v et VII, p. 243-315 et 397-348.

CÔTÉ (Alain), « Qu'est-ce que la formule canonique », *L'Homme*, n° 135, 1995, p. 35-41.

COURTÈS (Joseph), *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, Tours, Mame, 1973.

DÉSVEAUX (Emmanuel), « Un itinéraire de Lévi-Strauss, de Rousseau à Montaigne », *Critique*, n° 540, mai 1992, p. 374-390.

DETIENNE (Marcel), *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1981.

DOSSE (François), *Histoire du structuralisme. Le champ du signe*, La Découverte, 1991 et 1995, 2 vol.

FAUSTO (Carlos) et DE SOUZA (Marcela Coelho), « Reconquistando o campo perdido : o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios », *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. XLVII, n° 1, 2004, p. 87-131.

GRISONI (Dominique-Antoine), « Claude Lévi-Strauss », *Le Magazine littéraire*, n° 223 : *Claude Lévi-Strauss*, octobre 1985.

HÉNAFF (Marcel), *Claude Lévi-Strauss*, Belfond, 1991.

KECK (Frédéric), « L'Esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique », *Archives de philosophie*, n° 66 (Cahier 1), 2003, p. 9-32.

LEACH (Edmund), *Lévi-Strauss*, Seghers, coll. « Les Maîtres modernes », 1970.

MACDONALD (George F.), « Cosmic Equations in Northwest Coast Indian Art », dans *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Honour of Wilson Duff*, éd. Donald N. Abbott, Victoria, British Columbia Provincial Museum, 1981, p. 225-238.

MARC-LIPIANSKI (Mireille), *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, 1973.

MAUZÉ (Marie), « Aux invisibles frontières du songe et du réel. Lévi-Strauss et les surréalistes : la "découverte" de l'art de la côte nord-ouest », *Claude Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 152-161.

POUILLON (Jean), « À propos de l'histoire », *Le Magazine littéraire*, hors série n° 5 : *Lévi-Strauss : l'ethnologie ou la passion des autres*, 2003, p. 68-70.

ROUDINESCO (Élisabeth), « De près et de loin. Lévi-Strauss et la psychanalyse », *Critique*, n°s 620-621, janvier-février 1999, p. 169-185.

SCUBLA (Lucien), *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, 1998.
—, « À propos de la formule canonique, du mythe, et du rite », *L'Homme*, n° 135, 1995, p. 51-60.
SPERBER (Dan), *Qu'est-ce que le structuralisme*, t. III : *Le Structuralisme en anthropologie*, Le Seuil, 1973.
—, *Le Savoir des anthropologues*, Hermann, 1982.
Structural Study of Myth and Totemism (The), éd. E. Leach, Londres, Tavistock, 1988.
TAYLOR (Anne Christine), « Don Quichotte en Amérique », *Claude Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 92-98.
WISEMAN (Boris), « Invention mythique et création esthétique : le mytho-poème de Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n° 628, août-septembre-octobre 2004, p. 154-177.
—, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, CUP, 2007.

NOTE SUR LES TEXTES

LA VOIE DES MASQUES

Le dossier de *La Voie des masques*, conservé dans une boîte d'archives, comprend divers documents : table des illustrations tapée à la machine à écrire avec mention des illustrations en couleurs et en noir et blanc ; esquisses au crayon de la maquette pour l'édition Plon de la page de couverture avec croquis des masques xwexwe et dzonokwa, des notes rédigées au verso de cartons d'invitation à des conférences au Collège de France, par exemple. Il est complété par des fiches de lecture regroupées dans une boîte en fer dont l'étiquette indique : « Masque swaihwé. Cours CF 1971-1972 (et atome de parenté) ». Ces fiches sur lesquelles sont consignées les notes qui ont fourni la matière du cours sont soit volantes, soit regroupées par ethnies (« Lumni », « Kwakiutl », etc.) ou par thèmes (par exemple, « langue pendante », « Cuivre et mariage » « Divers sur Bulging Eyes et langue pendante », « Dzonoq!wa », etc.). Elles contiennent des références bibliographiques et des notes de lecture sur les articles et ouvrages utilisés dans l'élaboration de l'œuvre ; des citations sont recopiées à la main avec des mots ou des membres de phrases soulignés en raison de leur pertinence pour la démonstration de l'auteur. Un certain nombre de fiches concernent la documentation iconographique, d'autres présentent des questionnements, des pré-hypothèses ou hypothèses, des thèmes de comparaison développés dans l'œuvre, des diagrammes et des schémas.

Trois articles déjà publiés sont repris dans la seconde partie de la deuxième édition de *La Voie des masques* en 1979 :

— « Histoire d'une structure », dans W. E. A. van Beek et J. H. Scherrer éd., *Explorations in the Anthropology of Religion. Essays in Honour of Jan van Baal*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975.

— « Nobles sauvages », dans *Culture, science et développement. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé*, Toulouse, Privat, 1979.

— « Les Dessous d'un masque », *L'Homme*, n° 17, 1977.

Lévi-Strauss n'a pas conservé les différents états du manuscrit original de 1975. En revanche, on dispose pour *La Voie des masques* d'un tapuscrit complet composé de la première partie de l'ouvrage et de la seconde intitulée « Trois Excursions ».

La Voie des masques paraît en novembre 1975 (achevé d'imprimer du 10 septembre) aux éditions Albert Skira, dans la collection « Les Sentiers de la création », en deux volumes brochés sous coffret. Cette édition comprend cent dix illustrations et photographies dont vingt-quatre en couleurs. La publication a été accompagnée d'une exposition de photographies réalisées par Adélaïde de Mesnil dont quatre clichés représentant un poteau de maison tlingit sont publiés dans l'ouvrage. Cet événement a eu lieu à la librairie La Hune du 15 au 30 mars 1976.

En avril 1979 paraît la deuxième édition de *La Voie des masques*, chez Plon. Il s'agit d'une édition revue et augmentée d'une seconde partie, reprenant les articles cités plus haut. Elle a bénéficié de quelques corrections stylistiques et d'ajouts bibliographiques. Le chapitre X est augmenté de deux paragraphes dont l'un est directement emprunté à la note 7 de l'article « Les Dessous d'un masque ». Les textes des « excursions » ont été repris avec quelques modifications et additions d'après la version originale. Sur le premier jeu d'épreuves, Lévi-Strauss a indiqué sur un feuillet séparé les pages où des corrections étaient nécessaires. On trouve dans le dossier un bon du service de fabrication daté du 1er mars 1979 mentionnant l'envoi d'un cahier qui comprenait les références bibliographiques et qui manquait. Un nouveau jeu d'épreuves sera envoyé à Lévi-Strauss à sa demande pour vérification des références bibliographiques, augmentées de quelques ajouts, le 1er avril 1979. Cette édition compte seize illustrations en noir et blanc et quatre hors texte en couleurs.

La Voie des masques paraît en format de poche en avril 1988 dans la collection « Agora » chez Plon. Cette édition comprend vingt illustrations dont quatre hors texte en couleurs. L'ouvrage a été traduit en espagnol et en grec (1979), en anglais (États-Unis, 1982), en italien et en polonais (1985), en tchèque (1996), en russe (2000), en allemand (2004) et en chinois (2006). L'éditeur américain (University of Washington Press) a demandé à l'auteur d'intituler chacun des onze chapitres qui forment la première partie de l'ouvrage, simplement numérotés dans la version française en chiffres romains. Sur les onze titres proposés, Lévi-Strauss a accepté les trois premiers : « Enigma of a Mask », « The Salish Swaihwe », « The Kwakiutl Xwexwe » ; il a suggéré les titres suivants pour les autres chapitres, titres qui ont été acceptés : « Meeting the Dzonoqwa », « Dzonoqwa Myths », « The Clue of the Mystery », « In Search of Wealth », « The Origin of Copper », « Copper, Women and Frogs », « Earthquakes and Cylinders Eyes », « The Nature of Style » (lettre de Sylvia Modelski à Lévi-Strauss datée du 21 mars 1981 ; réponse de Lévi-Strauss du 1er avril 1981 ; archives Lévi-Strauss).

Des extraits des chapitres I, IV, VI, IX, X et XI ont été repris dans *Des symboles et leurs doubles* (Plon, 1989), ouvrage publié à l'occasion de l'exposition inaugurée au musée de l'Homme le 10 octobre 1989, « Les Amériques de Claude Lévi-Strauss ».

Le texte de la présente édition a été revu par Lévi-Strauss, qui a ajouté douze notes de bas de page inédites. Les cartes, fautives dans les éditions précédentes, ont été corrigées.

LA POTIÈRE JALOUSE

Le dossier de *La Potière jalouse* réunit divers documents, utilisés pour la rédaction de l'ouvrage. Il comprend notamment une cassette audio portant l'indication suivante : « L'IBIJAU Engoulevents » ; l'enregistrement a été réalisé par Paul Schwartz de l'Instituto neotropical de Caracas. Dans le boîtier de la cassette se trouve un texte de Jorge Camacho à propos des caractéristiques du chant de l'engoulevent (lettre de Jorge Camacho datée du 26 mai 2006, dont les informations sont portées par l'auteur dans une des notes inédites, p. 1084-1085). Les autres matériaux ayant servi à la rédaction sont classés par fichiers, indexés selon les ethnonymes ou certains thèmes (« fournier », « paresseux » ou encore « psychanalyse »).

De courts extraits des chapitres I, II et III et une partie du chapitre IV ont constitué la matière d'un article « D'un oiseau l'autre. Un exemple de transformation mythique » publié dans *L'Homme* (nº 93, 1985, p. 5-12) quelques mois avant la parution de l'ouvrage.

Lévi-Strauss a conservé trois états du texte de *La Potière jalouse* ; ils sont rassemblés dans une boîte d'archives portant la mention suivante : « 1983-1985 LA POTIÈRE JALOUSE. Originaux 1er, 2e et 3e états ». La boîte contient une chemise pour chaque état et une quatrième portant la mention « Dossier couverture ».

Le premier état est un manuscrit autographe rédigé entre décembre 1983 et février 1984. Il comprend cent soixante dix-sept feuillets et compte treize chapitres. Une esquisse provisoire de l'introduction a été rédigée en avril 1984. Le texte est écrit à l'encre bleue, avec une marge de trois centimètres à gauche. Deux types de corrections interviennent dans le texte : les corrections portées au cours de la rédaction du premier jet — les mots sont biffés à l'encre bleue — et des corrections supplémentaires portées au crayon sur le texte. Toutes concernent principalement l'emploi du terme juste ou l'évitement des allitérations. Des commentaires personnels sont notés dans la marge, par exemple : « p. 3 Un dicton (breton ? Gaélique ? CHECK) cité par Sébillot… », « Il y aura des précisions à apporter et des rectifications à faire, daté du 5/XII/83 » (p. 22 *bis*) ou encore « NOTE POUR MOI (le mythe du rocher qui roule est à creuser) » (p. 59 *bis*). À cette étape de la rédaction, les références bibliographiques sont incorporées dans le texte. Des astérisques renvoient à des feuillets supplémentaires, numérotés *bis* ou *ter*, qui sont insérés entre les pages et sur lesquels sont rédigés des paragraphes, destinés à prendre place dans le texte. Est aussi intercalée dans le manuscrit une lettre de l'anthropologue Anne Christine Taylor, spécialiste des Jivaro, datée du 6 juin 1984 en réponse à une question de Lévi-Strauss sur l'origine des sarbacanes chez les Jivaro avec indication de références bibliographiques anciennes. Une partie du chapitre premier est rédigée sur un dossier de vingt-cinq pages ; le document est daté de septembre 1983. Ce chapitre deviendra les chapitres I et II de l'ouvrage, ce qui provoque un décalage dans la numérotation (le chapitre II correspond au chapitre III, etc.).

Le deuxième état du texte est un tapuscrit. À cette étape, Lévi-Strauss a noté des indications relatives aux références, comme le précise cette mention datée du 27 juin 1984 : « Le premier manuscrit contient les références (à compléter par les fiches) qui seront toutes mises à la fin comme pour *La Voie des masques* de façon à ne pas encombrer la lecture. / Troisième état à prévoir, après lectures complémentaires à Lignerolles[1], cet automne à Berkeley. » Des pages manuscrites sont insérées dans ce tapuscrit qui comprend 172 pages.

Le troisième état est un dactylogramme. Sur la chemise qui le contient est portée au crayon la mention « ORIGINAL » et la date « fin 1984-début 1985 ». Cette version définitive ne comprend ni référence bibliographique ni fiche complémentaire. L'introduction et les arguments placés en tête de chaque chapitre sont rédigés à la main au stylo à bille noire. C'est lors de cette dernière étape que le premier chapitre est dédoublé en deux chapitres (I et II).

La Potière jalouse a paru le 11 octobre 1985 (achevé d'imprimer du 9 septembre 1985) chez Plon. Cette édition contient six illustrations et une figure dans le texte. L'édition de poche, dans la collection « Agora », date de 1991. *La Potière jalouse* a été traduit en espagnol (1985), en italien et en allemand (1987), en anglais (États-Unis, 1988), en japonais (1990), en bulgare (1994), en russe (2000), en chinois (2006).

Des extrait de *La Potière jalouse* ont été réunis dans *Des symboles et leurs doubles*. Ces extraits concernent les trois figures importantes des mythes américains traités par Lévi-Strauss, figures qui constituent « le triangle sémantique », à savoir l'Engoulevent, le Paresseux et le Singe hurleur.

Pour la présente édition, Lévi-Strauss a ajouté dix-huit notes de bas de page inédites qui viennent essentiellement compléter certains détails ethnographiques.

HISTOIRE DE LYNX

Lévi-Strauss a conservé cinq états du texte d'*Histoire de Lynx* dans trois boîtes d'archives.

La première boîte est étiquetée « 1990 Histoire de Lynx 1er état et documents divers ». Les textes et matériaux sont regroupés dans sept chemises de différentes couleurs. Une de ces chemises contient deux versions dactylographiées de l'Avant-propos, l'une numérotée en chiffres romains, l'autre en chiffres arabes. Un certain nombre de notes accompagnent le texte de l'Avant-propos, par exemple une traduction en français de plusieurs passages de l'article de Fritz Rohrlich intitulé « Facing Quantum Mechanical Reality » (1983) et qui sera cité dans l'ouvrage, ou encore des réflexions sur la nature du mythe et la relation entre mythe et mythologue que l'on retrouvera sous une forme définitive dans l'Avant-propos. La documentation est réunie dans trois chemises qui comprennent des liasses des notes, avec les mentions « Matériaux à intégrer », ou « Ajouts à faire ». Les matériaux utilisés sont très divers et font appel à différentes disciplines : photocopies d'extraits d'ouvrages (Georges Dumézil, *Les Mythes romains. Horace et les Curiaces*, Gallimard,

1. Lieu de la résidence secondaire de Claude et Monique Lévi-Strauss.

1942 ; Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Éditions de la Baconnière, 1945), articles de revues américaines telles que l'*American Anthropologist*, *Science* ou *Scientific American*, ou données ethnobotaniques sur des plantes de la Colombie britannique (Canada), etc. À cela s'ajoutent des notes ou mémos concernant des parties à développer : « Établir "congruence soleil" de la fille du chef sahaptin et "congruence tonnerre" à Puget Sound, avec références bibliographiques : date : 27.05.89 » (feuillet 27 *bis*). Chacune des trois parties de l'ouvrage est contenue dans une chemise ainsi que les notes qui les concernent, numérotées en continu. Ce premier état est un manuscrit autographe rédigé à l'encre noire, avec une marge à gauche de cinq centimètres. Il comprend plus de trois cents feuillets, différemment numérotés (chiffres arabes, chiffres romains, *bis*, *ter* et lettres minuscules). Les références sont incluses dans le texte. Les chapitres n'ont pas encore de titres. La première partie comprend les chapitres I à VI (la rédaction a été interrompue le 22 février 1989 à la fin du chapitre III ; aucune date de reprise n'est indiquée) ; la deuxième les chapitres VII à XIV ; la troisième les chapitres XV à XIX.

Les deuxième, troisième et quatrième états sont conservés dans une deuxième boîte d'archives. Ils sont respectivement datés de septembre 1989, février 1990 et avril-mai 1990.

Le deuxième état est un dactylogramme dans lequel ont été insérés dans le corps du texte des ajouts rédigés à part sur des feuillets *bis*. Des paragraphes et phrases sont entièrement récrits et ajoutés à la manière de collages. Des mots sont biffés au feutre noir ou avec des bandes correctrices blanches. Apparaissent les intitulés de chacune des trois parties (« Du côté du brouillard », « Éclaircies », « Du côté du vent »). Les titres des chapitres sont ajoutés à la main à titre indicatif, mais ils ne sont pas définitifs. L'exergue initial (« *Les Fastes*, V : 709-710, Ovide ») est biffé ; il est remplacé par un extrait de *Dedicatio phaseli* de Catulle. Les références bibliographiques sont notées en continu sur des feuillets séparés. Des corrections sont portées sur les troisième et quatrième états selon le même procédé décrit plus haut. Les notes sont entourées au stylo à bille rouge.

La troisième boîte d'archives étiquetée « Histoire de Lynx, ORIGINAL » contient le cinquième et dernier état, daté du 17 juillet 1990. Chacune des parties est réunie dans une chemise classeur. Au dactylogramme est associée une « Note pour la fabrication » datée du 5 février 1991 : « I. les Notes : deux sortes de notes dans ce livre : "A. Notes en fin de volume ; B. Notes en bas de page ; II. Symboles graphiques, III. Cartes et diagrammes ; IV. Couverture : 'Je n'ai pas d'idée arrêtée pour l'illustration de la couverture. Votre documentaliste pourrait éventuellement rechercher à la bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle une gravure en couleurs anciennes représentant *Lynx canadensis* (surtout à ne pas confondre avec *Lynx rufus* qui existe aussi en Amérique mais n'a pas sa place dans ce livre)' ". »

L'ouvrage a paru en septembre 1991 (achevé d'imprimer du 13 août 1991) chez Plon. La première édition comprend un *erratum* (p. 241 ; ici p. 1420) qui n'a pas été corrigé dans les éditions postérieures, quatre planches hors texte, quatre cartes (dont une carte-échiquier), trois dia-

grammes et six illustrations en noir et blanc dans le texte. Les planches hors texte n'ont pas été reprises dans l'édition de poche (coll. « Agora », 1993). Le texte est republié à l'identique.

Histoire de Lynx a été traduit en italien (1993), en portugais (Brésil, 1993), en suédois (1994), en anglais (États-Unis, 1995), en allemand (1996), en grec (1997), en chinois (2006) et en japonais.

La présente édition rétablit le texte de l'*erratum*. Elle bénéficie de six notes de bas de page inédites. La note de bas de page qui corrigeait une des cartes de *La Voie des masques* a été supprimée.

★

Table des symboles.

Nous reproduisons ci-dessous la table des symboles utilisés par Lévi-Strauss dans les « Petites mythologiques ».

Δ, O	homme, femme.
Δ = O	époux, épouse.
┌┴┐ Δ O	enfants ; frère, sœur.
⇒	transformation.
→	devenant, se change en…, est suivi par…
:	est à…
: :	comme…
/	opposition.
≡	congruence.
=	identité, ou égalité (selon le contexte).
≠	différence, ou inégalité (selon le contexte).
∪	union, réunion, conjonction.
∩	intersection.
//	disjonction.
>	plus grand que…
<	plus petit que…
f	fonction
$x^{(-1)}$	*x* inversé.
≃	isomorphisme.
+, –	ces signes sont utilisés avec des connotations variables selon le contexte : plus, moins ; présence, absence ; premier, deuxième terme d'un couple d'oppositions.

M. M.

NOTES

LA VOIE DES MASQUES

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre I.

1. Lévi-Strauss cite ici l'article intitulé « The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History » paru en anglais dans la *Gazette des Beaux-Arts* (1943), revue publiée par le marchand d'art et galeriste Georges Wildenstein. Cet article était demeuré quasi inconnu jusqu'à l'édition originale de *La Voie des masques*. En 2004, il a été publié pour la première fois dans son intégralité en français sous le titre « L'Art de la côte nord-ouest à l'American Museum of Natural History » (*Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 145-148). Comme en

témoigne l'avertissement au lecteur de cette publication, certaines références au diffusionnisme que Lévi-Strauss jugeait obsolètes ont été supprimées (voir *ibid.*, p. 145). Dans cet article, l'auteur se pose la question de l'origine des peuples de la côte nord-ouest et des contacts que ces derniers ont pu nouer à l'échelle de plusieurs millénaires avec d'autres peuples, compte tenu de la ressemblance stylistique des arts de cette région avec ceux de la Chine ou encore des Maori de la Nouvelle-Zélande. Y aurait-il eu des relations entre la Polynésie et l'Amérique précolombienne, comme le supposait Paul Rivet ? Ou bien s'agit-il de reconstructions pseudo-historiques impossibles à démontrer ? Voir *Tristes tropiques*, p. 248-254.

2. Le langage poétique de Lévi-Strauss sollicite l'imagerie de la mythologie des peuples de la côte nord-ouest dans laquelle les animaux sont dotés du langage et vivent comme les humains. L'expression « baiser mystique [...] de la grenouille [et] du martin-pêcheur » renvoie directement à la représentation en haut-relief sur les hochets de chaman d'un martin-pêcheur (ou huîtrier) et d'une grenouille dont les bouches sont réunies par une langue qui leur est commune.

3. Ces couvertures tissées en laine de chèvre de montagne et en liber de cèdre par les tisserandes chilkat, population qui appartient à l'ensemble plus large des Tlingit de l'Alaska, sont vraisemblablement apparues dans les années 1820. La première description de ce type de couverture se trouve dans le *Voyage autour du monde* de Fjodor Petrovitsch Lütke, capitaine d'une expédition en Alaska en 1826-1829.

4. Afin de répondre à la demande des traiteurs et autres amateurs de curiosités touristiques, les Haida (population des îles de la Reine-Charlotte, ou Haida Gwaii, en Colombie britannique) entreprirent de sculpter des objets en argilite à partir des années 1820, d'abord des pipes, puis des mâts héraldiques miniaturisés figurant des scènes de la mythologie, enfin des assiettes et des plats, parfois ornés de motifs floraux. Cet art commercial représente non seulement une ressource économique non négligeable pour les Haida, mais leur permet aussi de transmettre un savoir technique et artistique ainsi que la mémoire des mythes et des légendes aux nouvelles générations.

5. Le premier texte que Lévi-Strauss a écrit sur Picasso, « Picasso et le cubisme », a été publié dans un numéro spécial de *Documents* en 1930. L'article n'a pas paru sous son nom, mais sous celui de Georges Monnet, député socialiste de l'Aisne dont Lévi-Strauss fut le secrétaire entre 1928 et 1930. Lévi-Strauss reviendra sur Picasso et le cubisme en différentes circonstances, notamment lors d'un entretien avec André Parinaud, à l'occasion de l'exposition « Hommage à Picasso » aux Grand et Petit Palais, de novembre 1966 à février 1967 (« À propos d'une rétrospective », *Anthropologie structurale deux*, p. 325-330). Voir la Notice de *Regarder écouter lire*, p. 1922-1923.

6. Le développement des cultures de la côte nord-ouest et de leur art remonte à plus de quatre mille cinq cents ans. Dans les années 1960, on a retrouvé des pierres ciselées et des objets en bois de cervidés datant de 3500 à 1500 avant notre ère. Entre 2500 et 1500 avant notre ère, des sculptures en pierre ont été réalisées le long du fleuve Fraser (Colombie britannique, culture marpole), y compris des bols et des effigies zoomorphes de conception semblable aux sculptures de la période dite « historique », qui commence à la fin du XVIIIe siècle. En outre, les pre-

miers éléments représentatifs propres au style septentrional sont présents sur des objets en os et en pierre vieux de mille ans.

7. Dans « L'Art de la côte nord-ouest à l'American Museum of Natural History », Lévi-Strauss cite les chiffres avancés par l'anthropologue Alfred Kroeber dans *Cultural and Natural Areas of Native North America* (1939). On estime aujourd'hui que la population de la côte nord-ouest s'élevait à 180 000 habitants avant les premiers contacts avec les Européens ; à la fin du XIX[e] siècle, elle était réduite à environ 35 000 ou 40 000 habitants.

8. Il s'agit de masques à transformation ou de masques articulés. Ils sont composés de plusieurs pièces de bois mobiles, montées sur des charnières, qui s'ouvrent ou se referment grâce à un jeu de ficelles activé par le porteur du masque. Ce type de masque était très prisé par les surréalistes (voir André Breton, *Neuf*, vol. I, 1950, p. 36-41 ; republié dans *Pleine marge*, vol. I, 1985, p. 8-17).

9. L'allusion à une « correspondance » et au « poète » renvoie aux citations extraites du premier quatrain du sonnet « Correspondances » des *Fleurs du mal* de Charles Baudelaire : « vivants piliers », « regards familiers », « confuses paroles » (*Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 11). Dans la publication en anglais de l'article en 1943, Lévi-Strauss avait indiqué l'origine de ces citations.

10. L'American Museum of Natural History (AMNH), fondé en 1869 à New York, réunit d'importantes collections de la côte nord-ouest, rassemblées à partir des années 1880. La Galerie de la côte nord-ouest (Northwest Coast Indian Hall) a été installée dans les années 1880 ; elle a été réaménagée en 1895 sous la direction de l'anthropologue américain d'origine allemande Franz Boas (1858-1942), lequel, dans une perspective centrée sur la contextualisation des objets — en rupture avec le modèle évolutionniste qui prévalait jusqu'alors — a introduit de nouveaux procédés muséographiques : dioramas et *life groups* reproduisant des scènes de la vie autochtone. De nouveaux réaménagements ont été réalisés entre 1905 (date du départ de Boas de l'AMNH) et 1942 sous la responsabilité de Clark Wissler (1870-1947). En raison de la spectaculaire mise en scène des collections amérindiennes, le musée est devenu dans les années 1930 une attraction très populaire auprès des New-Yorkais et des touristes. Il a été fréquemment visité par les surréalistes émigrés à New York dans les années 1940, grands admirateurs de l'art de la côte nord-ouest.

11. Fuyant la France occupée, intellectuels et artistes prennent le chemin de l'exil au tout début des années 1940. Max Ernst quitte la France pour New York en mai 1941 ; André Breton et Lévi-Strauss s'embarquent à Marseille en mars 1941 à bord du *Capitaine Paul-Lemerle* — sur lequel ils font connaissance — pour la Martinique puis rejoindront les États-Unis séparément (voir *Tristes tropiques*, p. 12, et n. 12, p. 16 ; et *Regarder écouter lire*, p. 1581-1585). À New York, Breton regroupe quelques-uns de ses amis, noyau autour duquel graviteront des intellectuels tels que Lévi-Strauss, Georges Duthuit, Robert Lebel, tous deux critiques d'art. Pour compléter leurs ressources financières, Breton, Duthuit, Lebel et Lévi-Strauss travaillent à la radio dans le service que dirige Pierre Lazareff à l'Office of War Information (voir *De près et de loin*, p. 40-50 ; et Emmanuel Loyer, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil (1940-1947)*, Grasset, 2005). Partageant la même curiosité pour les arts

amérindiens et inuit, Breton et ses amis s'adonnent à la chasse aux objets qu'ils dénichent chez les brocanteurs (voir « New York post- et préfiguratif », *Le Regard éloigné*, p. 348-349). Lévi-Strauss constitue une collection de pièces dont il se séparera en 1951 (voir le catalogue de vente, *C. L.-S. Arts primitifs. Objets de haute curiosité*, Paris, hôtel Drouot, 21 juin 1951). À propos de la collection de Lévi-Strauss, le sculpteur Isabelle Waldberg écrit, en 1944, à son mari : « On [André Breton et Robert et Nina Lebel] a beaucoup admiré la collection de Lévi-Strauss qui comprend toujours le sorcier que vous connaissez, mais qui s'est augmentée de plusieurs très beaux masques dont l'un a été liquidé par Max Ernst au moment de son expulsion de la maison Guggenheim [...]. Dans son ensemble, la collection est très cossue, très précieuse grâce à la nacre et au bois dur sans compter les couvertures chilkat qui par ces temps de chaleur ont l'air deux fois plus luxueuses dans leurs vitrines » (*Un amour acéphale. Correspondance 1940-1949*, éd. M. Waldberg, Éditions de la Différence, 1992, p. 223). Lévi-Strauss a gardé en sa possession une cape chilkat (voir *La Voie des masques*, Albert Skira, 1975, t. I, p. 8).

12. Lévi-Strauss a été conseiller culturel près l'ambassade de France, en résidence à New York, de 1945 à 1947. Son témoignage concerne la collection d'objets de la côte nord-ouest réunie entre 1920 et 1940 par Axel Rasmussen (1886-1945), surintendant des écoles en poste à Wrangel et à Skagway (Alaska). Lévi-Strauss avait alors tenté de convaincre George Salles, directeur des musées de France, et Jean Cassou, fondateur du musée d'Art moderne, en visite aux États-Unis, d'acquérir cette collection, qui fut achetée par le Portland Art Museum en 1948. Lévi-Strauss rapporte une anecdote similaire dans « New York post- et préfiguratif » (*Le Regard éloigné*, p. 349).

13. Lévi-Strauss avait découvert l'art de la côte nord-ouest quelques années avant l'exil américain. Au début de 1939, il avait fait l'acquisition d'un premier objet — une pipe haida en argilite — achetée à la galerie André Le Véel, à son retour du Brésil (voir « Le Visage d'un loup et d'un castor », *Des symboles et leurs doubles*, Plon, 1989, p. 259-262).

14. Allusion au sculpteur haida Bill Reid (1920-1998) que Lévi-Strauss a rencontré à Vancouver au cours de son premier séjour en Colombie britannique, en 1973, alors qu'il était invité à l'université de la province. Lévi-Strauss rend hommage à plusieurs reprises au travail de ce sculpteur, notamment dans deux textes « Bill Reid » et « Le Visage d'un loup et d'un castor » (*Des symboles et leurs doubles*, p. 255-256 et 259-262). À la demande de Lévi-Strauss, à défaut de faire son épée pour sa réception à l'Académie française où il fut élu en 1973, Bill Reid a créé pour lui un médaillon de cravate à l'effigie du Loup.

Chapitre II.

1. Comme il en va pour les ethnonymes, on utilise aujourd'hui une orthographe différente de celle employée dans cet ouvrage pour désigner les noms des masques. Dans le *Handbook of North American Indians* (éd. W. Suttles, Washington, Smithsonian Institution, 1990, t. VII, p. 468), le mot « swaihwé » est orthographié « sxw'ayxwey ».

2. Edward Sheriff Curtis (1868-1952) est l'auteur d'une œuvre ethnographique et photographique monumentale, *The North American Indian* (1907-1930), qui comprend un ensemble de vingt volumes et de vingt portfolios contenant plus de deux mille deux cents photographies. C'est

en 1912 que Curtis a effectué une enquête chez les Cowichan de l'île de Vancouver. Trois volumes sont entièrement consacrés aux sociétés de la côte nord-ouest (vol. IX, 1913 ; vol. X, 1915 ; vol. XI, 1916).

3. Lors de l'été de 1974, Lévi-Strauss a voyagé en Colombie britannique en compagnie de son épouse Monique et de leur fils Matthieu à bord d'un *camper.* Il rapporte que « ces pérégrinations eurent plutôt le caractère d'un pèlerinage : hommage dévotieusement rendu à un sanctuaire majeur des civilisations amérindiennes » (« Reflections on Northwest Coast Ethnology », *Coming to Shore. Northwest Coast Ethnology. Traditions and Visions,* éd. M. Mauzé, M. Harkin et S. Kan, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Press, 2004, p. 1).

4. Wolfgang Jilek, ethnopsychiatre et professeur émérite à l'université de la Colombie britannique, s'est intéressé avec sa femme Louisa Jilek-Aall aux rituels de guérison chez les Salish comme mode thérapeutique alternatif à la médecine occidentale pour soigner les problèmes de santé mentale chez les autochtones. On trouvera un témoignage photographique de la rencontre entre Lévi-Strauss, le chef Richard Malloway et Jilek dans Wolfgang G. Jilek, *Indian Healing. Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today,* Surrey, B. C., Hancock House, 1982.

Chapitre III.

1. Franz Boas a été le premier anthropologue professionnel à entreprendre des missions de longue durée chez les Kwakiutl (Kwakwaka'wakw) de la Colombie britannique, entre 1886 et 1931. Il est l'auteur d'une œuvre ethnographique immense sur la société kwakiutl qu'il a étudiée pendant plus de soixante années. Il a recueilli des données importantes sur la technologie, l'organisation sociale, les rituels, la mythologie, etc. Lévi-Strauss a lu assidûment les travaux de Boas à la Public Library de New York au début des années 1940. L'œuvre de cet anthropologue américain constitue probablement la plus importante source de données ethnographiques pour Lévi-Strauss. Voir aussi n. 10, p. 879.

2. Lévi-Strauss considère Plutarque comme l'un des précurseurs de l'analyse structurale. Il rendra hommage au moraliste de la Grèce antique à plusieurs reprises, notamment dans le « Finale » de *L'Homme nu,* balayant d'un revers de manche les critiques des philosophes adressées au structuralisme, qui ne serait selon eux qu'un formalisme sans sujet. Pour Lévi-Strauss, les mythes ne disent rien sur la nature du réel ou sur l'origine de l'homme, mais leur comparaison permet de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain. La citation de Plutarque est tirée *D'Isis et d'Osiris* (*Œuvres morales et meslées,* XXXII ; texte cité dans *Du miel aux cendres. Mythologiques II,* Plon, 1966, p. 347).

3. Gloria Cranmer Webster (née en 1931) est la première femme autochtone à avoir occupé des fonctions de conservateur et de commissaire d'exposition. Issue d'une famille kwakiutl importante, elle est la fille de Dan Cranmer et l'arrière-petite-fille de George Hunt (voir p. 993), tous deux collaborateurs de Boas.

4. Les camas, aussi appelés « jacinthes indiennes » ou « jacinthes sauvages », ont été réassignés à la famille des *Agavaceae.* Fort répandus du sud de la Colombie britannique au nord de la Californie, ils constituaient une source importante de nourriture pour les Amérindiens.

5. Par ce *l* final, Lévi-Strauss retranscrit *L* ou *Tl* qui correspond à une latérale affriquée sourde.

6. Voir n. 4, p. 890. L'expression « estomac de pierre » a été abondamment commentée par les Jilek, Lévi-Strauss et le chef Malloway lors de leur rencontre en 1974. Voir W. G. Jilek, *Indian Healing*, p. 157.

Chapitre IV.

1. Lévi-Strauss résume en quelques lignes les principes de l'analyse structurale des mythes, méthode qu'il étend aux masques de la côte nord-ouest (voir « La Structure des mythes », *Anthropologie structurale*, p. 235-265). « La Structure des mythes », publié en anglais en 1955, a ouvert la voie à la vaste entreprise des quatre volumes des *Mythologiques* qui ont été prolongées par les « Petites mythologiques » (voir la Notice, p. 1850-1853 ; et *La Potière jalouse*, n. 2, p. 1182).

2. L'ogresse Tal était aussi appelée Dzonokwa chez les Salish. Le masque qui la représente possède les mêmes caractéristiques que le masque dzonokwa (voir R. Dorothy Kennedy et Randall Bouchard, « Northern Coast Salish », dans *Handbook of the North American Indians*, vol. VII, p. 449).

Chapitre V.

1. L'archipel fut ainsi nommé en août 1786 par le capitaine du navire britannique *The Experiment*, en l'honneur de la reine Charlotte, épouse du roi George III. Les îles de la Reine-Charlotte sont appelées aujourd'hui de leur nom haida, Haida Gwaii ou îles des Gens.

2. Pour Lévi-Strauss, les yeux enfoncés ou mi-clos de l'ogresse Dzonokwa font partie d'un jeu d'opposition entre les deux masques décrits dans l'ouvrage. Il existe cependant des masques anciens représentant la Dzonokwa les yeux ouverts. Dans cette note, Lévi-Strauss renvoie à la discussion qu'il a eue avec le sculpteur nuu-chah-nuulth (ou nootka), Ron Hamilton, rencontré lors de son premier séjour en Colombie britannique, en 1973, au cours duquel il a animé un séminaire à l'université de la province. Cette rencontre a été filmée par Tom Shandel pour le documentaire intitulé *Behind the Masks*. Voir la Notice, p. 1858.

3. Il s'agit de George Hunt (1854-1933), considéré comme kwakiutl par mariage et adoption, mais de père anglais, traiteur de la Compagnie de la baie d'Hudson, et de mère d'origine tlingit. Boas a collaboré avec Hunt de 1888 à 1933. Voir aussi p. 993.

4. Dans son compte rendu des *Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* de Marcel Detienne, Lévi-Strauss a identifié un équivalent proche du mythe d'Adonis chez les Kwakiutl. Le mythe amérindien met en scène Tlema'yé appelé aussi Croûte-de-Plaie car né miraculeusement des ulcères recouvrant le corps d'une fille ou d'un garçon. Adonis et Tléma'yé sont chacun partagés entre deux femmes, l'une liée à la nuit, l'autre au ciel et au soleil. Lévi-Strauss a établi un certain nombre de relations positives et/ou négatives entre le mythe grec et le mythe kwakiutl (voir *L'Homme*, vol. XII, nº 4, octobre-décembre 1972, p. 100-101).

Chapitre VI.

1. On dénomme ainsi des masques de très grande taille ; ce type de masque est porté par le chef devant son visage ou bien exposé à ses côtés lors des potlatchs.

2. Samuel Barrett (1879-1965) a été conservateur puis directeur du Milwaukee Public Museum ; en 1915, il a rassemblé pour le compte de

ce musée une très importante collection (mille pièces environ), principalement d'origine kwakiutl.

3. C'est dans « La Structure des mythes » (*Anthropologie structurale deux*, p. 262-263), que Lévi-Strauss évoque pour la première fois ce qu'il appelle « relation canonique » qui donne pour tout mythe la loi du groupe de ses transformations possibles. La formule canonique est exprimée de la manière suivante : $F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y)$. Elle est théoriquement généralisable à l'analyse du rite et à celle de l'art, comme le montre ici son extension aux transformations entre « types de masques ». Voir L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss* ; le numéro spécial consacré à la formule canonique des mythes dans *L'Homme*, n° 135, 1995 ; et la Notice, p. 1868.

Chapitre VII.

1. Dans la première édition de *La Voie des masques* (t. II, p. 41), on peut voir sur une photographie en noir et blanc Lévi-Strauss debout près du mât de Tanu dont il est question ici, à l'entrée du Royal British Columbia Museum à Victoria.

2. Photographie publiée dans *The North American Indian*, Cambridge, Mass., CUP, t. X, 1915, p. 296.

Chapitre VIII.

1. Émile Petitot (1838-1917), missionnaire oblat de Marie Immaculée, qui après son ordination en 1862 est envoyé pendant vingt années dans le Nord-Ouest canadien où il fréquente les missions situées en bordure du fleuve MacKenzie et du Grand Lac des esclaves. Il a publié plusieurs ouvrages sur la géographie, les langues autochtones, ainsi que des travaux ethnologiques sur les Déné, les Dogrib, les Slavey.

2. Voir *L'Origine des manières de table*, où Lévi-Strauss introduit plusieurs exemples empruntés aux Dakota, aux Salish et aux Arawak de Guyane (Plon, 1968, p. 368-370).

3. L'auteur rappelle ici qu'on ne saurait réduire l'interprétation d'un mythe en le ramenant à un seul code. Voir « La Geste d'Asdiwal », *Anthropologie structurale deux*, p. 175-234.

Chapitre X.

1. On trouvera une illustration de cette effigie dans la première édition de *La Voie des masques* (t. II, p. 94) avec la légende suivante : « Bois sculpté et peint représentant une figure aux yeux protubérants et à la langue pendante. Chine archaïque, époque Chou. »

2. Voir l'illustration de la première édition avec la légende : « Le poisson Namazu, maître des séismes, oblige les privilégiés à dégorger et à excréter des richesses métalliques. Estampe japonaise, vers 1885 » (t. II, p. 88).

3. Cornelis Ouwehand (1920-1996), formé à l'anthropologie à l'université de Leyde où il a également étudié le chinois et le japonais, a publié une importante monographie sur les habitants de l'île d'Hateruma (Ryûkyû) où il a mené des enquêtes de terrain en 1965, 1975 et 1982. Ouwehand reconnaît avoir été influencé par les travaux de Lévi-Strauss, notamment à partir de 1955 et de la publication de l'article « La Structure des mythes ».

4. Jean-François de Galaup, comte de La Pérouse ou Lapérouse, fut chargé par Louis XVI d'entreprendre un voyage autour du monde

(1785-1788) afin de compléter les découvertes du capitaine James Cook. L'expédition disparut au large de l'île de Vanikoro (îles Salomon) en mars 1788. Lapérouse et les membres de son équipage explorèrent la côte nord-ouest de l'Amérique (Alaska) en juin-juillet 1786. Le récit de la rencontre entre les Tlingit et les marins français à Lituya Bay (nommée Port-des-Français par Lapérouse) a été recueilli un siècle plus tard par le lieutenant de marine et ethnologue George Thornton Emmons (1852-1945) près de l'actuelle de ville de Juneau.

Chapitre XI.

1. La première description d'un cuivre est due au capitaine Urey Lisiansky qui dit avoir vu un « curieux objet », après que ce cuivre a été volé dans la maison d'un chef tlingit lors de la mise à sac par les Russes du village de Sitka en 1804 (voir Urey Lisiansky, *A Voyage Around the World, 1803, 1804, 1805, 1806*, Londres, J. Booth, 1814, p. 150).

2. L'historien de l'art Paul S. Wingert (1900-1974), professeur au département d'histoire de l'art et d'archéologie à l'université Columbia à New York, s'est intéressé très tôt aux arts non occidentaux ; il a consacré un enseignement aux arts africains, océaniens et nord-amérindiens au début des années 1930. Considéré comme le premier historien de l'art de la côte nord-ouest, il est l'auteur de plusieurs textes et articles concernant l'art de cette région.

3. La critique du comparatisme de Lévi-Strauss, soupçonné de ne pas tenir compte du contexte ethnographique local, provient essentiellement de l'anthropologie britannique, dans le sillage des reproches formulés par Edmund Leach dans son *Claude Lévi-Strauss* (1970). Dans le « Finale » de *L'Homme nu* (p. 596-621), Lévi-Strauss répond de manière générale à l'ensemble des critiques qui lui ont été adressées. Ce faisant, il élargit sans doute volontairement l'ambition de l'analyse structurale qui est de dépasser en les intégrant les perspectives propres à chacune des disciplines des sciences sociales, en particulier la linguistique. Lévi-Strauss réplique à ses détracteurs, notamment les philosophes, qui mettent en doute la rigueur de sa méthodologie, alors même que le structuralisme n'est pas une doctrine mais une mise en œuvre d'une analyse des faits sociaux. À ses critiques, Lévi-Strauss ne cessera de répéter que l'analyse structurale des mythes est impossible à mettre en œuvre sans un recours constant aux faits ethnographiques.

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre I.

1. Les rapports entre histoire et ethnologie sont traités par Lévi-Strauss dans plusieurs articles : « Histoire et ethnologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 54e année, nos 3-4, p. 363-391 ; repris dans *Anthropologie structurale*, p. 3-39 — le même titre « Histoire et ethnologie » est utilisé lors de la cinquième Conférence Marc Bloch prononcée par Lévi-Strauss (voir la Notice, p. 1859 et n. 2). Voir aussi « Histoire et dialectique », dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, p. 822-849 ; et *De près et de loin*, p. 168-176.

2. James Alexander Teit (1864-1922) (de son véritable nom Tait), né dans les îles Shetland, émigre au Canada dans sa jeunesse ; il sera immergé dans la culture et les traditions thompson à la suite de son

mariage avec une femme originaire de ce groupe ethnique. Fin connaisseur des langues indigènes, il commence à collaborer avec Boas dans le cadre des enquêtes menées lors de la Jesup North Pacific Expedition (1897-1902) dont le but est de mettre en évidence les relations culturelles et linguistiques entre les peuples des régions du Pacifique nord-ouest en Amérique du Nord et de l'Asie. Actif défenseur des droits des autochtones, Teit est l'auteur des premiers travaux ethnographiques et linguistiques sur les Thompson, les Shuswap et les Lilloet. Il a également collecté des objets pour le compte de musées américains et canadiens. Voir aussi *Histoire de Lynx*, p. 1413.

3. L'enquête a été menée en juillet 1974 auprès du chef Malloway (voir p. 890).

4. Jan van Baal (1909-1992), anthropologue hollandais, spécialiste des religions, a été influencé dans ses recherches par l'anthropologue et linguiste J. P. B de Josselin de Jong (1886-1964), considéré comme structuraliste avant la lettre.

Chapitre II.

1. Lévi-Strauss a préfacé cet ouvrage à l'occasion de sa parution en anglais en 2002 sous le titre *Indian Myths and Legends from the Pacific Coast of North America* (éd. R. Bouchard et D. Kennedy, Vancouver, Talonbooks). Il le considère comme la première œuvre majeure de Boas.

2. La résidence uxorilocale désigne l'établissement de la résidence des époux sur le territoire ou près du groupe de l'épouse. La résidence matrilocale est moins générale ; elle correspond à l'établissement des époux auprès des parents de l'épouse.

3. Les travaux de l'anthropologie nord-américaine, et notamment ceux de Boas, ont été largement commentés par Émile Durkheim et Marcel Mauss dans *L'Année sociologique* (1896-1913 ; nouv. série, 1923-1924, 1925). Ces deux auteurs remettent en question l'hypothèse de Boas selon laquelle un régime patrilinéaire peut se transformer en régime matrilinéaire, se rangeant du côté des thèses évolutionnistes admettant la théorie inverse. Durkheim pense que l'évolution d'un régime patrilinéaire en régime matrilinéaire est l'expression d'un phénomène de régression à l'échelle de l'évolution humaine. — George Peter Murdock (1897-1985), anthropologue américain, s'est consacré principalement à la mise au point d'une méthode d'analyse comparative des données ethnographiques. En 1937, il a conçu puis réalisé un outil documentaire : les Human Relations Area Files qui constituent un système de classification et d'archivage de données ethnographiques reproduites sur fiches et classées selon la localisation géographique et les catégories de faits décrits permettant ainsi la comparaison des sociétés.

4. Ward H. Goodenough (né en 1919), anthropologue américain, influencé par Murdock, s'est intéressé aux études de parenté et d'organisation sociale, à la linguistique et à l'anthropologie cognitive. Il a notamment fait des recherches de terrain en Micronésie et en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

5. Voir n. 3, p. 930.

6. Pour Lévi-Strauss, le souvenir du décès de Boas demeure d'autant plus vif que l'anthropologue américain est mort en sa présence en décembre 1942 lors d'un déjeuner au Faculty Club de l'université

Columbia que Boas avait organisé en l'honneur de Paul Rivet (1876-1958), directeur du musée de l'Homme, de passage à New York.

7. En kwakwa'la (langue des Kwakiutl), le terme *numaym* signifie « ceux de la même sorte » ; *numayma* est la forme plurielle de *numaym*.

8. Lévi-Strauss a poursuivi son enquête sur les sociétés cognatiques entre 1978 et 1983 (voir « Clan, lignée, maison », *Paroles données*, p. 200-241).

9. Dans les nomenclatures de parenté, on différencie les terminologies selon la manière dont elles assimilent ou distinguent les collatéraux dans la génération de l'individu de référence, appelé Ego. Par exemple, la terminologie hawaiienne n'opère pas de distinction entre les germains, les cousins croisés et les cousins parallèles. Dans le système crow, les enfants de la sœur du père sont désignés par des termes employés pour des parents d'une génération ascendante et/ou les enfants du frère de la mère le sont par des termes utilisés pour des parents d'une génération descendante. Inversement dans le système omaha, les enfants de la sœur du père sont désignés par des termes utilisés pour des parents d'une génération descendante et/ou les enfants du frère de la mère le sont par des termes employés pour des parents de génération ascendante.

10. Sur Alfred Louis Kroeber, voir *Tristes tropiques*, n. 18, p. 48.

11. Pour une définition de la notion de « maison », voir la Notice, p. 1862, n. 3.

12. Robert Spott (1888-1953), né dans un village situé sur le fleuve Klamath dans le nord-ouest de la Californie, a été le principal collaborateur indigène de Kroeber. Il a publié avec celui-ci les *Yurok Narratives* (1942).

13. La période Heian (« paix » en japonais) s'étend de 794 à 1185 ; c'est l'une des périodes les plus florissantes du Japon, notamment du point de vue culturel.

14. Karl Schmid (1923-1993), historien allemand, professeur d'histoire médiévale à l'université de Fribourg-en-Brisgau (1973-1992), montre dans ses travaux sur la noblesse d'Alémanie du xe siècle que la parenté de la femme, et donc celle de la mère, jouait un rôle égal à celui de l'ascendance paternelle. Ainsi donnait-on aux enfants des noms appartenant à la lignée maternelle. Des deux lignées, c'était celle dont la noblesse était la plus prestigieuse qui était mise en avant.

15. Lévi-Strauss fait notamment allusion aux travaux d'Abraham Rosman et de Paula Rubel, *Feasting with Mine Enemy Rank and Exchange Among Northwest Coast Societies* (1971), ouvrage dans lequel les deux auteurs mettent en relation les modalités d'échange dans le potlatch et les types de structure sociale propres à six sociétés de la côte nord-ouest. Voir le commentaire de Lévi-Strauss au sujet de cet ouvrage dans « La Geste d'Asdiwal », *Anthropologie structurale deux*, p. 231-233.

16. Gérard de Roussillon (ixe siècle), prince de Bourgogne et fondateur de l'abbaye de Vézelay, est le héros de plusieurs chansons de geste qui transmettent ses nombreux exploits guerriers, notamment sa lutte contre le roi Charles le Chauve. La citation provient de Girart de Roussillon, *Chanson de geste*, traduite pour la première fois par Paul Meyer, Paris, Champion, 1884.

17. En réalité, il s'agit de la bannière de l'abbaye de Saint-Denis.

18. Par le traité de Troyes (1420), Charles VI et Isabeau de Bavière déshéritent leur fils Charles, et accordent la main de leur fille Catherine à Henri V. Il devient alors le seul héritier de la Couronne capétienne.

19. David Herlihy (1930-1991), historien américain, était un spécialiste des grandes familles florentines à la Renaissance.

20. Allusion à l'un des modes d'acquisition d'un bien foncier évoqué dans la loi salique : « Quiconque sera établi dans une propriété qui ne lui appartient point, et y aura resté douze mois sans opposition légale, pourra sans crainte continuer d'y résider comme les autres habitants [*vicini*] » (dans *Lois des Francs, contenant la loi salique et la loi ripuaire* par J. F. A. Peyré, Paris, 1838, article XLVIII, p. 166-168).

21. Pour François I[er], Lévi-Strauss fait allusion à Claude de France, arrière-petite-fille de Louis I[er] d'Orléans et de Valentine Visconti, tout comme François I[er] était leur arrière-petit-fils. C'est le premier mariage de François I[er] ; il sera question du deuxième dans le paragraphe suivant. Pour Philippe le Bon, il s'agit de Michelle de Valois. Tous deux étaient les arrière-petits-enfants de Jean le Bon et de Bonne de Luxembourg.

22. C'est-à-dire : « après que tous aient juré fidélité aux princes du royaume ». Henri I[er], deuxième fils de Robert le Pieux est sacré roi en 1027 du vivant de son père, en dépit du choix de sa mère Constance d'Arles qui lui préférait le troisième, Robert. Henri I[er] succéda au trône à la mort de son père en 1031.

23. Allusion aux écrits de Karl Marx et Friedrich Engels d'inspiration évolutionniste, selon lesquels les « liens du sang » fondent l'organisation sociale primitive (voir Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 1884 ; et Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, 1932).

Chapitre III.

1. Marius Barbeau (1883-1969), ethnologue et folkloriste d'origine québécoise, consacre tout d'abord ses travaux à l'étude de la mythologie des Hurons-Wyandot du Canada (Québec et Ontario) et des États-Unis (Oklahoma). Encouragé par Boas, il étudie le folklore canadien-français. À partir de 1914, il entame des recherches sur les sociétés de la côte nord-ouest, notamment chez les Tsimshian, les Gitksan et les Nisga'a de la Colombie britannique où il collecte des données sur l'organisation sociale, la mythologie, l'histoire et l'art. Barbeau travaille tout au long des années 1920 en étroite collaboration avec William Beynon (1888-1958), né de père gallois et de mère tsimshian, qui, par ailleurs, sera l'interprète et l'assistant des ethnologues et linguistes qui mèneront des enquêtes de terrain dans la région à la suite de Barbeau.

2. Ivan (Ioann) Veniaminov (1797-1879), missionnaire, membre de l'épiscopat orthodoxe russe, se rend dans les îles Aléoutiennes en Alaska en 1824, où il restera pendant dix ans. En 1834, il entreprend une nouvelle mission auprès des Tlingit (appelés alors Kolosh) de New Archangel (île de Sitka), capitale de l'Amérique russe, mission au cours de laquelle il a rassemblé les premiers matériaux sur l'organisation sociale, les croyances religieuses et la mythologie de cette population.

3. John Reed Swanton (1873-1958), anthropologue américain, occupe un poste de chercheur associé au Bureau of American Ethnology de la Smithsonian Institution (Washington D. C.). Avec le soutien de Boas dont il a été l'étudiant, il entreprend une enquête de terrain chez les Haida en 1900-1901. Swanton se consacre principalement à la collecte de mythes et de récits historiques en langue haida, recueillis sous la dictée de plusieurs conteurs. En 1903, il mène des enquêtes chez les Tlingit d'Alaska d'où sont tirés les matériaux utilisés par Lévi-Strauss dans ce chapitre.

4. Il s'agit du chef gitksan Kenneth Harris (1906-1983), auteur d'un ouvrage évoquant le mythe de fondation de son clan dont Lévi-Strauss compare le contenu à un autre livre qui se présente comme la transcription littérale d'entretiens recueillis par un enquêteur canadien auprès du chef tsimshian Walter Wright. Ces deux livres posent la question des rapports étroits entre mythe et histoire : où finit le mythe, où commence l'histoire ? Voir « Quand le mythe devient histoire », *Le Magazine littéraire*, n° 203, 1985, p. 42-44, traduit de *Myth and Meaning*, Toronto, University of Toronto Press, 1978, p. 37-41 ; et aussi *Paroles données*, p. 150-157.

5. À la fin des années 1880, le gouvernement canadien a interdit le potlatch et les cérémonies qui lui sont associées. Cette interdiction a été levée en 1951 lors de la révision de la loi sur les Indiens qui régit les rapports entre les Indiens et le gouvernement fédéral. Ce n'est qu'à partir des années 1950-1960 que les activités cérémonielles ont pu reprendre.

6. Thomas Talbot Waterman (1885-1936), anthropologue américain, étudiant de Boas à l'université Columbia, débute sa carrière à l'université de Californie (Berkeley) et travaille en collaboration avec Kroeber, notamment chez les Yurok. Aux côtés de ce dernier, il recueille des éléments de la culture et de la langue yana, puis s'intéresse à l'ethnographie de la côte nord-ouest. Il a émis l'hypothèse que la forme des cuivres était dérivée du masque Qonagadet (ou Gonaqadet) figurant la tête d'un monstre marin, ou seulement son front.

LA POTIÈRE JALOUSE

[Page de titre.]

1. Lévi-Strauss suit ici l'édition de Paul Mazon qui omet le vers 93, jugé interpolé. La femme à la jarre est Pandore, qui sera évoquée p. 1210.

Introduction.

1. Il s'agit de Manuel Rosenthal (1904-2003), violoniste de formation, qui fut un des rares élèves de Maurice Ravel avec lequel il travailla à la composition. Il dirigea l'Orchestre national de la radiodiffusion française de 1944 à 1947. Il partit pour les États-Unis en 1948 et devint chef permanent de l'Orchestre symphonique de Seattle jusqu'en 1951. Rosenthal a contribué à faire connaître la musique contemporaine en France et à l'étranger.

2. Le folkloriste Paul Sébillot (1843-1918), fondateur de la Société des traditions populaires, a notamment publié *Le Folklore de France* (4 vol., 1904-1906). Il est aussi l'auteur de *Légendes et curiosités des métiers*, Paris, Flammarion, s.d. [1895], dont il est question dans ce volume.

3. Allusion aux processus de différenciation, à la fois entre groupes sociaux et à l'intérieur de ces groupes, qui sont à la source du phénomène « totémique ». Voir *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 463-479, et *La Pensée sauvage*, p. 596-637 et 672-699.

4. Le père Constantin Tastevin (1880-1962), missionnaire de la congrégation du Saint-Esprit, a voyagé au début du XXe siècle en Amazonie brésilienne. Il a été l'un des premiers ethnographes à décrire la culture cashinawa. Dans la citation relevée par Lévi-Strauss, il évoque Herbert Spencer (1820-1903), philosophe et sociologue, l'un des pionniers

de l'évolutionnisme, qui considère que, par différenciation et par agrégation, les sociétés tendent à évoluer des formes simples aux formes complexes.

5. Il s'agit d'une citation de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994), ancien étudiant de Marcel Mauss et de Georges Gurvitch, et considéré comme le père de l'anthropologie et de l'archéologie colombiennes. Reichel-Dolmatoff a mené des enquêtes ethnographiques de longue durée dans la région de la Sierra Nevada de Santa Maria chez les Kogi entre 1946 et le début des années 1950, date à laquelle il se rend pour la première fois dans le Vaupés. Parallèlement à ses investigations ethnographiques, il entreprend des fouilles archéologiques notamment sur la côte Pacifique de la Colombie entre la frontière du Panamá et celle de l'Équateur.

6. L'enquêteur est Anthony Seeger (né en 1945), ethnomusicologue et professeur à l'université de Californie à Los Angeles. Ses premiers travaux ont été consacrés aux Indiens suyá du Mato Grosso septentrional (Brésil).

7. *Nihongi* (ou *Nihon Shoki*), appelé parfois *Annales du Japon*, est un recueil de textes commandé par l'empereur au début du VIIIe siècle. Il mêle récits mythiques et chroniques historiques et visait en particulier à établir les origines divines de la famille impériale japonaise.

Chapitre I.

1. À cheval sur l'Équateur et le Pérou, le territoire jivaro se situe entre la cordillère des Andes et la plaine amazonienne. Cinq grandes familles composent le peuple jivaro : les Achuar, aux confins du Pérou et de l'Équateur ; les Shuar, presque tous en Équateur ; les Aguaruna, dans le nord du Pérou ; les Huambisa, à l'est de la frontière entre l'Équateur et le Pérou ; et enfin un cinquième groupe, plus petit que les autres, les Shiwiar, au Pérou.

2. Ce mythe est rapidement évoqué dans les *Mythologiques* (*L'Origine des manières de table*, p. 62 et 238). L'auteur souligne que la polyandrie est à l'origine de la jalousie conjugale et de la terre à poterie.

3. Rafael Karsten (1879-1956), anthropologue finlandais, américaniste, a entrepris une première mission de terrain dans le Gran Chaco, chez les Toba de Bolivie, en 1911. Il a ensuite effectué plusieurs séjours de longue durée en 1916-1919, 1928-1929, 1946-1947 chez les Jivaro (Shuar et Aguaruna) et les Canelo. Il s'est intéressé à la langue jivaro, à la mythologie, à l'organisation sociale et politique ; il a aussi analysé la pratique de la guerre et de la chasse aux têtes qui y est étroitement associée. Son ouvrage *The Head-Hunters of Western Amazonas* publié en 1935 est considéré comme le résultat de la première recherche exhaustive sur les Jivaro.

4. Le père José Maria Guallart (1915-2002), missionnaire jésuite, s'est rendu chez les Jivaro en 1954 dans l'ancienne province de Bagua (actuelle province de Condorcanqui) au Pérou. Il a procédé à l'identification et à la classification des plantes et des animaux de la région, et a mené une importante recherche ethnologique qui a fait l'objet de nombreuses publications entre la fin des années 1950 et 1990.

5. Philippe Descola, anthropologue américaniste (né en 1949), a effectué une première mission de terrain de trois ans chez les Achuar de l'Amazonie équatorienne (1976-1979), suivie de plusieurs séjours de

courte durée. Étudiant à l'École des hautes études en sciences sociales, il a soutenu sa thèse sous la direction de Lévi-Strauss. Élu professeur au Collège de France en 2000, il occupe la chaire d'anthropologie de la nature, et est directeur du Laboratoire d'anthropologie sociale.

6. Matthew Stirling (1896-1975) doit sa réputation d'archéologue aux travaux qu'il a menés sur les civilisations olmèque et maya. Il a dirigé le Bureau of American Ethnology à la Smithsonian Institution de 1928 à 1957. C'est à ce titre qu'il a participé à la mission d'exploration Donald C. Beatty chez les Jivaro (Équateur).

7. Siro Pellizzaro, missionnaire salésien, a recueilli à la fin des années 1960 des mythes et des textes rituels concernant la *tsantsa* (la chasse aux têtes) auprès des Shuar. Il a publié une véritable encyclopédie (douze volumes) entre 1976 et 1985 consacrée aux mythes et aux rites jivaro. Les pères salésiens sont entrés en territoire shuar — du côté équatorien — trente ans avant les jésuites.

8. France-Marie Renard-Casevitz (née en 1940), anthropologue américaniste, a principalement travaillé sur l'organisation sociale et politique des groupes arawak du piémont andin. Elle a effectué de longs séjours chez les Matsiguengua. Elle est notamment l'auteur d'un ouvrage intitulé *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens matsiguengua*, Lierre et Coudrier, 1991. Dans une lettre datée du 10 septembre 1984, Lévi-Strauss l'a interrogée sur l'utilisation par les Matsiguenga des naissains de têtards comme condiment accompagnant le manioc et sur le dieu Kientibakori, créateur de batraciens et géniteur accouchant de naissains.

9. Philippe Descola doute de l'authenticité de la Genèse de Stirling (lettre de Descola à l'auteur, datée du 13 octobre 1985 ; archives Lévi-Strauss). Comme l'explique Descola, Stirling a travaillé dans la bourgade de Macas, établissement espagnol de l'époque de la conquête coloniale où vivaient des métis parlant un sabir jivaro. C'est auprès d'eux qu'il a recueilli la Genèse, ensemble de mythèmes qui forment cohérence et ont une parenté jivaro ; cependant ce récit de genèse, selon Descola, n'existe pas en tant que tel chez les Jivaro (entretien avec Descola, 4 juillet 2007).

Chapitre II.

1. Sur la notion de déduction transcendantale qui s'oppose à celle de déduction empirique, voir la Notice, p. 1852, et *L'Homme nu*, p. 491-501.

2. George M. Foster (1913-2006) a entrepris son doctorat en anthropologie sociale sous la direction de Lowie et de Kroeber à l'université de Californie à Berkeley où il a par la suite occupé un poste de professeur. Anthropologue américaniste et fondateur de l'anthropologie médicale aux États-Unis, il a conduit des recherches au Mexique, à Tzintzuntzan dans la région du Michoacán, pendant environ cinquante ans. Il s'est tout particulièrement intéressé aux sociétés paysannes du Mexique.

3. Robert Briffault (1876-1948) est l'auteur d'un ouvrage en trois volumes, *The Mothers* (1927), somme fondée sur des bases évolutionnistes et traitant de l'origine de la famille et du mariage. Cet ouvrage fut, en raison de son caractère érudit, comparé en son temps au *Rameau d'or* (1911-1915) de James Frazer consacré à l'étude de la magie et de la religion (voir *Le Totémisme aujourd'hui*, n. 6, p. 451). Il est couramment cité aujourd'hui dans les recherches féministes car il fait une large place au rôle des femmes dans les sociétés primitives. Briffault et Malinowski ont débattu de la question de l'universalité du mariage lors d'une émission à

la BBC en 1931. Ce débat a fait l'objet d'un ouvrage, *Marriage. Past and Present* (1956), dont Lévi-Strauss a rendu compte dans *American Anthropologist*, vol. XXIX (5), 1957, p. 902-903.

4. Le motif de la femme-crampon est répandu dans les mythes des Indiens des plaines septentrionales d'Amérique du Nord (voir l'Index des mythes de *L'Origine des manières de table*, M_{368}-M_{370}). Ce sont les Pawnee qui font de la femme-crampon l'origine des involucres à crochets (voir *ibid.*, p. 57-58).

Chapitre III.

1. Anita Albus (née en 1942), peintre, chercheur et écrivain, est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *La Peinture, sommet des arts* (2004) et *Paradies und Paradox* (2003), dédié à Lévi-Strauss. Lévi-Strauss dira son admiration pour cette artiste dans la préface à *Anita Albus. Aquarelle 1970 bis 1980. Katalog zur Austellung in der Stuck-Villa, München* (Francfort-sur-le-Main, Inseln Verlag, 1980), reprise dans *Le Regard éloigné* sous le titre « À un jeune peintre » (p. 333-344). — Dietrich Leube était, à l'époque, le compagnon d'Anita Albus. — Ludwik Stomma (né en 1950), anthropologue d'origine polonaise, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, a mené des travaux sur la vie des paysans polonais ; il s'intéresse aujourd'hui à la mythologie polonaise contemporaine.

2. Robert Lehmann-Nitsche (1872-1938), anthropologue et folkloriste d'origine allemande, occupa un poste au musée d'Anthropologie de La Plata à son arrivée en Argentine en 1897, puis enseigna à l'université. Ses travaux sur les sociétés amérindiennes de la région de La Plata et de Patagonie couvrent un large éventail de sujets qui vont de l'ornithologie à la mythologie en passant par l'étude des langues. Il a consacré une grande partie de ses recherches à la comparaison des mythes stellaires de l'Amérique du Sud.

3. Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, éd. F. Lestringant, Le Livre de poche, 1994, p. 287. Voir *Tristes tropiques*, chap. IX.

4. Le naturaliste Alexander von Humboldt (1769-1859) et le botaniste Aimé Bonpland (1773-1858) entreprirent, avec la permission du roi d'Espagne Carlos IV, une expédition de cinq années (1799-1804) en Amérique centrale et du Sud, qui constitue la première source fondamentale de la géographie et de l'étude du milieu naturel du continent centre et sud-américain.

5. Moriaki Watanabe (né en 1933), spécialiste de la littérature française, a traduit en japonais plusieurs œuvres théâtrales de Racine et de Claudel qu'il a mises en scène.

6. Le *Popol Vuh*, littéralement le « livre du conseil », a été rédigé dans la première moitié du XVIe siècle, en alphabet latin mais en langue quiché, sans doute à partir d'un original en alphabet hiéroglyphique maya. Il relate la création du monde et du peuple maya-quiché. Quoique postérieur à la Conquête, le *Popol Vuh* est considéré comme l'un des témoignages les plus importants dont on dispose sur les civilisations méso-américaines précolombiennes.

7. Antonio Brandão de Amorim (1865-1926) a travaillé sur le Rio Negro et le Rio Branco (Brésil) parmi les tribus tucano, arawak, baré et taria. La *língua geral* est le nom donné aux langues franques établies sur le tupi et utilisées par les colons et missionnaires portugais pour communiquer avec les Indiens.

8. Carl Teschauer (1851-1930), missionnaire jésuite, s'est rendu au Brésil dans les années 1880. Il a conduit des recherches ethnographiques et linguistiques chez les Kaingang, population de langue gê. Lévi-Strauss a lui-même fait un bref séjour auprès d'Indiens kaingang à l'été de 1935, au cours d'une excursion relatée au chapitre XVII de *Tristes tropiques*.

9. Le marquis Robert de Wavrin appartient à cette génération d'explorateurs-ethnologues (1888-1971) qui a fourni les premières données sur les populations des basses terres d'Amérique du Sud. Cet explorateur wallon a organisé trois expéditions en Amérique du Sud (1913-1916, 1919-1922, 1926-1932). C'est un des pionniers du cinéma ethnographique. Il a tourné deux courts métrages, *Au cœur de l'Amérique du Sud* (1924) et *Au pays du scalp* (1931), et est notamment l'auteur de *Jivaros, réducteurs de têtes* (1941).

10. L'unité du « grand » continent américain, du sud au nord et du nord au sud, est une des thèses centrales des *Mythologiques* qui montrent que des mythes très éloignés à la fois dans l'espace et quant à leur contenu peuvent être lus comme des variantes réglées les uns des autres. La possibilité du passage des règles de savoir-vivre sud-américain à la cosmologie nord-américaine est établie en particulier dans la transition du tome III, *L'Origine des manières de table*, au tome IV, *L'Homme nu* (voir notamment et respectivement p. 384-389 et p. 1-40, 502-558).

Chapitre IV.

1. Sur Alfred Métraux (1902-1963), anthropologue américaniste et ami proche de Lévi-Strauss, voir *Tristes tropiques*, n. 3, p. 10, et la Chronologie.

2. Thor Anderson (né en 1951), anthropologue américain, effectue depuis 1973 des recherches chez les Maya de San Juan Chamula dans les Chiapas (sud du Mexique). Ses travaux sont consacrés à l'étude de la culture matérielle, des rituels et de la cosmologie. Il est l'auteur d'un film intitulé *Sacred Games. Ritual Warfare in a Maya Village* (1988).

3. Il s'agit de l'application de la formule canonique ; voir *La Voie des masques*, p. 937 et n. 3.

4. Alfred Edmund Brehm (1829-1884) a développé un vif intérêt pour l'ornithologie lors d'une expédition en Afrique (Égypte, Soudan) aux côtés du célèbre savant Johann Wilhem von Müller. Il a entrepris plusieurs expéditions scientifiques en Abyssinie, en Scandinavie et en Sibérie. Il est connu pour ses ouvrages de vulgarisation sur la faune dont Lévi-Strauss utilise abondamment les illustrations dans les *Mythologiques*, *La Potière jalouse* et *Histoire de Lynx*. — Hermann Burmeister (1807-1892), zoologiste et entomologiste, a entrepris deux voyages en Amérique du Sud. Il est l'auteur de *Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Geraës* (1853). — Peter Wilhem Lund (1801-1880), zoologiste et paléontologiste danois, a effectué un premier voyage au Brésil en 1825-1828. Il repart pour ce pays en 1933 et y restera jusqu'à sa mort. Il a mené des fouilles dans l'État du Minas Gerais.

5. Rodolpho von Ihering (1883-1939) est le fils de Hermann von Ihering (1850-1930), zoologiste d'origine allemande qui s'établit au Brésil en 1880 et fonde le Muséu Paulista de São Paulo en 1883. Il est l'auteur avec son père de *Catalogos da Fauna Brasiliera* (1907) ; il publie son *Dicionário dos Animais do Brasil* en sept livraisons dans le *Boletin de Agricultura* entre 1931 et 1937. Des illustrations de von Ihering sont reprises dans *L'Origine des manières de table*.

Chapitre v.

1. John James (ou Jean-Jacques) Audubon (1785-1851), artiste et naturaliste américain d'origine française, se consacre à partir de 1810 à l'étude de la flore et de la faune d'Amérique du Nord, et à la pratique du dessin et de la peinture du milieu naturel. Entre 1830 et 1839, il fait paraître son ouvrage *Les Oiseaux d'Amériques* en quatre volumes contenant 435 planches coloriées à la main (voir l'illustration de *La Voie des masques*, p. 1014). En collaboration avec l'ornithologue écossais William MacGillivray, il publie *Biographies ornithologiques* (5 vol., 1831-1839).

2. Les Parintintin sont des descendants des Kawahib, comme les Tupi-Kawahib du Rio Machado auprès desquels Lévi-Strauss a séjourné en octobre 1938. Voir *Tristes tropiques*, p. 351 et n. 9.

3. Stephen Return Riggs (1812-1883), missionnaire protestant, a vécu pendant quarante années chez les Sioux du Minnesota (1837-1877). Il a appris leur langue pour traduire la Bible. — Wilson D. Wallis (1886-1970) est anthropologue, spécialiste des Micmac du Nouveau-Brunswick et de la Nouvelle-Écosse, ainsi que des Dakota du Manitoba chez lesquels il a effectué plusieurs séjours au début des années 1910 et des années 1930 ; il s'est notamment intéressé aux mouvements de renaissance religieuse et en particulier à la danse du Soleil.

4. Claudius Henricus de Goeje (1879-1955), officier de marine, a mené trois expéditions au Surinam entre 1903 et 1907 dans le cadre du Service hydrographique des Indes hollandaises. Il s'est intéressé à l'étude de la langue et à la culture des Amérindiens du Surinam. Revenu à la vie civile, il a entrepris la publication de ses recherches et a enseigné l'ethnologie à l'université Rijks de Leyde. À propos des croyances des Kalina de Guyane sur les engoulevents, Goeje cite les travaux des frères Penard, Frederik Paul (1876-1909) et Arthur Philip (1880-1932), qui ont vécu douze années en Guyane hollandaise, notamment *De Vogels van Guyana (Suriname, Cayenne en Demerara)* (Paramaribo, 1908-1910, 2 vol.).

Chapitre vi.

1. Dans *Les Singularités de la France antarctique*, André Thevet consacre un chapitre entier au paresseux (chapitre LII intitulé « D'une bête assez étrange appelée Haüt »). La citation exacte est la suivante : « Aucuns estiment cette bête vivre seulement de feuilles de certain arbre, nommé en leur langue Amahut » (éd. F. Lestringant, Maspero, 1983, p. 100). Sur Thevet, voir notamment *Tristes tropiques*, chap. XXXI.

2. Voir notamment les chapitres « Jeux d'échos » et « Le Feu et la Pluie », *L'Homme nu*, p. 77-139 et 411-448. L'origine et la maîtrise du feu de cuisine sont des motifs centraux dans les *Mythologiques*.

3. Le Codex de Dresde, document pictographique maya de trente-neuf feuillets recto verso est surtout un traité de divination qui utilise plusieurs calendriers et un traité d'astronomie ; il comprend des almanachs comptabilisant les jours, des tables d'éclipses, des prédictions et prophéties et un relevé des mouvements de la planète Vénus. Il daterait de 1200-1250 avant notre ère. Sur la page 74, reproduite sur la couverture de *La Potière jalouse* (ici, p. 1051), on peut voir un monstre qui représente le ciel. Ce monstre possède un corps de serpent, une gueule de crocodile qui crache de l'eau et des pattes de cerf. À ses côtés, une vieille déesse renverse une cruche pleine d'eau. Des serres remplacent ses

mains et ses pieds. Elle porte un serpent dans sa coiffure, et des os croisés décorent sa jupe. Il s'agit de la vieille déesse patronne du tissage et responsable des précipitations. Le deuxième dieu, conventionnellement désigné comme le dieu L, a pour animal emblématique le hibou qui orne sa coiffure. Le dieu L est associé à l'inframonde mais peut aussi jouer un rôle comme faiseur de pluie. Les deux divinités sont superposées mais indépendantes ; en aucun cas, la vieille déesse n'arrose le personnage placé au-dessous d'elle (communication personnelle de Claude-François Baudez, 8 novembre 2007). Voir aussi J. Eric S. Thompson, *A Commentary on the Dresden Codex*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1972, p. 88-89.

4. Voir G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard, 1941 ; *La Religion romaine archaïque*, Payot, 1966 ; ou *Idées romaines*, Gallimard, 1969. Par transposition « à la romaine », il faut entendre la transformation de personnages mythiques, à l'instar de Jupiter, Mars et Quirinus, en héros historiques.

5. Sur l'*Encyclopédie bororo*, voir *Tristes tropiques*, n. 5, p. 196. Voir aussi *Le Cru et le Cuit*, p. 45 et suiv., à propos des différentes versions recueillies par les pères salésiens et des problèmes de retranscription qui leur sont associées.

Chapitre VII.

1. Sur les « fautes de goût » des anciens voyageurs « infirmes sous le rapport de l'observation », voir *Tristes tropiques*, p. 58-66.

2. Première partie de l'*Historia general y natural de las Indias*, XII, XXIV (1535). Le conquistador Oviedo y Valdès (1478-1557) s'est signalé par sa brutalité à l'égard des Indiens. Son *Historia general [...]*, ardemment dénoncée par Las Casas en raison des mensonges qu'on y trouve, comprend néanmoins de précieux renseignements naturalistes et ethnographiques. Lévi-Strauss y fait allusion dans *Tristes tropiques*, p. 61.

3. Ce naturaliste contemporain est l'ornithologue et explorateur américain William Beebe (1877-1962), qui fut conservateur au département d'ornithologie pour la New York Zoological Society de 1899 à 1952.

4. Don Antonio Ulloa (1716-1795), officier de marine et astronome, participe avec un autre officier espagnol, Jorge Juan, à la mission géodésique française (1735-1744), placée sous les auspices de l'Académie des sciences française, aux côtés de l'astronome Louis Godin, du physicien Pierre Bourguer, du géographe Charles de la Condamine et du botaniste Joseph de Jussieu. Le but de l'expédition était de mesurer la valeur du degré d'arc de méridien proche de l'Équateur.

5. Robert Hermann Schomburgk (1804-1865), explorateur et naturaliste anglais né en Prusse. Entre 1835 et 1839, il entreprend trois voyages en Guyane britannique (aujourd'hui Guyana) sous les auspices de la Royal Geographical Society. Il rassemble une remarquable collection de spécimens d'histoire naturelle et d'objets ethnographiques. De retour en 1841 en Guyane britannique, en tant que représentant du gouvernement du Royaume-Uni, il est chargé de fixer les frontières de la Guyane britannique et du Venezuela, d'une part, et celles de la Guyane britannique et de la colonie hollandaise du Surinam, d'autre part.

6. Professeur à la Faculté de médecine de Paris en 1959, nommé en 1969 à la chaire de gérontologie, discipline dont il a été le fondateur, François Bourlière (1913-1993) s'est par ailleurs consacré à des travaux

de naturaliste. Il a développé en France les recherches sur l'écologie des mammifères.

Chapitre VIII.

1. Lévi-Strauss utilise ce terme pour la première fois dans son cours de l'année 1969-1970 au Collège de France, intitulé « L'Homme nu, 3 » (voir *Paroles données*, p. 88). Le mot « zoème » est construit sur le modèle de « mythème », lui-même construit sur celui de « phonème ». Il désigne une catégorie de mythèmes : les espèces animales. Dans *L'Homme nu*, Lévi-Strauss définit le zoème ainsi : « Tout se passe donc comme si les mythes utilisaient ce qu'on aimerait appeler des "zoèmes", réductibles comme les phonèmes des linguistes, à des faisceaux d'éléments différentiels diversement combinés » (p. 68) ; il s'agit d'espèces animales discrètes investies d'une fonction sémantique qui sont substituables par d'autres espèces dans un contexte géographique ou un milieu écologique différent, mais qui gardent les mêmes rapports entre elles. Les occurrences du terme sont très peu nombreuses dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Hervé Curat en a récemment recensé neuf au total (*Lévi-Strauss mot à mot. Essai d'idiographie linguistique*, Genève, Librairie Droz, 2007, p. 287).

2. Les graines de cet arbuste, connu aussi sous le nom de haricot mescal, sont en forme de haricot de couleur rouge. Elles contiennent un alcaloïde qui provoque des nausées et des hallucinations.

3. Voir notamment le chapitre intitulé « Cantate de la sarigue » dans *Le Cru et le Cuit*, p. 172-197.

4. Bernardino Sahagun (1500-1590), missionnaire franciscain, fut envoyé au Mexique en 1529. Possédant une excellente maîtrise du nahuatl, langue parlée encore aujourd'hui par les descendants des Aztèques, il entreprit la rédaction d'un ouvrage à partir de questionnaires rédigés à l'attention d'informateurs ayant une connaissance de la société aztèque avant l'arrivée des conquistadores. Le manuscrit bilingue (nahuatl-espagnol), daté de 1577, a été découvert en 1793 à la Bibliothèque laurentienne de Florence et est connu sous le nom de « Codex de Florence ».

5. Voir notamment les mythes indexés M_{110} et M_{111} dans *Le Cru et le Cuit.*

6. Arthur Maurice Hocart (1883-1939), anthropologue britannique, a mené de longues enquêtes de terrain en Mélanésie, notamment aux îles Salomon (1908-1909), aux îles Fidji (Lau) (1908-1914), puis à Ceylan où il dirigea la Mission archéologique britannique.

Chapitre IX.

1. Comme il l'avait fait pour Lucinda, le petit singe *barrigudo* évoqué dans *Tristes tropiques* (p. 360), Lévi-Strauss a recueilli et élevé ce bébé singe hurleur pendant quelques mois après que sa mère qui le portait sur le dos a été tuée lors d'une partie de chasse. Vivant en liberté, le petit singe a été tué lui aussi par des chasseurs tout près d'un village de chercheurs de caoutchouc (entretien avec Lévi-Strauss, 30 juillet 2007).

2. Ce paragraphe est à rapprocher des réflexions sur la « recherche du sens » développées à la fin de *L'Homme nu* : « la série ordonnée des variantes ne revient pas au terme initial après avoir parcouru [un cycle complet de transformations] : comme par l'effet d'un dérapage ou, mieux, d'une action analogue à celle d'un dérailleur de bicyclette, la chaîne logique saute et s'engrène sur le terme initial du groupe emboîté de rang

immédiatement inférieur, et ainsi de suite jusqu'au dernier. Le cycle générateur des variantes prend ainsi l'aspect d'une spirale dont le resserrement progressif ignore la discontinuité objective des niveaux emboîtés » (p. 581). En présentant le mythe oyampi comme torsion surnuméraire nécessaire à la clôture de la transformation mythique, Lévi-Strauss illustre l'une des conclusions qui, dans « La Structure des mythes », suivait l'énoncé de la formule canonique : si l'objet du mythe est bien « de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction », cette tâche demeure « irréalisable quand la contradiction est réelle » ; puisque le mythe se développe « comme en spirale » (et non comme en cercle), le bouclage du cycle de transformations n'est possible que grâce à une « torsion », un subterfuge logique (*Anthropologie structurale*, p. 263-264).

3. Au dos de l'édition originale figurait une illustration de « champ sémantique triangulaire », ici p. 1262.

Chapitre x.

1. Dans *Du miel aux cendres*, Lévi-Strauss avait noté qu'il existe des parallèles entre ce mythe machiguenga et des mythes nord-amérindiens : « ainsi le mythe pawnee qui fait provenir les météores du corps d'un homme tué et décervelé par des ennemis [...] et certains détails des mythes diegueño et luiseño relatifs aux météores. D'une façon générale, la théorie des météores repose sur une série de transformations : *corps morcelé → tête séparée → crâne décervelé → corps éviscéré*, qui demanderait une étude spéciale » (p. 270-271). C'est cette enquête que Lévi-Strauss poursuit dans *La Potière jalouse* et qu'il pensait continuer dans un ouvrage intitulé « Le Corps mutilé » dont il abandonna finalement le projet, après avoir réuni plusieurs centaines de fiches sur la question (archives Lévi-Strauss).

2. John Napoleon Brinton Hewitt (1859-1937), de père écossais et de mère d'origine tuscarora, linguiste et ethnologue, a travaillé pour le Bureau of American Ethnology de 1886 à 1937. Considéré comme le spécialiste de la ligue des Cinq-Nations, regroupement de cinq nations amérindiennes de langue iroquoienne, il a également publié des travaux sur la mythologie et la religion des Iroquois. Il parlait plusieurs langues indigènes dont le tuscarora, le mohawk et l'onondaga. Il a travaillé en étroite collaboration avec John A. Gibson (mort en 1912), chef seneca de la réserve Grand River (Ontario).

3. Dans un discours prononcé en 1965, Lévi-Strauss qualifie les rapports annuels du Bureau of American Ethnology de « volumes sacrosaints » et raconte sa « rencontre » bouleversante, à New York en 1941, avec cette collection de livres capables, selon lui, de « ressusciter » les cultures amérindiennes (voir « L'Œuvre du Bureau of American Ethnology et ses leçons », *Anthropologie structurale deux*, p. 63-76).

4. Le folkloriste Vladimir Propp (1895-1970) étend les leçons du formalisme russe à la structure narrative du conte dans *Morphologie du conte*, ouvrage novateur publié dès 1928 mais qui ne rencontre d'écho en Occident qu'avec la traduction anglaise de 1958 (trad. fr., Le Seuil, 1970). Propp y définit le conte merveilleux par la mise en œuvre de trente et une fonctions ou unités narratives parmi lesquelles le manque et le comblement du manque. Dans un article de 1960 qui suscita un vif débat, Lévi-Strauss avait tenu à distinguer le structuralisme du formalisme de Propp (« La Structure et la Forme », *Anthropologie structurale deux*, p. 139-173).

5. Paul Ragueneau (1608-1680), missionnaire jésuite, arrive en Nouvelle-France (Québec) en 1636 et s'établit en pays huron l'année suivante. Il est nommé supérieur de la mission des Hurons de 1645 à 1650. Dans la collection des *Relations des jésuites*, Ragueneau a rédigé les « Relations des Hurons » en cinq volumes (1646-1650). Le quatrième volume raconte la ruine de la mission et le martyre du père Jean de Brébeuf (voir n. 9 ci-dessous).

6. Le père Jean de Quen (1603-1659) arrive en Nouvelle-France en 1635. Il exerce son apostolat à Québec et à Trois-Rivières. Il rédige les *Relations des jésuites* en 1655 et 1656, sur les Iroquois, puis le *Journal des jésuites* de 1656 à 1659.

7. Arthur Caswell Parker (1881-1955), né de père seneca et de mère d'origine anglaise et écossaise, est archéologue, linguiste et spécialiste de la culture seneca. Il occupe le poste de directeur du Rochester Museum of Arts and Sciences de 1924 à 1945.

8. Le frère récollet Gabriel-Théodat Sagard (v. 1590-v. 1636) fait un séjour chez les Hurons, en Nouvelle-France, de 1623 à 1624, quelques années avant que ceux-ci ne soient exterminés par les Iroquois. En 1632, il publie *Le Grand Voyage au pays des Hurons*, dont une partie est consacrée aux mœurs et coutumes des Hurons et à la description de la faune et de la flore de la région occupée par ceux-ci.

9. Jean de Brébeuf (1593-1649), missionnaire jésuite arrivé en Nouvelle-France en 1625, s'établit auprès des Montagnais en 1626-1629, puis des Hurons en 1634-1640. En 1640, à la suite d'une épidémie de variole dévastatrice, les Hurons attaquent Brébeuf et ses compagnons, dont le père Ragueneau. Il retourne en Huronie en 1644 et y demeure jusqu'en mars 1649, où il est capturé par les Iroquois, martyrisé et tué. Il est l'auteur des *Relations des jésuites* de 1635 et de 1636.

10. Lors de son exil new-yorkais (1941-1944), Lévi-Strauss a eu l'occasion de rencontrer Boas en compagnie de Jakobson dont il fait la connaissance au cours de l'hiver 1942-1943 à l'École libre des hautes études où ils étaient tous les deux enseignants (voir « Les Leçons de la linguistique », *Le Regard éloigné*, p. 191-201). Lévi-Strauss rappelle cette rencontre dans ses entretiens avec Didier Éribon (*De près et de loin*, p. 57 et 61).

11. Floyd G. Lounsbury (1914-1998), linguiste et anthropologue américain, a consacré une partie de ses travaux à la linguistique iroquoienne (Oneida, Mohawk, Cayuga, Tuscarora, Cherokee). Les critiques de Lounsbury à l'égard de Boas portent essentiellement sur le système phonologique et la structure des verbes dans les langues iroquoiennes (voir Franz Boas, *Notes in the Iroquois Language*, dans *Putnam Anniversary Volume. Anthropological Essays Presented to F. W. Putnam*, New York, G. E. Stechert, 1909, p. 427-460 ; et Floyd G. Lounsbury, *Oneida Verb Morphology*, New Haven, Connecticut, Yale University Publications, 1953).

12. Romancière et ethnologue qui se forma elle-même sur le terrain, Constance Goddard DuBois (morte en 1934) a commencé ses recherches sur les Indiens des missions de la région de San Diego dans les années 1890. Elle a publié une vingtaine d'articles portant sur la mythologie et le système cérémoniel.

Chapitre XI.

1. Voir *La Voie des masques*, n. 10, p. 998.
2. C'est dans « La Structure des mythes », en 1955, que Lévi-Strauss

introduit pour la première fois la notion de mythème en s'inspirant de la linguistique structurale de Jakobson. Le mythème est l'unité constitutive du mythe ; à la façon dont le phonème ne se définit pas par une réalité acoustique mais par l'ensemble des relations différentielles qu'il entretient avec les autres phonèmes, le mythème n'a pas de sens en lui-même : il n'est qu'un « paquet de relations » qui n'acquiert de signification que par différence avec d'autres mythèmes. Ainsi le « soleil » et la « lune », par exemple, dans un mythe n'ont pas de sens « symbolique » prédéterminé ; ces mots et leurs signifiés sont des moyens sensibles pour construire un système intelligible formé d'oppositions (jour/nuit, continu/discontinu, mois/année, etc.) dont certaines seulement sont actualisées par le mythe. Voir en particulier *Anthropologie structurale*, p. 235-265 ; « La Structure et la Forme », *Anthropologie structurale deux*, p. 139-174 ; et *Le Regard éloigné*, p. 191-201.

3. Allusion aux cosmogonies, sumériennes et babyloniennes en particulier, de l'ancienne Mésopotamie. On en trouve un exemple dans *L'Épopée de Gilgamesh* avec la création du héros Enkidu à partir d'une boule d'argile. Voir Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne*, Gallimard, 1989.

4. Jerònimo Boscana (1776-1831) arrive au Mexique en 1803 puis en Californie en 1806. Établi à la mission de San Juan Caspistrano de 1812 à 1831, Boscana entreprit des travaux ethnographiques sur les Indiens juaneño, locuteurs d'un dialecte luiseño.

5. Voir *La Voie des masques*, n. 6, p. 1037.

6. Sur les hypothèses anciennes concernant l'histoire du peuplement de l'Amérique, voir *Tristes tropiques*, n. 12, p. 247, et n. 13, p. 249.

Chapitre XII.

1. « La bouteille de Klein est l'analogue tridimensionnel d'une bande de Möbius [surface fermée et unilatère obtenue par la torsion d'un ruban sur lui-même] c'est-à-dire un volume paradoxal qui n'a ni intérieur ni extérieur » (L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, p. 301). La dénomination de cette figure est due au mathématicien allemand Felix Klein (1849-1925) dont Lévi-Strauss a déjà utilisé la théorie des groupes dans *L'Origine des matières de table* (p. 293-295, 332) et dans *L'Homme nu* (p. 243-244, 581-582). Les mythes que Lévi-Strauss va étudier dans ce chapitre et le suivant sont dits « en bouteille de Klein » pour plusieurs raisons, d'abord parce qu'ils usent abondamment de l'image du tube ou du tuyau (ce qui pose incidemment le problème ethnographique du rapport entre cette image et la distribution géographique de la sarbacane), ensuite et surtout à cause des héros qu'ils mettent en scène : si certains disposent d'emblée d'un orifice corporel qui est à la fois une bouche et un anus, la plupart subissent une transformation qui les fait passer de l'état de contenu à celui de contenant et les convertit « de corps interne en enveloppe externe », à l'image donc d'une bouteille de Klein obtenue par la torsion d'un tube qui se traverse lui-même, de sorte que ses deux orifices coïncident l'un avec l'autre. La formule canonique permettra de formaliser cette transformation de manière économique (voir p. 1191).

2. Sur Stirling, voir n. 6, p. 1065. — Sur Curt Nimuendajú, voir la Notice de *Tristes tropiques*, p. 1685-1686. — César Bianchi est un volontaire italien qui a travaillé pendant plusieurs années avec la Mission salésienne en pays jivaro et avec la Fédération shuar dans les années 1960-

1970. À ce titre, il a participé à la rédaction de plusieurs volumes publiés par la Mission salésienne, dans une collection intitulée à l'origine « Mundo Shuar » et reprise aujourd'hui par les éditions Abya-Yala, fondées elles aussi par les salésiens.

3. Allusion à l'acte II de l'opéra de Wagner (1876) au cours duquel, brûlé par le sang du dragon qu'il vient de tuer, Siegfried s'aperçoit soudain qu'il comprend le chant de l'oiseau de la forêt.

4. Si Kroeber a été un des premiers critiques de *Totem et tabou* de Freud publié en anglais en 1918, s'il a lui-même exercé la psychanalyse entre 1918 et 1922, il ne fait pas partie du petit groupe d'anthropologues américains qui a engagé à partir des années 1930 une réflexion sur l'apport de la théorie psychanalytique à l'étude des processus d'acquisition de la culture. En revanche, Erik Homburger Erikson (1902-1994), formé à la psychanalyse par Anna Freud à Vienne, influencé par l'école dite « culture et personnalité », a entrepris des travaux dans cette optique sur les enfants sioux de la réserve de Pine Ridge (Dakota du Sud), en 1938, et chez les Yurok de la Californie du Nord. Le psychanalyste Sollie Henry Posinsky s'est intéressé, lors d'enquêtes menées sur le terrain, au chamanisme chez les Yurok et à l'enfance chez les Navajo. Intrigué par la thèse de l'ethnologue Bronislaw Malinowski, selon laquelle le complexe d'Œdipe n'est pas un phénomène universel — en attesterait l'exemple des Trobriandais qui constituent une société matrilinéaire —, Géza Roheim (1891-1953), psychanalyste et anthropologue d'origine hongroise, entreprend de vérifier cette hypothèse, ce qui l'amènera en Australie, en Nouvelle-Guinée et en Amérique du Nord de 1928 à 1931.

Chapitre XIII.

1. Pline l'Ancien a établi dans son *Histoire naturelle* un véritable catalogue des manifestations de la nature et de ses curiosités. C'est dans le chapitre II intitulé « Formes singulières de certaines nations » du livre VII, que Pline fait référence à un peuple, les Astomes, qu'il situe vers la source du Gange, « sans bouche, le corps entier vêtu de poils, lequel [...] ne vit que de la respiration et des odeurs aspirées par les narines ; [...] ils ne prennent aucun aliment solide, aucune boisson » (trad. É. Littré, Paris, Dubochet, 1848-1850).

2. Archéologue et anthropologue suédois, fondateur de l'anthropologie américaniste en Scandinavie, Erland Nordenskiöld (1877-1932) a consacré sa carrière à des travaux ethnographiques, ethnohistoriques et archéologiques en Amérique du Sud. Il a entrepris plusieurs missions entre 1899 et 1927 qui l'ont conduit dans le Chaco, les Andes péruviennes et boliviennes, et les basses terres de la Colombie et du Panamá.

3. Il s'agit d'Iris Nampeyo (v. 1860-1942), potière hopi-tewa qui s'est inspirée des anciens décors des céramiques à partir de tessons retrouvés par l'archéologue Jesse Walter Fewkes à l'occasion d'une campagne de fouilles menées en 1850 pour le compte de la Smithsonian Institution à Sikyati, site abandonné vers 1500. Fewkes devint le directeur du Bureau of American Ethnology en 1918.

Chapitre XIV.

1. Ce dernier chapitre propose une synthèse sur les rapports de l'anthropologie structurale et de la psychanalyse. Lévi-Strauss a très tôt reconnu la dette qu'il avait contractée à l'égard du fondateur de la psy-

chanalyse (voir *Tristes tropiques*, p. 44 ; *De près et de loin*, p. 151 ; et *Anthropologie structurale*, p. 32) tout en critiquant sévèrement les théories freudiennes à plusieurs reprises (voir *Tristes tropiques*, n. 11, p. 317). Cette critique porte à la fois sur la théorie du symbole et sur la doctrine de l'économie psychique : pour Lévi-Strauss, le symbole n'a pas de sens fixé une fois pour toutes, il le tient du système dans lequel il se trouve, et la psychanalyse a commis l'erreur de fonder l'interprétation sur un « code unique et exclusif », le code psycho-organique, sans voir que les mythes constituent des systèmes de transformations sans « code privilégié ». Voir aussi Alain Delrieu, *Lévi-Strauss lecteur de Freud : le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes*, Points Hors ligne, 1993, et Jacky Chémouni, *Psychanalyse et anthropologie. Lévi-Strauss et Freud*, L'Harmattan, 1997.

2. Max Müller (1823-1900), indianiste et mythologue d'origine allemande, a laissé une œuvre importante intitulée *Mythologie comparée* (éd. P. Brunel, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2002). Lévi-Strauss reprend et développe ici ce qu'il avait écrit dans *L'Homme nu* à propos des travaux de Müller, à savoir qu'on ne peut comprendre un mythe « au moyen d'un code unique et exclusif ».

3. Allusion au texte d'Émile Benveniste « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne » (1956), paru dans *Problèmes de linguistique générale*, à propos de l'utilisation par Freud des travaux de l'égyptologue et linguiste Karl Abel. Abel défendait l'idée que dans un même complexe de sons, des mots revêtant des significations multiples, ou même contraires, pouvaient coexister, c'est-à-dire qu'un signifiant peut avoir des signifiés opposés, hypothèse que Freud reprend à son compte en l'appliquant au langage du rêve, c'est-à-dire à l'inconscient. Benveniste, au contraire, considère que l'inconscient est un signifié unique qui se manifeste à travers différents signifiants. Réfutant les preuves d'Abel, Benveniste suggère que Freud a demandé en vain à un langage soi-disant primitif ce qu'il aurait trouvé auprès du mythe ou de la poésie, donc auprès de systèmes de signes multipliant les signifiants pour un signifié unique.

4. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. V, p. 381.

5. Lévi-Strauss reproche à Freud ce qu'il reprochera plus tard à Panofsky (voir *Regarder écouter lire*, p. 1500-1503) : l'un comme l'autre pensent que l'interprétation met un point final à un système de transformations. Lévi-Strauss récuse à la quête freudienne de l'originaire la moindre portée opératoire et explicative. À ses yeux, la question n'est jamais, devant un matériel, de repérer les éléments originaires et les produits dérivés et déformés, mais de déterminer sa loi de composition interne, immanente et synchronique.

6. Herbert Silberer (1882-1923), psychologue viennois qui fut un temps un des proches collaborateurs de Freud.

7. Giambattista Vico (1668-1744), professeur de rhétorique à l'université de Naples, publie un ouvrage majeur intitulé *La Science nouvelle* en 1744 (faussement datée 1725). À la suite de Vico et de Rousseau, respectivement dans *La Science nouvelle* (1725) et l'*Essai sur l'origine des langues* (1781), qui les premiers postulèrent la nature métaphorique du langage originaire, Lévi-Strauss voit dans la métaphore non une comparaison terme à terme, mais une structure significative. Dès lors, l'analyse structurale n'a pas à interpréter ou à remonter à une quelconque origine : elle

s'emploie à reconnaître les règles selon lesquelles tout mythe est traductible en un autre, toute variante en une autre variante, tout code en un autre code, c'est-à-dire à établir que l'essence des mythes et des coutumes n'est autre que ce qui assure l'entre-traduction, sans que soit privilégié tel message prétendument originaire et fondamental, censément dépourvu de grammaire.

8. Oskar Pfister (1873-1956), pasteur à Zürich, est l'un des fondateurs de la Société suisse de psychanalyse et défenseur de la psychanalyse freudienne en Suisse. Il a entretenu une correspondance ave Freud pendant de longues années (voir Sigmund Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister, 1909-1939*, Gallimard, 1991).

9. On retrouve ici la critique que Lévi-Strauss avait déjà formulée à propos du primat explicatif de l'affectivité dans *Le Totémisme aujourd'hui* : « Comme l'affectivité est le côté le plus obscur de l'homme, on a été constamment tenté d'y recourir, oubliant que ce qui est rebelle à l'explication n'est pas propre, de ce fait, à servir d'explication » (p. 514). Loin d'être des principes ou des causes, le registre affectif ne traduit que la résonance interne et subjective de normes externes et objectives, relativement stables et nécessaires, dont l'analyse structurale aura pour tâche de dresser le tableau et d'établir la grammaire. En définitive, c'est toujours « l'activité rituelle qui suscite les émotions » et non l'inverse (*ibid.*, p. 516).

10. Avec le parallèle désacralisant de l'*Œdipe* de Sophocle et d'*Un chapeau de paille d'Italie* de Labiche (créé en 1851), Lévi-Strauss n'entend pas écraser l'un sur l'autre le chef-d'œuvre du théâtre antique et l'une des plus célèbres comédies du vaudeville. En revanche, il repère dans l'une et l'autre pièce une série de parallélismes structurels qui lui permettent d'affirmer que « c'est la même pièce ». D'une part, Tirésias et Vézinet sont l'un comme l'autre des maîtres de vérité dont personne ne veut écouter la mise en garde, ce qui précipite la crise entre des alliés par mariage. D'autre part, les deux pièces répondent à une même difficulté structurale en suivant un schéma ternaire similaire. Mais Lévi-Strauss propose aussi d'autres lectures : politique (avec celle de Jean-Pierre Vernant) ou policière (avec celle d'Erle Stanley Gardner, avocat devenu auteur de romans policiers). La critique de l'interprétation freudienne d'*Œdipe* par Lévi-Strauss a fait l'objet d'une étude attentive de Dominique Giovannangeli, *Métamorphoses d'Œdipe, un conflit d'interprétations*, Bruxelles, De Boeck, 2002. Lévi-Strauss a aussi évoqué le plaisir qu'il prenait à lire Labiche dans son enfance dans *De près et de loin* (p. 133) : « Je m'isolais dans un coin du salon avec un volume des œuvres complètes et riais tout seul. »

11. Francisque Sarcey (1827-1899) était journaliste et critique dramatique pour le journal *Le Temps*.

HISTOIRE DE LYNX

[Page de titre.]

1. « Mais cela c'est le passé ; maintenant, il vieillit dans une calme retraite, et se consacre à toi, Castor jumeau, à toi, jumeau de Castor » (Catulle, *Œuvres*, trad. M. Rat, Librairie Garnier frères, 1931, p. 21). Ces

trois vers concluent la « Dédicace d'un canot », prosopopée à la troisième personne d'un canot qui vient de raconter son existence sur « les mers en furie » et qui, au soir de sa vie, se place sous la tutelle des dieux des rivages, les Dioscures Castor et Pollux. Ces derniers sont longuement évoqués au dernier chapitre qui compare la mythologie des jumeaux dans l'Ancien et le Nouveau Monde.

Avant-propos.

1. Dans *Le Cru et le Cuit*, le mot « ouverture » annonçait un modèle musical ; il revêt ici un nouveau sens. L'ouverture aux échecs est un modèle répertorié qui détermine une suite de coups. Jouer telle ou telle ouverture, c'est enclencher un système de répétitions. La comparaison entre l'analyse des mythes et le jeu d'échecs a deux fonctions. Il s'agit, d'une part, d'éclairer l'*attaque* du premier chapitre. En effet, les échecs offrent à Lévi-Strauss un modèle pour penser le rapport entre nécessité et arbitraire : le premier coup peut sembler « arbitraire » ; mais il dicte un enchaînement implacable. D'autre part, cette comparaison suggère l'idée d'un affrontement : mythe et mythologue sont les adversaires dans une partie qui symbolise l'analyse structurale des mythes. La victoire de l'analyste se mesurera à sa capacité à rendre intelligible, donc à réduire, la profusion mythologique. On peut aussi noter qu'au cours de l'Introduction une substitution progressive a lieu : l'adversaire du mythe n'est plus le mythologue mais le scientifique lui-même. Cette « ouverture » permet donc de rappeler la position du mythe entre le jeu et la science, comme l'avait fait le premier chapitre de *La Pensée sauvage*.

2. Le chat de Schrödinger, l'ami de Wigner et les paradoxes EPR et GHZ sont des figurations ou des apologues destinés à mettre en évidence les problèmes posés par la mesure dans la physique quantique : la mesure perturbe le système et le fait bifurquer d'un état quantique (tel qu'un atome est simultanément intact et désintégré, par exemple) à un état mesuré, en imposant un choix entre les deux états. Schrödinger a donc imaginé une expérience dans laquelle un chat est enfermé dans une boîte fermée avec un dispositif qui le tue dès qu'est détectée la désintégration d'un atome d'un corps radioactif. Comme le mécanisme imaginé par Schrödinger lie l'état du chat (mort ou vivant) à celui des particules radioactives, il faut dire que tant que la boîte n'est pas ouverte, le chat se trouve simultanément dans deux états (l'état mort et l'état vivant). « L'ami de Wigner » est une nouvelle figuration du même problème supposant qu'un ami du physicien, qui aime les chats, observe l'animal par un hublot. La superposition d'états du chat mort/vivant conduirait à une superposition d'états de l'ami de Wigner qui serait simultanément triste et heureux. Les paradoxes EPR et GHZ (des noms des physiciens Einstein, Podolsky, Rosen et Greenberg, Horne, Zeilinger) sont des expériences de pensée similaires. Ils visent à réfuter l'interprétation de Copenhague de la physique quantique, selon laquelle le physicien doit s'en tenir aux faits observables et refuser de postuler l'existence d'un quelconque état d'un système quantique antérieurement à toute mesure. Comme plus tard la bouteille de Klein (voir *La Potière jalouse*, p. 1190-1191), tous ces exemples visent à faire comprendre ce qui échappe à l'intuition grâce à un cas emprunté au sensible et même à la vie banale et offrent la preuve que l'abstraction scientifique ne peut se passer de figurations.

3. En astronomie, le « Grand Attracteur » est une anomalie gravita-

tionnelle. Quant au « Grand Mur », il s'agit d'un filament de galaxies, qui est considéré comme la seconde plus grande structure cosmique connue de l'Univers.

4. Voir « Pensée mythique et pensée scientifique », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 40-42.

5. David Thompson (1770-1857) était marchand de fourrures, astronome, arpenteur et cartographe. La rivière Thompson reçut son nom de Simon Frazer en 1808. À propos des nombreux ethnonymes employés dans ce texte, voir *La Voie des masques*, note de la page 901.

Chapitre premier.

1. L'expédition menée par Meriwether Lewis et William Clark (1804-1806) traverse les États-Unis de Saint Louis (au confluent du Mississippi et du Missouri) jusqu'à la côte Pacifique. Les membres de l'expédition entrent en contact avec les Nez-Percé à deux reprises, en septembre 1805 et en mai 1806. Lors de la deuxième rencontre, ils passent deux mois au sein de ce groupe avant d'entreprendre la traversée des Rocheuses sur le chemin du retour.

2. Sur Teit, voir *La Voie des masques*, n. 2, p. 984 ; et ici p. 1413.

Chapitre II.

1. Dans l'article « Comment meurent les mythes » (*Anthropologie structurale deux*, p. 301-315), Lévi-Strauss remarque que c'est chez les Thompson, situés au cœur de l'aire linguistique salish, que le mythe associant les séries Lynx et Coyote est le mieux représenté par rapport à d'autres sociétés voisines qui ne possèdent que des versions incomplètes ou simplifiées.

2. Voir *L'Homme nu*, p. 380-384.

Chapitre III.

1. Dans *L'Homme nu*, Lévi-Strauss décrit avec beaucoup de détails la nature des relations commerciales entre les peuples de la côte et ceux de l'intérieur dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord (voir p. 247-248). Voir aussi ici p. 1297.

2. Les *wampum* (forme abrégée d'un terme issu de la famille linguistique algonkienne, apparue en anglais au début du XVIIe siècle) étaient fabriqués à partir de coquillages marins. Ce type de coquillages était aussi utilisé comme denrée alimentaire, comme le signalent plusieurs témoignages du XVIIe et du XIXe siècle (voir Jonathan C. Lainey, *La « Monnaie des sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2004).

Chapitre IV.

1. Le titre de ce chapitre détourne celui du roman de Herbert George Wells, *The Time Machine*, paru en 1895 et traduit en français la même année sous le titre *La Machine à remonter le temps*. Le thème de « la machine à remonter le temps » est présent dans plusieurs œuvres de Lévi-Strauss, comme le souligne Nathan Wachtel dans son article « *Saudade*. De la sensibilité lévi-straussienne » (*Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 442-452). Voir par exemple *Tristes tropiques*, p. 436, « la machine à supprimer le temps » des stèles de Bharut, et *La Pensée sauvage*, p. 807.

2. Même constatation sur l'ensemble mythique centré autour de

Lynx dans « Comment meurent les mythes » (*Anthropologie structurale deux*, p. 302).

3. Sur Curt Nimuendajú, voir la Notice de *Tristes topiques*, p. 1685-1686. — León Cadogan (1899-1973), ethnologue paraguayen d'origine australienne, s'est intéressé à l'étude des Guarani dans les années 1920. Il est considéré comme l'un des plus grands spécialistes de cette ethnie. Il a notamment étudié la langue, les mythes et les traditions religieuses des Mbya Guarani.

4. Paul Ehrenreich (1855-1914), ethnologue allemand, a mené une première expédition parmi les groupes du Brésil central et oriental en 1884-1885, suivie de deux autres missions en 1887 et 1889. Il a consacré une grande partie de ses travaux à l'étude comparée des mythologies amérindiennes du Brésil.

Chapitre v.

1. Voir *Tristes tropiques*, n. 11, p. 247, et la Notice de ce texte, p. 1702.

2. Johannes Wilbert (né en 1927) est un anthropologue américain, spécialiste d'anthropologie cognitive. Depuis le commencement de ses recherches sur le terrain en 1954 chez les Warao du delta de l'Orénoque, il a mené des travaux sur les populations indigènes du Venezuela, notamment sur les sociétés des basses terres. Il s'est surtout intéressé à l'étude du chamanisme et de la mythologie.

3. Roberto da Matta fait partie d'un groupe de chercheurs brésiliens et nord-américains qui, dans les années 1960, entreprend sous la direction de David Maybury-Lewis (né en 1929), professeur à l'université de Harvard, une étude sur les Gê et les Bororo du Brésil central afin de comprendre comment des sociétés dotées d'une technologie très simple pouvaient développer une organisation sociale complexe. Da Matta et Manuela Carneiro da Cunha, qui n'appartient pas au *Havard Central Brazil Project*, ont tous deux travaillé sur le messianisme au sein de populations du Brésil central. Dans l'article cité par Lévi-Strauss, Carneiro da Cunha montre que le mouvement messianique canela est « une application » du mythe d'Auké. Voir aussi p. 1468 et n. 7.

4. « Il est de fait [...] qu'aucune région du Nouveau Monde ne semble offrir des mythologies aussi parentes, malgré les quelque dix mille kilomètres à vol d'oiseau qui séparent, [...] le Brésil central et méridional, et la zone [...] entre les fleuves Klamath et Fraser » (*L'Homme nu*, p. 319).

5. Sur la suggestion de Boas, Robert H. Lowie a établi une sorte d'index des motifs mythologiques en Amérique du Nord. On trouvera une première liste de termes ou phrases clefs dans « Catch-Words for Mythological Motives », *The Journal of American Folklore*, vol. XXI (80), 1908, p. 24-27. Voir aussi Alfred L. Kroeber, « Catch-Words in American Mythology », *The Journal of American Folklore*, vol. XXI (81), 1908, p. 222-227.

Chapitre vi.

1. Lévi-Strauss propose d'appeler « *armature* un ensemble de propriétés qui restent invariantes dans deux ou plusieurs mythes ; [...] *message*, le contenu d'un mythe particulier » (*Le Cru et le Cuit*, p. 205).

2. Les rapports entre mythe et rites ont été analysés par Lévi-Strauss tout au long de son œuvre. On peut se reporter notamment à *Paroles données* qui témoignent de l'état de ses recherches en la matière (1954-1955) ;

« Structure et dialectique » publié dans *Anthropologie structurale* reprend ce thème qui est également présent dans les *Mythologiques*. Voir aussi M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, p. 249-254 ; F. Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, p. 146-149.

Chapitre VII.

1. Dorothy Kennedy (née en 1951), linguiste et ethnologue, a entrepris des recherches sur les Salish de l'intérieur et les Salish côtiers au début des années 1970. Outre la mise au point d'un système de transcription des langues autochtones, elle a collecté des matériaux relatifs aux savoirs locaux sur les animaux et les plantes dont une partie seulement a été publiée.

2. Dans « Comment meurent les mythes » (*Anthropologie structurale deux*, p. 301-315), Lévi-Strauss considère que l'ensemble mythique thompson organisé autour de Lynx et de son fils Ntsaâz qui a été volé par Hibou se présente comme la version forte, c'est-à-dire à plus grande richesse sémantique que la version dite « faible », par rapport à celui de leurs voisins septentrionaux, comme les Shuswap par exemple. Ce sont précisément deux versions thompson qui ont été choisies par l'auteur pour présenter le mythe de l'enfant ravi.

Chapitre VIII.

1. La version du mythe chilcotin reproduite ici est la même, hormis quelques corrections mineures, que celle publiée dans « Comment meurent les mythes », *Anthropologie structurale deux*, p. 305-306.

Chapitre IX.

1. Cet article, publié dans un ouvrage en l'honneur du philologue et mythologue russe Eleazar M. Meletinsky, a paru sous le titre « V travjanov lavke mifov », dans *Ot mifa k literature*, éd. S. Yu Neklyudov et E. S. Novik, Moscou, Metlitinskogo, 1993, p. 11-20.

2. Il s'agit de Myron Eells (1843-1907), missionnaire établi chez les Skokomish (région occidentale de l'État de Washington) en 1874, et qui a travaillé sur les langues locales. Il est l'auteur d'un article sur le jargon chinook — langue de traite utilisée par les Indiens et les Blancs — et d'une monographie intitulée *The Twana, Chemakum, and Klallam Indians of Washington Territory* (1889).

3. Auteur de plusieurs *Relations de jésuites*, le père Paul Le Jeune a vécu en Nouvelle-France de 1632 à 1649. Sa relation, qui date de 1634, est considérée comme un document ethnographique remarquable sur les Montagnais (Innu) au XVII[e] siècle.

4. Erna Gunther (1896-1982), étudiante de Boas à l'université Columbia de New York, a d'abord mené des enquêtes de terrain chez les Clallam à partir de 1924, puis chez les Makah de la péninsule Olympique (État de Washington). Son article sur les rituels associés à la pêche du premier saumon est issu de ses travaux sur les Clallam.

Chapitre X.

1. Sur James Frazer, voir la Notice de *La Pensée sauvage*, p. 1873. — Sydney Hartland (1848-1927), folkloriste anglais contemporain de Frazer, est connu pour ses travaux sur les contes de fées. Comme l'a souligné Lévi-Strauss (voir « Anthropologie », *Diogène*, n° 90, 1975), des ouvrages

tels que *Le Rameau d'or* sont d'une grande utilité car ils offrent des répertoires irremplaçables de faits ethnographiques en même temps qu'ils opèrent des rapprochements entre des croyances et des coutumes qui sont présentes dans un grand nombre de sociétés.

2. Voir n. 2, p. 1365.

3. Homer Barnett (1906-1985) était un anthropologue spécialiste des sociétés de la côte nord-ouest où il a mené des enquêtes dans les années 1930. À l'instigation de Kroeber, il a ensuite entrepris des recherches sur les Yurok (Californie du Nord).

4. Voir *La Voie des masques*, n. 3, p. 930.

5. Lévi-Strauss fait référence au chapitre intitulé « Une préfiguration anatomique de la gémellité » dans lequel il narre un épisode du mythe okanagon selon lequel une jeune fille furieuse d'avoir surpris Lièvre en train de regarder ses parties génitales lui fend le museau avec un bâton : « Autrement dit, elle amorce sur le corps de l'animal une fission qui, si elle était menée jusqu'à son terme, le dédoublerait et le transformerait en jumeaux » (*Le Regard éloigné*, p. 280).

6. Charles E. Borden (1905-1978), fondateur de l'archéologie « indienne » en Colombie britannique, considère la vallée du Fraser comme une région stratégique pour comprendre l'histoire du développement de la culture dite « de la côte nord-ouest »

Chapitre XIII.

1. La citation vient d'*Émile* (V ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. IV, p. 748). Rousseau est pour Lévi-Strauss un auteur incontournable qu'il cite ou évoque à plusieurs reprises dans son œuvre. Voir notamment « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », publié dans *Anthropologie structurale deux*, p. 45-56. Voir aussi *Tristes tropiques*, p. 317-320 et 418-421.

Chapitre XIV.

1. Le titre complet de ce roman épique de Bakin Kyokutei (1767-1848) est : *Nansô Satomi Hakkenden* ou *La Légende des huit chiens de Satomi du Nansô*. À la suite de la promesse d'un chef de clan de donner en mariage sa fille à celui qui lui rapporterait la tête de son ennemi, une jeune femme épouse un chien. Elle mettra au monde huit enfants qui seront chargés de vaincre la malédiction qui pèse sur le clan.

Chapitre XV.

1. Voir *La Voie des masques*, n. 2, p. 984.

Chapitre XVI.

1. La question des ressemblances entre récits de l'Ancien et du Nouveau Monde est évoquée dans « Comment meurent les mythes », *Anthropologie structurale deux*, p. 302.

2. Paul Delarue (1889-1956) est l'auteur, avec Marie-Louise Tenèze, d'un catalogue raisonné du conte populaire en France, *Le Conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France* (1951 ; Maisonneuve et Larose, 1997). Le conte type 301 (numéro de classification internationale) a deux formes, dont la version citée ici correspond à celle intitulée : « Les Fruits d'or ». Le résumé est le suivant : « Le héros qui libère les princesses est le plus jeune des trois frères qui seul a découvert le voleur

des fruits d'or de l'arbre merveilleux. » L'autre forme, « Jean de l'Ours », rappelle que le libérateur est un gaillard d'une force prodigieuse généralement né d'un ours et d'une femme (*Le Conte populaire français*, p. 108).

3. Voir p. 1306.

4. Ces reproches ont notamment été formulés par l'anthropologue britannique Edmund Leach (1910-1989) ; voir « Lévi-Strauss in the Garden of Eden. An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth », *Transactions of the New York Academy of Sciences*, série 2, n° 23, 1961, p. 386-396 ; et *Claude Lévi-Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

Chapitre XVII.

1. On retrouve ici une idée développée par Boas selon laquelle certains traits peuvent passer d'une culture à une autre sous réserve d'une compatibilité entre ces deux cultures. Pour Boas, aucun peuple n'est dépositaire d'une culture en vase clos. Chaque culture est produite par le génie de ceux qui s'en réclament et par une synthèse de traits empruntés à des groupes voisins qui sont réinterprétés en fonction de finalités nouvelles. Pour un exemple, voir *Tristes tropiques*, p. 233.

2. Gladys Reichard (1893-1955), ethnologue spécialiste des Navajo, a conduit des enquêtes chez les Cœur d'Alêne en 1927-1929 et en 1938. Ce travail s'inscrit dans le contexte de collectes systématiques de mythes et de légendes entreprises dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord afin d'y mener des études comparatives.

3. Les Uintah représentent une des sept tribus qui composent les Ute.

Chapitre XVIII.

1. Dans *Le Problème de l'incroyance au* XVI*e siècle* (1942), Lucien Febvre s'interroge, à partir du cas de Rabelais, sur la possibilité de l'« athéisme » au XVIe siècle. Dans « Histoire et ethnologie », Lévi-Strauss — qui deviendra ensuite le collègue de Lucien Febvre à l'École pratique des hautes études — souligne qu'il tient cet ouvrage pour un grand livre d'histoire, « imprégné d'ethnologie » (*Anthropologie structurale*, p. 38). Lévi-Strauss évoque brièvement les circonstances de leur rencontre dans *De près et de loin* (p. 168-169).

2. Lévi-Strauss rappelle ici que la réflexion sur l'existence d'un monde autre n'a certainement pas commencé avec Montaigne, mais ce dernier est le premier penseur européen à prendre la mesure de ce qu'a été la découverte de l'Amérique. Voir aussi *Tristes tropiques*, p. 63 et 311, et la Notice, p. 1877-1879.

3. À l'époque moderne, le relativisme culturel s'est développé en Occident à partir de la rencontre de sociétés nouvellement découvertes. Montaigne est considéré comme un des premiers représentants de ce courant. Il reconnaissait en effet que les lois, les morales et les religions de cultures non occidentales n'étaient pas dépourvues de fondement. En anthropologie, cette notion s'est développée à la fin du XIXe siècle avec Boas. Elle est fondée sur l'idée que toute expression culturelle ne peut être appréhendée et comprise qu'à l'intérieur de son contexte d'usage.

4. Jacques Amyot (1513-1593), évêque d'Auxerre, a traduit Diodore de Sicile, Héliodore et surtout Plutarque. Montaigne, qui l'a connu, lui voue une grande admiration et le considère comme le plus grand écrivain de la langue française (voir *Les Essais*, II, IV ; Bibl. de la Pléiade, p. 382).

5. Dans une lettre datée du 20 septembre 1991, quelques semaines après la parution d'*Histoire de Lynx*, Marcel Conche, philosophe, auteur de deux ouvrages importants sur Montaigne, semble clore le débat qui avait été engagé avec Lévi-Strauss : « Comme je vous le disais, il est très possible [...] que votre interprétation de l'Apologie soit juste : je suis loin d'être assuré du bien-fondé de ma propre interprétation, telle qu'elle s'exprime dans la phrase que vous citez. [...] On voit souvent des portraits de Montaigne très fantaisistes » (archives Lévi-Strauss).

6. Joseph de Acosta (1539-1600), jésuite espagnol, missionnaire et naturaliste, arrive à Lima (Pérou) en 1569. Il fait également un séjour au Mexique entre 1585 et 1588 au cours duquel il entreprend des recherches sur les populations indigènes. Sur Gabriel Sagard, voir *La Potière jalouse*, n. 8, p. 1169.

7. Voir *Tristes tropiques*, p. 60 et n. 5.

8. Bartolomé de Las Casas (1484-1566), dominicain espagnol, mène d'abord un travail d'évangélisation à Saint-Domingue à partir des années 1510, puis au Nicaragua, au Guatemala avant de devenir évêque du Chiapas, au Mexique. Nommé « Procureur et protecteur universel de tous les Indiens » en 1516, il obtient du roi des garanties pour mener à bien une entreprise de colonisation pacifique. Il est l'artisan d'une réflexion théologique sur la mission d'évangélisation des Indes occidentales. Voir aussi *Tristes tropiques*, p. 60.

Chapitre XIX.

1. À travers ce titre, Lévi-Strauss rend hommage à Georges Dumézil qui a mis en évidence l'existence d'une idéologie tripartite propre au monde indo-européen.

2. Sur Marcel Griaule, voir *La Pensée sauvage*, n. 5, p. 600.

3. Plutarque, « De l'amitié fraternelle », *Œuvres morales*, trad. J. Amyot, Paris, Janet et Cotelle Libraires, 1819, t. II, p. 7.

4. *La Petite Fadette* de George Sand, publié en 1849, raconte la relation entre deux frères jumeaux inséparables dont l'un épouse la Petite Fadette tandis que l'autre, tombé amoureux d'elle, se fait soldat pour fuir la tentation.

5. Voir notamment « Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental », *Anthropologie structurale*, p. 140-153, et « Les organisations dualistes existent-elles ? », *ibid.*, p. 154-188.

6. William Halse Rivers (1864-1922), psychologue et anthropologue, considéré comme le fondateur de l'anthropologie britannique, a mené des enquêtes de terrain chez les Todas de l'Inde du Sud en 1902, puis en Mélanésie en 1908 et 1914. Dans « Les organisations dualistes existent-elles ? », Lévi-Strauss rend hommage à Rivers pour la pertinence de son analyse sur le système binaire de l'organisation sociale indonésienne (*ibid.*, n. 1, p. 188).

7. Voir n. 3, p. 1315. À la suite des travaux pionniers de Nimuendajú, l'objectif de Lewis est d'étudier l'ethnographie des Gê, en particulier le système de parenté en relation avec la structure sociale. Voir aussi p. 1469, note.

8. Jon Christopher Crocker (1938-2003) a travaillé chez les Bororo au début des années 1960. Il s'est intéressé au structuralisme et a participé au séminaire de Lévi-Strauss au Collège de France. Il a publié un article, « Les Réflexions du soi (The Mirror Self) » (*L'Identité*, Grasset,

1977), issu du séminaire interdisciplinaire dirigé par Lévi-Strauss au Collège de France en 1974-1975.

9. Il s'agit du troisième voyage de Lévi-Strauss au Japon, à l'invitation du Japan Productivity Center, en mai 1983, pour y présenter une communication, « Productivité et condition humaine » (*Études rurales*, nos 159-160, 2001, p. 129-144).

10. Sur Ouwehand, voir *La Voie des masques*, n. 3, p. 964. Ouwehand a publié une importante monographie sur les habitants de l'île d'Hateruma (Ryûkyû) où il a mené des enquêtes en 1965, en 1975 et en 1982.

11. Sur Seeger, voir *La Potière jalouse*, n. 6, p. 1058.

12. C'est en 1959 dans ses entretiens radiophoniques avec Georges Charbonnier que Lévi-Strauss oppose pour la première fois les sociétés étudiées par les ethnologues et les sociétés modernes : les « sociétés froides » et les « sociétés chaudes » (voir Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Srauss*, Plon / Julliard, 1961, p. 38). Lévi-Strauss revient sur ce thème dans sa *Leçon inaugurale* de la chaire d'anthropologie sociale au Collège de France, le 5 janvier 1960 (*Anthropologie structurale deux*, p. 11-44). Il ne s'agit pas pour lui d'établir une distinction entre sociétés avec ou sans histoire car toute société est dans l'histoire. Lévi-Strauss compare les sociétés froides à des « horloges » qui tendent à revenir à leur état initial, et les sociétés chaudes à des machines à vapeur, qui « fonctionnent sur une différence de potentiel », entre « différentes formes de hiérarchie sociale », par exemple. Il existe donc deux conceptions de l'histoire et deux façons de s'y inscrire : l'une stationnaire et l'autre cumulative (voir « Race et histoire », *Anthropologie structurale deux*, p. 377-422).

REGARDER ÉCOUTER LIRE

NOTICE

Vagabondages de l'érudit, flâneries de l'amateur, promenades de lecteur, caprices d'esthète : avec la publication de *Regarder écouter lire*, Claude Lévi-Strauss n'a pu gagner un public élargi qu'à la faveur d'un contresens qu'il a lui-même entretenu. La réception du livre en témoigne[1]. On évoquerait presque les genres anciens de la promenade ou du banquet pour décrire une œuvre à la structure souple, où se mêlent et s'entrelacent, se *croisent et se recroisent* la critique picturale — *regarder* —, musicale — *écouter* — et littéraire — *lire*. L'austérité revendiquée par l'ethnologue, expert en constructions savantes, céderait la place aux hasards du goût

1. Que ce livre ait été un grand succès de librairie ne fait rien (ou peu) à l'affaire, et le dossier de la réception critique en témoigne : un très grand nombre de recensions journalistiques, des entretiens dans la grande presse nationale — *Paris Match* (13 mai 1993), *Jour de France Madame* (23 août 1993), *Le Point* (29 mai-4 juin 1993) et *La Vie* (juin 1993) —, pas ou peu de recensions scientifiques — « A Structural Perspective on Artistic Creation », *Current Anthropology*, vol. XXXV, juin 1994, p. 329 ; et *Man*, septembre 1994.

et aux circonstances de l'émerveillement comme l'indique ce titre étrange et saisissant (dont les infinitifs hésitent entre la description des opérations et la prescription des tâches) et qui sépare les chapitres de cette esthétique avec la vigueur d'une parataxe qui veut ignorer jusqu'à l'appui des virgules. Le savant quitterait la forêt des mythes pour un jardin à la française qui ouvrirait sur une galerie de tableaux singuliers et sur un kiosque à musique, et où l'on pourrait, avec une société choisie, parler de poésie, évoquer quelques souvenirs, des voyages en bateau avec de grands poètes et quelques mémorables soirées au concert. On assisterait aux entretiens de Fontenelle et de Chateaubriand sur la pluralité des mondes, des arts et des cultures. Les œuvres seraient remerciées de nous sauver du naufrage du temps.

Dans la vigueur de son grand âge le savant sourit parmi ses livres et ses objets chéris. Il cite des poèmes, montre ses tableaux, exhibe une partition. Il s'emporte contre un chauffeur de taxi distrait, évoque la robe d'un jaune citronné que portait la reine Elizabeth II lors de sa visite à Paris et raconte, lui qui ne les aime pas, quelques anecdotes dont certaines émeuvent. Tout oppose cet étonnement devant les merveilles de l'art et de la création à la lassitude du Pococuranté de *Candide*, fatigué de tableaux, ennuyé de concertos et comme las d'avoir lu tous les livres. L'auteur de *Regarder écouter lire* est à l'inverse du seigneur vénitien critiqué par Voltaire. Parmi les créations du beau naturel comme parmi celles du beau artistique rien ne lui est étranger : poésie des merveilles, émotions de l'intellect, enthousiasmes de la sensibilité et de l'entendement qui se nourrissent réciproquement.

Avec *Regarder écouter lire*, Lévi-Strauss se réconciliait ainsi avec l'univers des formes et avec la société des lettrés mieux à même de l'accueillir après les entretiens qu'il venait d'accorder çà et là.

Pourtant l'avertissement de Rilke à propos de Rodin vaut ici encore — « la gloire n'est finalement que le résumé de tous les malentendus [ou des faux sens au moins] qui s'accumulent autour d'un nom nouveau[1] ». On prendra donc garde : la richesse des analyses des chefs-d'œuvre de l'art classique et de l'art primitif déployées dans la syntaxe superbe de l'écrivain ne doit pas faire oublier que *Regarder écouter lire* n'est pas seulement, comme le veut son auteur, un « petit livre de structuralisme appliqué[2] », mais un laboratoire où les *applications* vont loin. Mieux, le livre entretient des rapports étroits et féconds avec les *Mythologiques* et le reste de l'œuvre. C'est donc depuis l'intérieur du système qu'il faut poser la question : y a-t-il une esthétique de Claude Lévi-Strauss et quels rapports peut-elle entretenir avec la doctrine structuraliste et la thèse sur l'esprit humain qui la soutient[3] ? *Regarder écouter lire* n'est pas le livre d'un esthète, fût-il le plus brillant : c'est l'esthétique qui permet de confirmer certaines pratiques et certaines thèses du structuralisme comme de réconcilier plusieurs intelligences du symbolisme et de résoudre quelques grandes

1. *Auguste Rodin* ; *Œuvres en prose*, Bibl. de la Pléiade, p. 851.
2. « Entretien avec Catherine Clément », *Le Magazine littéraire*, n° 311, juin 1993.
3. Sur l'esthétique de Lévi-Strauss, voir l'ouvrage de José Guilherme Merquior, *L'Esthétique de Claude Lévi-Strauss*, PUF, 1977 ; et Boris Wiseman, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, CUP, 2007. Nous remercions B. Wiseman de nous avoir communiqué le manuscrit de son livre avant sa publication. Pour la position de la question esthétique dans l'ensemble de l'œuvre, voir Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Belfond, 1991, chap. VIII.

énigmes de l'anthropologie structurale. C'est elle qui offre à notre goût et à notre méditation l'entrelacs du sensible et de l'intelligible — et tout comme *L'Œil et l'Esprit* avait permis à Merleau-Ponty, l'ami trop tôt parti, de confirmer et d'approfondir les énigmes de la *Phénoménologie de la perception*, *Regarder écouter lire* prolonge et fait résonner les surprises des *Mythologiques*.

On ferait volontiers de ce dernier livre l'entrée royale dans le système de Lévi-Strauss et l'on se demandera si *Regarder écouter lire* n'occupe pas dans l'édifice la place dévolue par Kant à son esthétique. Comme la *Critique de la faculté de juger*, *Regarder écouter lire* est un texte difficile, en particulier parce qu'il mêle deux tâches : déchiffrer « l'énigme » du jugement de goût et établir un pont entre ces grands domaines (Nature et Liberté), que Kant avait soigneusement et fortement séparées dans la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*.

À la question de Kant (que m'est-il permis d'espérer ?), comme aux préoccupations de Lévi-Strauss (si nous autres, civilisations, savons que nous sommes mortelles, que sauver des apocalypses qui nous menacent ?), c'est l'énigme de la création qui apporte l'entrelacs de ses réponses savoureuses parmi les sons, les couleurs et les objets merveilleux.

La voix de la création esthétique.

L'art a accompagné la vie personnelle et le développement de l'œuvre de Lévi-Strauss, et c'est aux souvenirs fascinés de l'enfance qu'il faudrait remonter pour comprendre la genèse lointaine de *Regarder écouter lire*. Il fut sans doute d'abord à « regarder », puisque le père de Lévi-Strauss était peintre, qu'il emmenait son fils au Louvre et qu'il avait le goût des objets japonais. On a souligné à juste titre le rôle que les « maquettes » avait pu jouer pour le futur théoricien du *modèle réduit* : il est analogue à celui des jouets pour Baudelaire et des poupées pour Rilke. Comme le modèle réduit, l'œuvre d'art est un objet bricolé par les hommes en vue d'une connaissance accrue du monde[1]. L'artiste répète le geste de l'enfant et refait le monde à sa mesure ; on peut dire de lui, comme du poète des *Fenêtres*, qu'il recrée la réalité placée hors de lui et qu'elle l'aide à vivre, à sentir ce qu'il est et qui il est. Baigné d'images et d'objets, l'enfant subira aussi de manière définitive le choc de la musique — « écouter » donc : hommage soit rendu à Wagner ; c'est « déjà faire un grand pas sur la voie d'une réponse, que de pouvoir évoquer cet invariant de notre histoire personnelle qu'aucune péripétie n'ébranla, pas même les fulgurantes révélations que furent, pour un adolescent, l'audition de *Pelléas* puis des *Noces* : à savoir le service, dès l'enfance rendu, aux autels du "dieu Wagner" ». Si Wagner est le « père irrécusable de l'analyse structurale des mythes[2] », il faut d'abord reconnaître la place qu'il tient dans la mythologie personnelle de Lévi-Strauss. Ce ne sera pas le moindre effet de la passion d'un jeune garçon pour la musique que de voir l'anthropologue arriver au terme du grand œuvre des *Mythologiques*, se retourner et décréter qu'il faut considérer l'ensemble comme une tentative d'« édifier avec des sens un ouvrage comparable à ceux que crée la musique avec des sons[3] ». *Anche io son' musicista !*

1. Voir *La Pensée sauvage*, p. 582-593.
2. *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*, Plon, 1964, p. 23 (pour les deux citations).
3. *L'Homme nu. Mythologiques IV*, Plon, 1971, p. 580.

Ainsi les images de la peinture et les œuvres de la musique auront accompagné le savant depuis son enfance. Elles ne le quitteront pas, et il redira à la faveur des entretiens qui escorteront ses livres (comme s'il fallait doubler d'un discours exotérique la construction d'une œuvre difficile) combien l'art importe pour la vie et pour l'œuvre. Aimer regarder, aimer écouter et aimer lire : l'art est d'abord l'affaire de l'amateur éclairé, de l'homme de goût avant de devenir celle de l'ethnologue. Mais ce dernier, comme le demande le *Manuel d'ethnographie* de Marcel Mauss, sera attentif, plus qu'un autre, à ces « phénomènes esthétiques [qui] forment une des plus grandes parties de l'activité humaine sociale et non simplement individuelle[1] ». À la formule (inspirée de Térence) de Georges Charbonnier qui voulait que « rien de ce qui touche à l'art [ne fût] étranger à l'ethnologue », Lévi-Strauss avait répondu en 1961 : « Il ne peut certainement pas s'en désintéresser, d'abord parce que l'art est une partie de la culture, et peut-être pour une raison encore plus précise : l'art constitue, au plus haut point, cette prise de possession de la nature par la culture, qui est le type même des phénomènes qu'étudient les ethnologues[2]. »

À la double figure de l'amateur d'art, homme de goût et voué, par sa profession, à interroger les œuvres pour y trouver les structures de l'esprit rejaillies dans l'expression sensible, il faut ajouter un autre visage, qu'un parallèle avec Franz Boas pourrait éclairer : le collectionneur. On connaît le récit offert par Lévi-Strauss de son séjour à New York. En 1943 il visite l'American Museum of Natural History. Le voilà parmi les objets recueillis par Boas et exposés selon ses vues : « Errez pendant une heure ou deux à travers cette salle encombrée de "vivants piliers" ; par une autre correspondance, les mots du poète traduisent exactement la locution indigène désignant les poteaux sculptés qui soutenaient les poutres des maisons : poteaux qui sont moins des choses que des êtres "aux regards familiers" puisque, les jours de tourment, eux aussi laissent sortir "de confuses paroles", ils guident l'habitant de la demeure, le conseillent et le réconfortent, et lui montrent une issue hors de ses difficultés. » Regardez ces « castors totémiques, d'une gentillesse surhumaine, joignant comme des mains leurs petites pattes[3] ». On dira comment ces castors bienveillants rendent fragile, sinon inutile, la différence entre l'artisan et l'artiste.

Poésie des merveilles : l'amateur d'art exilé est sollicité par quelques objets remarquables et emprunte à Baudelaire une des formules de son esthétique à laquelle il saura donner une tout autre extension. Singulière épopée : en compagnie des surréalistes, exilés comme lui, Lévi-Strauss se fait collectionneur. S'il est sûr qu'il fut frappé par ces objets, comme les surréalistes, il est certain qu'il ne faut pas confondre les raisons profondes de leur émerveillement. Au goût de la trouvaille et à l'objet d'André Breton, « merveilleux précipité de désir », Lévi-Strauss oppose une autre « équation de l'objet » (c'était le titre d'un des chapitres de *L'Amour fou*, publié une première fois dans *Documents* en 1934) faite des

1. Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Payot, 2002, p. 125.
2. Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon / Julliard, 1961, p. 114-115.
3. « The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History », *Gazette des Beaux-Arts*, 6e série, n° 24, 1943, p. 175-182. Voir aussi *La Voie des masques*, p. 874.

retrouvailles avec des objets qui sont des merveilleux précipités de connaissance. Lévi-Strauss souscrirait à la formule de Tzara : « les objets rêvent », mais s'opposerait à la vue de l'esprit et du rêve des surréalistes[1].

L'homme s'est formé à la peinture et à la musique du XIX[e] siècle, l'ethnologue a étendu son expérience esthétique à des formes lointaines et énigmatiques, le collectionneur a rendu son « culte aux objets[2] » : ces trois formations ont convergé dans le goût très ferme d'un critique qui fut pris à plusieurs reprises dans des polémiques sur l'évolution de l'art moderne[3].

À ce titre, les entretiens avec Georges Charbonnier en 1961 marquent une étape importante. Lévi-Strauss y répond à deux questions : qu'est-ce que l'anthropologue peut dire sur l'art des sociétés « primitives » ? Qu'est-ce que son savoir peut nous apprendre des formes d'art contemporaines ? Il commence par opposer les deux formes de relations que l'art et l'artiste peuvent entretenir avec la société selon qu'il s'agit d'une société hiérarchisée ou d'une société consensuelle : dans le premier cas, l'art est « la chose d'une minorité qui y cherche un moyen de jouissance intime », dans le second « un système de communication, fonctionnant à l'échelle du groupe[4] ». Là, l'art (le nôtre) évolue vers la figuration réaliste et la représentation, c'est-à-dire aussi vers l'appropriation ; ici, c'est un système de signes différentiels, orienté vers la signification. Malgré ses efforts, l'impressionnisme ne nous aura pas fait échapper à la représentation possessive ; quant au cubisme, s'il correspondait à la tentative d'un art de la signification, il a sombré dans le formalisme. L'art est devenu un pur exercice sur des signes sans référent ni sémantisme[5] au point qu'on peut parler, avec Picasso, d'un « académisme du signifiant » — l'intention de rupture finit par s'imposer, et ce type de recherches perd tout contact avec les origines inconscientes de l'œuvre d'art puisque aussi bien l'art ne relève ni du calcul ni du projet conscient.

C'est parce que l'art s'est éloigné des choses qu'il a abandonné sa vocation première qui est de révéler un monde, de donner accès à la structure de l'objet par la transformation réglée qu'elle opère sur lui : « l'œuvre d'art, en signifiant l'objet, réussit à élaborer une structure de signification qui a rapport avec la structure de l'objet », c'est pourquoi elle permet de « faire un progrès de la connaissance[6] ». À ce titre, on ne saurait réduire l'art à un langage : certes, il assure une communication, mais alors que la langue connaît la double articulation et que le rapport entre les deux niveaux est arbitraire (il n'y a pas de rapport direct entre la matière linguistique et la signification), « l'art est à mi-chemin entre l'objet et le langage [...] dans l'art une relation sensible continue d'exister entre le signe et l'objet[7] ».

1. Voir Vincent Debaene, « "Un quartier de Paris aussi inconnu que l'Amazone". Surréalisme et récit ethnographique », *Les Temps modernes*, n° 628, août-octobre 2004, p. 133-153 ; et Marie Mauzé, « Aux invisibles frontières du songe et du réel. Lévi-Strauss et les surréalistes : la "découverte" de l'art de la côte nord-ouest », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 152-161.

2. *De près et de loin*, Odile Jacob, 2001, p. 263.

3. Voir B. Wiseman, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, p. 119-134.

4. G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 67.

5. Voir *ibid.*, p. 93 et 156.

6. *Ibid.*, p. 108-109.

7. *Ibid.*, p. 133.

Défendre un art de la signification et un art de la référence, c'est tout un : car c'est seulement s'il dit *quelque chose du monde* que l'art *peut dire quelque chose* — et si l'art s'est dévoyé, c'est qu'il a trahi cette double contrainte de l'apophantique aristotélicienne : *legein ti kata tinos* (« dire quelque chose sur quelque chose »). Ainsi, à force de ne plus rien dire du monde, il ne nous parle plus.

On a voulu retenir des entretiens avec Charbonnier la dimension critique et l'on a réduit celle-ci à la polémique avec l'art moderne. On a commencé à se demander comment l'inventeur d'une anthropologie d'avant-garde pouvait avoir des goûts rétrogrades en peinture comme en musique[1]. On a voulu faire de Lévi-Strauss ce que Jaurès avait fait de Rousseau : « un anticipateur retardataire ». C'était pourtant se tromper de question. Dans ses *Entretiens*, le discours de Lévi-Strauss sur l'œuvre d'art préparait les formulations célèbres de *La Pensée sauvage* qu'on nous pardonnera de réduire, pour ce qui concerne l'esthétique, à trois thèses que l'auteur déploie à partir d'une collerette de dentelle peinte par Clouet. Cette collerette, nous le verrons, annonce l'art des brodeuses de la côte du Nord-Ouest américain.

La première thèse concerne l'œuvre d'art : si le « modèle réduit [offre], toujours et partout, le type même de l'œuvre d'art » c'est parce que dans le « modèle réduit *la connaissance du tout précède celle des parties*[2] » ; la deuxième touche au plaisir esthétique : « la raison du procédé est de créer ou d'entretenir cette illusion, qui gratifie l'intelligence et la sensibilité d'un plaisir qui, sur cette seule base, peut déjà être appelé esthétique[3] » ; la troisième caractérise le monde de l'art lui-même. Par l'art l'intelligible révèle le sensible à même le sensible : le modèle réduit, œuvre de l'art, *fait à la main*, n'est pas « une simple projection, un homologue passif de l'objet [;] il constitue une véritable expérience sur l'objet » : « il compense la renonciation à des dimensions sensibles par l'acquisition de dimensions intelligibles[4] ». Parce que l'événement de la création met au jour la structure de l'objet peint, la peinture est une leçon de choses. Ces quelques pages d'une grande densité offrent la première formulation du rapport entre esthétique et mythologie, et l'on n'y serait pas si attentifs si elles ne reprenaient des formulations décisives des *Structures élémentaires de la parenté* et si elles ne commandaient, d'une certaine manière, l'écriture des *Mythologiques*[5]. Si nous sommes enfin capables, grâce à l'œuvre d'art, de comprendre « pourquoi les mythes nous apparaissent simultanément comme des systèmes de relations abstraites et comme des objets de contemplation esthétique[6] », c'est que l'acte créateur qui engendre

1. Pour les polémiques sur la peinture, voir par exemple « l'irritation » envers Picasso exprimée dans « À propos d'une rétrospective » (*Anthropologie structurale deux*, Pocket, 1996, p. 325-330), et l'éloge de l'art d'Anita Albus (*Le Regard éloigné*, Plon, 1983, p. 333-345). Pour les polémiques musicales, voir *Le Cru et le Cuit*, p. 29-34 ; Isabelle Leymarie-Ortiz, « Lévi-Strauss et la musique dans *Le Cru et le Cuit*. Réflexion sur les méthodes linguistiques en musicologie », *Musique en jeu*, n° 33, 1978, p. 85-94 ; et Umberto Eco, *La Structure absente*, Mercure, 1972.

2. *La Pensée sauvage*, respectivement p. 583 et 585.

3. *Ibid.*, p. 585.

4. *Ibid.*, p. 585 et 586.

5. La thèse qui fait de l'œuvre d'art un modèle réduit correspond au holisme des *Structures élémentaires de la parenté*.

6. *La Pensée sauvage*, p. 587.

le mythe est symétrique et inverse de celui qu'on trouve à l'origine de l'œuvre d'art[1].

Mais la contemplation d'une massue haida en bois de cèdre servant à assommer le poisson n'offre-t-elle pas une contradiction à la thèse, et les œuvres de l'art primitif n'annulent-elles pas la possibilité de l'événement au profit de la seule exhibition de la structure ? L'exemple de la massue conduit à affiner la démonstration plutôt qu'à l'infirmer : « l'événement n'est qu'un mode de la contingence, dont l'intégration (perçue comme nécessaire) à une structure engendre l'émotion esthétique, et cela quel que soit le type d'art considéré. Selon le style, le lieu, et l'époque, cette contingence se manifeste sous trois aspects différents, ou à trois moments distincts de la création artistique[2] ». Elle peut se situer au niveau de l'*occasion*, quand l'artiste tente de saisir la contingence d'un événement antérieur à l'acte de création — une expression, un éclairage, une situation. Elle peut se manifester au cours de l'*exécution*, quand le matériau résiste. Elle peut être *postérieure à l'acte de création* chaque fois que l'ouvrage se trouve destiné à des usages déterminés. Lévi-Strauss définit alors les conditions de possibilité de son histoire de l'art : « Selon les cas [...], le procès de la création artistique consistera, dans le cadre immuable d'une confrontation de la structure et de l'accident, à chercher le dialogue soit avec le *modèle*, soit avec la *matière*, soit avec l'*usager*, compte tenu de celui ou de celle dont l'artiste au travail anticipe surtout le message[3]. » Chaque pôle est une dominante (au sens dégagé par Jakobson[4]) et pose des problèmes particuliers : le modèle, celui de la *représentation* ; la matière, celui de l'*exécution* ; l'usage, celui de la *destination*. Si la peinture « savante » se croit libérée de l'exécution et de la destination au profit de l'excellence de la représentation, les arts appliqués se vouent à l'exécution et à la destination, et l'on mesurera la perfection d'une coupe ou d'une pièce de vannerie à ce qu'elle remplit au mieux sa fonction. Quant aux arts primitifs ils sont à l'opposé de l'art savant qui exalte l'occasion et intériorise l'exécution et la destination : ils intériorisent l'occasion et extériorisent l'exécution et la destination. C'est pourquoi ils ne vieillissent pas.

L'esthétique n'est donc pas réservée à l'exposé « populaire » de la doctrine et confinée aux entretiens, fussent-ils les plus flamboyants, ou aux polémiques, fussent-elles les plus cinglantes : elle est présente au cœur de l'œuvre théorique et fait bien plus que la doubler. On la retrouverait au cœur des deux (ou trois) volumes de l'*Anthropologie structurale* : la troisième partie du premier volume s'intitule « Art » et regroupe deux textes consacrés à l'art primitif ; le chapitre XV du deuxième volume évoque tour à tour la critique littéraire, Picasso et l'art en 1985. Quant au *Regard éloigné*, il s'achève sur cinq textes consacrés à l'art et réunis sous le titre kantien de « Contrainte et liberté ».

L'esthétique n'est pas circonstancielle. Loin de se situer aux alentours de la théorie, elle touche au cœur de l'anthropologie structurale. On la voit croître dans les *Mythologiques* comme un courant au sein d'un fleuve

1. L'œuvre d'art et le mythe créent des rapports symétriques entre l'événement et la structure.

2. *Ibid.*, p. 589.

3. *Ibid.*, p. 590.

4. La dominante est l'« élément focal d'une œuvre d'art : elle gouverne, détermine et transforme les autres éléments. C'est elle qui garantit la cohésion de la structure » (Roman Jakobson, *Questions de poétique*, Le Seuil, 1973, p. 145).

et soudain, pourrait-on dire, elle sort de son lit. Si la composition musicale sert de modèle à l'écriture des quatre parties, ce n'est pas seulement au titre d'une comparaison rhétorique[1], et il est juste aussi de noter que « la composition d'ensemble des *Mythologiques* rappelle celle de la *Tétralogie*, à une inversion près[2] ». Mais c'est surtout que la musique et le mythe entretiennent des rapports profonds comme le révèlent les pages importantes du « Finale » de *L'Homme nu*[3]. Il y a plus encore. Les *Mythologiques* mettent à l'œuvre cette logique des qualités sensibles qu'avait dégagée *La Pensée sauvage*. Or, à considérer l'étymologie du terme « esthétique » (*aisthèsis* signifiant « sensation » avant toute chose) on s'aperçoit qu'on peut fort bien lui faire signifier « logique des qualités sensibles ». Entre esthétique sensible et esthétique artistique, les « Petites mythologiques » déploient cette logique en confirmant les intuitions de leurs grandes aînées. Car si l'anthropologue s'engage sur la *voie des masques*, c'est en raison d'un éblouissement, d'un « sentiment de vénération miné par une inquiétude » qui fait naître le besoin d'une « logique des formes » dont la méthode comme l'*organon* sont offerts par l'anthropologie structurale. Il ne s'agit plus, comme dans *La Pensée sauvage*, de comparer le mythe et l'œuvre d'art, mais de comprendre l'œuvre d'art à partir de la logique construite pour rendre raison des mythes. La logique sensible à l'œuvre dans la logique des formes réclame son lot d'intelligibilité — et c'est à un savoir de la singularité que le lecteur est convié : « Pourquoi *ce* style ? »

La Potière jalouse relève bien du tournant esthétique de l'anthropologie structurale si l'on veut considérer que la « logique des qualités sensibles » prend comme point de départ, après l'art des masques, un autre thème de la « culture matérielle », un « art » particulier : la poterie. Certes, de nombreuses réflexions sur les objets émaillaient les *Mythologiques*, mais cette fois, Lévi-Strauss croise la logique des qualités sensibles à l'œuvre dans la nature et la culture et le travail mené à partir d'un « objet investi d'esprit[4] ».

En répondant à deux questions laissées en suspens dans les *Mythologiques* (celle des organisations dualistes en Amérique du Sud et celle de l'origine du vent et du brouillard en Amérique du Nord), *Histoire de Lynx* n'offre pas seulement une météorologie mythologique, mais une logique élémentaire qui fait se rejoindre le beau naturel et le beau artistique[5] : les états vaporeux de l'eau sont comme des parures sur la peau du ciel, les parures des hommes comme des arcs-en-ciel à fleur de peau.

1. *Le Cru et le Cuit* commence par une « Ouverture » ; la première partie (« Thèmes et variations ») distribue deux chapitres (« Chant Bororo » et « Variations Gé »), la deuxième partie est composée d'une « Sonate des bonnes manières » et d'une « Symphonie brève », la troisième, de la « Fugue des cinq sens » et de la « Cantate de la sarigue », la quatrième s'intitule « L'Astronomie bien tempérée » et la cinquième « Symphonie rustique en trois mouvements ». Ce modèle est plus discret dans *Du miel aux cendres* et absent de la construction de *L'Origine des manières de table*. *L'Homme nu* s'achève sur un célèbre « Finale ».

2. Catherine Clément, « Le Lieu de la musique », *Claude Lévi-Strauss*, éd. R. Bellour et C. Clément, Gallimard, 1979, p. 397.

3. Voir J. G. Merquior, *L'Esthétique de Claude Lévi-Strauss*, p. 55-89 et 94-107, et B. Wiseman, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, p. 167 et suiv.

4. Nous empruntons ce terme à la phénoménologie de Husserl dans les *Ideen* II. Les objets investis d'esprit sont ceux qui, à la manière d'un livre ou d'une œuvre d'art, sont chargés d'une signification humaine objective et se manifestent comme tels au sujet qui pourra alors les *constituer* et les recevoir selon leur horizon propre. La fusion des apparences sensibles et du sens intelligible forme leur unité.

5. Voir *Histoire de Lynx*, p. 1356.

Le même « vent » de l'esprit investit les choses de la nature et les objets de l'art.

Deux années séparent *Histoire de Lynx* (1991), par lequel Lévi-Strauss achève ses « Petites mythologiques », de *Regarder écouter lire* (1993). C'est bien dans une double généalogie qu'il faut inscrire ce livre : dans la généalogie des exposés populaires de la doctrine, mais aussi dans celle de l'anthropologie structurale elle-même. On ne saurait considérer *Regarder écouter lire* comme le simple reliquat esthétique de l'anthropologie structurale. En dépit des multiples échos que le lecteur des *Mythologiques* peut entendre dans ce livre, il n'est pas la simple répétition sur le plan esthétique de ce que les textes anthropologiques auraient déjà énoncé dans les termes de la doctrine. S'il ne fonde pas l'anthropologie sur l'esthétique, Lévi-Strauss ne réduit pas non plus la seconde à une simple illustration de la première[1] : croire que l'esthétique offrirait à la sensibilité l'illustration du système de l'anthropologie serait commettre une double erreur : à propos de l'anthropologie des *Mythologiques*, qui était, conformément au projet de *La Pensée sauvage*, une « logique des qualités sensibles » et à propos de l'esthétique, qui est l'exposé de cette logique.

Trois verbes pour six parties.

Qu'un livre en six parties reçoive son titre de trois verbes juxtaposés a de quoi surprendre. À première vue ils semblent valoir pour les trois premières parties, car ils figurent dans leur titre. Ils indiqueraient l'élection des arts et des muses auxquels correspondraient des noms d'artistes — la peinture (Poussin), la musique (Rameau) et la littérature critique qui les rejoint (Diderot). Mais on s'aperçoit vite que la logique des termes doit laisser la place à la logique des relations, car « regarder » vaut à la fois pour la cinquième partie (« Des sons et des couleurs ») et pour la sixième (« Regards sur les objets »), et « écouter » pour la quatrième (« Les Paroles et la Musique ») et la cinquième[2]. Quant à « lire » qui vaudrait pour chacune et pour aucune, il introduit un déséquilibre dont il faudra rendre compte.

Quoi qu'il en soit, une division semble départager les six parties de *Regarder écouter lire*. Elle relèverait de la grammaire du nom : en développant des noms propres, les trois premières parties privilégieraient des auteurs[3] ; en s'attachant à des noms communs, les trois dernières traiteraient des thèmes. Mais ici encore, ce partage ne résiste pas à l'analyse. On tient plutôt que ces six parties constituent les six moments d'une esthétique structurale et qu'elles se répondent en fonction d'un principe de réfraction cher au penseur des *Mythologiques*. Il apparaît ainsi que la quatrième partie offre un pont entre la deuxième et la troisième (Chabanon se situant à mi-chemin entre Rameau et Diderot), comme la cinquième relie la première et la troisième (l'exposé de l'audition colorée

1. C'est en quoi nous nous séparons de la lecture proposée par B. Wiseman qui invente une « ethno-aesthetics » de Lévi-Strauss (*Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, p. 33-57) et résout la tension du mythe et du poème en un « mytho-poem » (*ibid.*, p. 196-216). On pourrait opposer la parataxe de Lévi-Strauss qui laisse ouvert le libre jeu d'une logique des formes aux solutions dialectiques exprimées par les traits d'union de Wiseman.

2. Sur les rapports entre logique des termes et logique des formes, voir *L'Origine des manières de table. Mythologiques III*, Plon, 1968, p. 388-389.

3. Voir *La Pensée sauvage*, p. 736-790, et le commentaire de Jean-Claude Pariente, *Le Langage et l'Individuel*, Armand Colin, 1973, p. 71-79.

reprenant à Poussin la question de la couleur et à Diderot la question de l'intérêt en peinture) et la sixième, la première et la deuxième (les objets de la vannerie répondent aux maquettes de Poussin mais relèvent surtout d'une interprétation en termes de système de transformation qu'on trouvait à la fois dans l'interprétation d'*Et in Arcadia ego* et dans la théorie de l'accord de Rameau). Le principe de cette esthétique est que l'art met à l'œuvre les structures intelligibles de la sensibilité. Lévi-Strauss se penche d'abord sur la structure des œuvres d'art (la peinture et la musique) avant de pénétrer dans la structure même de la sensibilité en scrutant les *matériaux* de l'œuvre d'art : les paroles, les sons, les couleurs. Le jeu des transformations opérées par les œuvres trouve son fondement dans le jeu des transformations de la sensibilité réfléchie qui exige une théorie des correspondances étendue qui va bien au-delà du poème de Baudelaire et qui n'est pas étrangère à l'effet de vertige provoqué par l'œuvre composée par Lévi-Strauss. En d'autres termes, ce n'est pas seulement dans le travail des formes (parties I à III) que l'art déploie les structures d'intelligibilité de la sensibilité, mais c'est à même la sensibilité qu'on peut repérer ces dernières (parties IV à VI). L'esprit n'investit pas seulement la forme mais la matière elle-même. C'est pourquoi la logique des qualités sensibles est comme relevée par l'art et doit culminer dans une interrogation sur les objets (partie VI). L'esthétique est une logique élémentaire dont l'élément ultime est l'objet. On pourrait retrouver dans cette architecture un parallèle entre la dialectique de la faculté de juger esthétique et la critique de la faculté de juger téléologique qui forment les deux moments de la troisième critique kantienne. Ce que l'art met en œuvre est à l'œuvre dans la nature elle-même.

Quels rapports ces chapitres sur la faculté de juger esthétique entretiennent-ils avec l'anthropologie structurale ? Entre les trois premières et les trois dernières parties, c'est l'articulation de l'esthétique et de l'anthropologie qui change de sens. Autant *Regarder écouter lire* fonctionne dans son premier mouvement comme une défense et illustration de la méthode et de l'œuvre de Lévi-Strauss (avec Poussin, il s'agit de penser la peinture à partir de la notion de *structure de transformation* et de *modèle réduit* ; avec Rameau, de concevoir la musique à partir de l'harmonie comme rapport de structures), autant le second mouvement ouvre une série de dossiers que leur difficulté intrinsèque avait obligé Lévi-Strauss à laisser en suspens. En reprenant le rapport « des mots et de la musique », Lévi-Strauss revient sur les dernières pages du « Finale » de *L'Homme nu* ; en évoquant l'articulation des mots et des couleurs, il répond à la question du « chromatisme » posée dans *Le Cru et le Cuit* ; enfin, « en regardant les objets », il complète *La Voie des masques* et *La Potière jalouse*.

Les vingt-quatre chapitres de l'esthétique structurale.

« Regarder Poussin », c'est d'abord retrouver chez lui cette loi de la double articulation énoncée dans le premier chapitre à propos de Proust : tout comme le romancier travaille sur deux niveaux de composition, rapiéçant des morceaux qui restent reconnaissables dans le dernier état de l'œuvre, de même Seurat dans la *Grande Jatte*, et, de manière exemplaire, Poussin, composent sur deux niveaux. Poussin travaillait à la manière des mythes et du mythologue puisque le peintre construisait pour ses toiles de véritables maquettes, des « modèles réduits ». Le peintre confirme dans sa pratique la théorie structurale énoncée dans *La Pensée sauvage*. Au

troisième chapitre, Lévi-Strauss commente un tableau de Poussin : *Et in Arcadia ego*. Sur la voie d'un crâne qui est un masque de mort, le mythologue rencontre l'iconologue et rectifie sa leçon. Quel est l'enjeu de cette confrontation ? Panofsky a montré comment Poussin s'est inspiré d'une œuvre du Guerchin et a peint deux versions des *Bergers d'Arcadie*. Ce que Panofsky a perçu, c'est que le Guerchin avait peint le premier état, la première version d'une transformation qu'il pouvait prolonger. Ainsi, tout comme Panofsky prolonge Poussin qui prolonge le Guerchin, Lévi-Strauss prolonge Panofsky. Par transformation, il faut donc entendre ici un processus dynamique produisant des états, non pas statiques, mais doués eux-mêmes d'un dynamisme interne[1]. À la sémantique historique de Panofsky Lévi-Strauss oppose une lecture plus syntaxique, analogue à la méthode qu'il a inventée pour les mythes : il convient d'interpréter les versions selon la logique qui articule leurs relations. Alors que la démarche iconologique entend donner du sens à tel ou tel élément, l'approche mythologique veut inscrire ces éléments dans un rapport pour construire un ordre et mettre en œuvre un processus. Non pas que tel ou tel motif perde sa valeur référentielle, mais cette valeur doit être comprise à partir du système des relations et non pas dans des contenus isolés[2]. Ainsi l'erreur de Panofsky est analogue à celle de Freud dénoncée dans les dernières pages de *La Potière jalouse* : l'obsession de l'origine est mauvaise. Dans l'histoire psychique d'un individu comme en histoire de l'art, la question n'est jamais de repérer les éléments originaires et les produits dérivés et déformés qui ne s'éclaireraient qu'à la lumière des premiers, comme si l'analyse consistait à remonter peu à peu jusqu'à la source ou à la racine dernière, qui recèlerait la clef de l'ensemble, mais toujours de déterminer sa loi de composition interne, immanente et synchronique. Il ne saurait donc y avoir le moindre privilège d'un contenu particulier (censément originaire) ou d'une version particulière (censément originale) et l'essentiel, au bout du compte, se révèle être de nature intellectuelle : c'est la tendance même de l'esprit humain à l'articulation. On devine la portée de cette interprétation de Poussin : en rappelant la fécondité de l'analyse structurale pour l'analyse de l'échange matrimonial et pour celle des mythes, Lévi-Strauss ne fait rien de moins que de parcourir d'un seul coup l'ensemble de son œuvre : *Les Structures élémentaires de la parenté*, d'une part, et les *Mythologiques* de l'autre. *Regarder écouter lire* apparaît bien comme une troisième critique : à la critique de la raison matrimoniale et à celle de la raison mythologique s'ajoute celle de la faculté de juger. La première répond à la question de l'origine, la seconde à celle du sens, la dernière à celle de la forme. L'analyse d'*Éliézer et Rébecca* va confirmer l'iconologie structurale de Poussin. Mieux, en montrant comment le peintre traduit le problème de la Bible (*comment transformer la race en terre*) en une question plastique (*comment transformer les porteuses d'eau en édifice*), Lévi-Strauss applique une leçon de ses mythologiques : un système de transformations peut être à l'œuvre dans un même mythe (et

1. Voir *L'Homme nu*, p. 604.

2. Lévi-Strauss a beau dire : « Je n'essaierai pas de faire de Poussin un anthropologue » (p. 1508), Poussin l'est à la fois par la méthode et par le contenu de certaines de ses toiles. Les deux Arcadie de Poussin renvoient à deux représentations mythologiques dont il faut deviner le rapport (voir Lucien Scubla, « Structure, transformation et morphogenèse ou le structuralisme illustré par Pascal et Poussin », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 215).

dans un même tableau). Ce système ne commande pas seulement le rapport des différentes versions : il peut habiter la logique des termes comme celle des formes. C'est ce qui assure la supériorité du trompe-l'œil et des peintres qui font du rendu de l'objet le sommet de leur art[1].

Si « Regarder Poussin » c'était retrouver dans l'œuvre du peintre la thèse de la double articulation et celle des systèmes de transformation, « Écouter Rameau » c'est redécouvrir avec lui « l'analyse structurale » mais aussi soutenir (contre Rousseau) la supériorité de l'harmonie sur la mélodie, c'est-à-dire la possibilité d'un plaisir « de nature intellectuelle » qui ne doit rien à l'immédiateté sensible, à l'anecdote ou à la morale. Les trois chapitres de la partie II ont pour objectif d'établir que l'engendrement de tous les accords par renversements de l'accord de ton majeur précède la loi des groupes de transformation du structuralisme à partir d'une analyse précise des deux versions de *Castor et Pollux*. D'où la construction de cette partie : évoquer les conditions de « l'écoute musicale » au XVIIIe siècle (sensible ; chap. VII) ; décrire la différence des deux versions (intelligible ; chap. VIII) ; revenir à l'écoute individuelle (sensible ; chap. IX). Au terme de cette partie, la modulation apparaît bien comme un « groupe de transformations » qui croise les plaisirs de l'intelligible et du sensible. La description du plaisir de l'auditeur évoqué dans le « Finale » de *L'Homme nu*[2] est confirmée.

« En lisant Diderot », Lévi-Strauss précise un point décisif de sa critique de la faculté de juger : quel est le type de satisfaction qui détermine le jugement de beau ? La question est kantienne. À la thèse de Diderot et du XVIIIe siècle selon laquelle il faut opposer deux types de plaisirs (le plaisir moral ou enthousiasme d'âme contre le plaisir technique ou enthousiasme de métier) Lévi-Strauss propose d'en ajouter un troisième d'une autre nature : le plaisir intellectuel. Diderot fonde l'esthétique sur un mauvais partage dont on peut décliner les termes : la figuration et la technique ; l'immédiateté sensible (la couleur et la mélodie) ou la rationalisation et la convention (le dessin et l'harmonie). Il se rend coupable d'un autre dualisme tout aussi mauvais : celui de l'instant et de l'histoire. Pour Diderot, victime de son sensualisme et de son rationalisme, la peinture devrait se limiter à « l'instant prégnant », alors que « regarder Poussin » c'est comprendre que l'ordre des successions peut fort bien habiter la simultanéité. La lecture de Diderot s'achève sur une confirmation de Poussin par la théorie des fractales de Mandelbrot. Tout comme une toile de Poussin, une structure fractale relève en un instant tous les moments de sa formation et, tout comme une toile de Poussin, elle obéit à une double articulation singulière puisque sa structure globale est identique à sa structure particulière.

Avec « Les Paroles et la Musique » commence le second mouvement de *Regarder écouter lire*, consacré à la logique des qualités sensibles. Alors qu'il avait esquissé les conditions de possibilité d'un parallèle de la musique et de la mythologie dans l'« Ouverture » du *Cru et le Cuit*, Lévi-Strauss, dans le « Finale » de *L'Homme nu*, décrit les quatre occupants majeurs des études structurales qu'il distribue selon le double axe du son et du sens. À une extrémité, les entités mathématiques, « pur[e]s de toute incarnation » et qui n'ont ni son ni sens. À l'autre extrémité, les êtres

1. Voir *Le Regard éloigné*, p. 339.
2. Voir *L'Homme nu*, p. 589.

linguistiques « doublement incarnés et dans le son et dans le sens ». Entre ces deux extrêmes, les deux autres familles occupent des positions symétriques : dans la musique, la structure « décollée du sens adhère au son » ; dans le cas de la mythologie, « la structure, décollée du son, adhère au sens ». En d'autres termes, la musique, « c'est le langage moins le sens ; dès lors, on comprend que l'auditeur, qui est d'abord un sujet parlant, se sente irrésistiblement poussé à suppléer ce sens absent, comme l'amputé attribuant au membre disparu les sensations qu'il éprouve et qui ont leur siège dans le moignon[1] ». Dans cette quatrième partie, la voie empruntée par Lévi-Strauss est singulière : de la même manière que Poussin et Rameau sont à la fois des applications exemplaires de l'analyse structurale mais aussi des devanciers de sa théorisation, Lévi-Strauss trouve dans l'œuvre de Chabanon une anticipation du « Finale » de *L'Homme nu*[2]. Il se consacre à l'exposé méticuleux de sa doctrine et revient donc aux rapports du langage et de la musique *en lisant Chabanon*. Chabanon dépasse Diderot car il fait sa place au plaisir intellectuel dans le jugement de goût artistique et anticipe le structuralisme phonologique : ce que l'esprit goûte avec plaisir c'est l'analogie structurelle de plusieurs ordres de rapports formels. Lévi-Strauss fait de lui un devancier avant d'exposer le « double paradoxe de Chabanon ». Il y a donc un paradoxe chronologique (le mouvement d'avant-garde qu'est le structuralisme est anticipé par un auteur du XVIIIe siècle) et un paradoxe logique de Chabanon : à la différence de la phonologie qui se donne pour objet l'étude du son et du sens, Chabanon sépare radicalement le langage articulé et la musique. S'il anticipe à propos de la musique l'invention de la phonologie quant aux propriétés de la langue, il est en retard dans sa description de la langue. La lecture des *Operratiques* de Leiris et de son journal va permettre un effet de mise en miroir imprévu. Leiris est à Chabanon ce que Diderot aura été à Poussin : obsédé par l'anecdote, il manque l'intérêt intellectuel de la musique, comme Diderot ratait celui de la peinture.

Tout comme « Les Paroles et la Musique » répondait aux problèmes posés dans « En écoutant Rameau » et « En lisant Diderot », « Des sons et des couleurs » répond à certaines questions soulevées *en regardant Poussin*. Plus précisément : la question décisive pour Lévi-Strauss de la correspondance entre la synthèse des facultés (le regard qui découvre les couleurs, l'ouïe qui s'exerce avec la musique et l'entendement qui s'exerce avec les mots) et le parallèle des arts (peinture et récit avec Poussin et Diderot ; musique et récit avec Rameau et Chabanon) trouve ici un nouveau terrain d'enquête qui est aussi l'aboutissement des précédents. De fait, le sonnet des « Voyelles » de Rimbaud fait coïncider les trois ordres de l'audition, de la couleur et du sens. Indifférent à la chronologie, Lévi-Strauss lit les « Voyelles » de Rimbaud en compagnie du père Castel (l'inventeur, au XVIIIe siècle, du clavecin oculaire) et des neurologues de la vision. Le clavecin oculaire n'est pas mentionné au titre

1. *L'Homme nu*, p. 578-579. À cette hypothèse structurale s'ajoute une double hypothèse généalogique : d'une part, le langage précède la musique et elle « continue de dépendre [de lui], si l'on peut dire comme une appartenance privative » (p. 579) ; d'autre part, la musique et la littérature se sont partagées les dépouilles du mythe : « quand le mythe meurt, la musique devient mythique » (p. 584).

2. Voir « Entretien avec Catherine Clément », p. 24.

de l'invention farfelue d'un savant extravagant. Il permet à Lévi-Strauss de revenir sur une thèse décisive de son esthétique : les couleurs sont des qualités sensibles naturelles, mais elles obéissent à une logique. Passer de Castel à Rimbaud c'est passer de la correspondance entre les couleurs et les sons de la musique à celle entre les couleurs et les sons de la langue et faire se rejoindre la peinture, la musique et la poésie. Lévi-Strauss invente une articulation pour relier deux problèmes évoqués dans deux lieux du système : le rapport des couleurs et des sons dans l'analogie peinture/musique, la question des phénomènes de synesthésie sur le plan phonétique[1]. Il reproche à ses prédécesseurs d'avoir lu le sonnet des « Voyelles » comme s'il s'agissait d'un alphabet des couleurs. « Or, comme le précise une de ses fiches, le sonnet des "Voyelles" illustre d'abord le phénomène de l'audition colorée : il repose sur l'homologie perçue entre les différences internes de l'une et les différences internes de l'autre. » En d'autres termes : « Ce ne sont pas des correspondances sensorielles immédiatement perçues qui révèlent l'architecture du sonnet, mais les relations que l'entendement établit inconsciemment entre elles[2]. » Le chapitre xx donne à lire les lettres que s'échangèrent Lévi-Strauss et Breton lors de la traversée de l'Atlantique à bord du *Capitaine Paul-Lemerle*. Pourquoi exhumer cet échange de lettres ? C'est que l'opposition entre Breton et Lévi-Strauss porte précisément sur la nature des associations de l'esprit créateur. Breton comme Lévi-Strauss défendent la liberté de l'esprit et le caractère inconscient des associations créatrices. Mais l'inconscient de Breton est une machine de guerre opposée à la logique au nom du sentiment et de l'imagination ; l'inconscient de Lévi-Strauss est précisément celui d'une logique sans sujet. Contre Breton, il va donc défendre la spécificité de l'artiste : à savoir la position de celui qui vise intentionnellement un effet esthétique (quelle que soit l'interprétation que l'on puisse donner à ces termes). Le petit chapitre xxi peut être considéré comme une confirmation de la discussion avec Breton à propos de l'intentionnalité de l'artiste. Cette dernière ne saurait relever du projet d'un sujet conscient.

« Regard sur les objets » offre l'esthétique des « grandes » comme des « petites » *Mythologiques* et tente de répondre à la question de Boas : « Qu'est-ce que l'art primitif ? », c'est-à-dire, aussi, comment penser le rapport entre art primitif et art savant et, de manière plus radicale encore, le rapport entre art et technique ? C'est trop peu de dire, comme l'indique le prière d'insérer, que « l'auteur se souvient qu'il est ethnologue » : il écrit ici une « esthétique sauvage » que composent trois chapitres : une réflexion sur la notion d'art « primitif » (chap. xxii), où Lévi-Strauss revient sur le terrain des *Mythologiques* pour discuter avec Boas de l'opposition du naturel et du conventionnel en introduisant un troisième terme : le « surnaturel ». L'enquête sur les « paniers » et leurs mythes (chap. xxiii) pose frontalement la question de l'objet investi d'esprit. Il s'agit à partir des mythes de la vannerie des deux Amériques de poser le problème de la cohérence mythologique mais aussi celui de la pertinence de l'opposition (reprise par Boas) entre arts symboliques et arts décoratifs. Avec « Portraits d'artistes » (chap. xxiv), Lévi-Strauss offre une série

1. Voir *Le Cru et le Cuit*, p. 27 et suiv., et *Anthropologie structurale*, Pocket, 1974, p. 110-115.
2. Archives Lévi-Strauss.

de portraits d'artistes de l'art primitif dont la signification immédiate est de poser l'artiste comme une figure distincte de l'artisan. Ce qui le distingue, ce n'est pas seulement la virtuosité, le talent ou même le génie : c'est la relation avec le surnaturel, que scelle un destin tragique qui est aussi un destin de mort.

L'esthétique sauvage.

« Sauvage », l'esthétique de *Regarder écouter lire* l'est d'abord par son refus de composer un « système des beaux-arts » et de proposer une histoire de l'art[1]. La sauvagerie est celle du goût revendiqué comme principe de classification — c'est le goût singulier de l'auteur qui unit les grands maîtres du Nord, Poussin, Ingres et les arts graphiques du Japon ainsi que, pour le domaine musical, Rameau, Mozart, Beethoven, Wagner, Ravel et Stravinski. On trouve certes plusieurs des chapitres d'un virtuel traité d'esthétique dans *Regarder écouter lire* mais dans le désordre apparent de classifications aventureuses qui subvertissent toute chronologie et toute division des beaux-arts et procèdent par transformations et transformations de transformations[2]. C'est à la fois le temps de l'œuvre et celui des théories qui ensauvagent l'esthétique de Lévi-Strauss : le temps de l'œuvre est celui de l'*aion* des Grecs puisque selon la formule de Proust reprise dans *L'Homme nu* : « Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps[3]. » L'*aion* désigne le temps comme principe éternel de création : dans l'instant de la création, nous sortons de la chronologie. Mais c'est aussi le temps des théories qui défie l'histoire. Et à ce titre, on pourrait dire que *Regarder écouter lire* multiplie les pères fondateurs de l'esthétique structurale : après Wagner, Poussin, Rameau, Chabanon. Comme le temps du mythe, le temps de l'art et de la pensée sont étrangers à l'histoire[4]. L'esthétique sauvage défie toute histoire de l'art.

Mais *sauvage* ne dit pas seulement le refus de l'ordre et de l'histoire. L'esthétique sauvage révolutionne en profondeur le concept même d'esthétique entendue comme ce savoir d'une sensibilité singulière accueillant dans la passivité *le choc du beau*. Revenons une dernière fois sur le titre de l'ouvrage. Le déséquilibre introduit par le troisième verbe est porteur d'un enseignement pour l'esthétique de Lévi-Strauss : *lire* n'indique pas une opération qui relève de l'immédiateté de la sensation. Il s'agit au contraire d'une opération de l'entendement. Or, à bien y réfléchir, il n'en va pas autrement des deux premiers verbes. *Regarder* diffère de *voir* comme *écouter* d'*entendre*. Aucun primat n'est accordé à l'impression sensible. Mieux, l'impression sensible n'est pas une donnée brute de la

1. Ici encore c'est avec Hegel que la distance est la plus grande puisque la deuxième partie de l'*Esthétique* montre le « développement de l'idéal dans les formes particulières que revêt le beau dans l'art » et la troisième « un système des arts particuliers ». Non seulement les différentes époques de l'histoire de l'art obéissent à une téléologie, mais les différents arts sont engendrés dialectiquement.

2. Lévi-Strauss retrouve ici une intuition de Warburg dont il est plus proche que de Panofsky. Voir Claude Imbert, « Warburg, de Kant à Boas », *L'Homme*, nº 165, 2003, p. 11-40.

3. *L'Homme nu*, p. 502. Voir Vincent Debaene, « L'Adieu au voyage. À propos de *Tristes tropiques* », *Gradhiva*, nº 32, 2002, p. 12-26 ; Alain Buisine, « Le Dernier des mythes : Marcel Proust », *Le Magazine littéraire*, nº 311, 1993, p. 52-56 ; et Marcel Hénaff, « Le Passeur. Lévi-Strauss avec Proust et Platon », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 424-431.

4. Voir G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 260-321.

sensation mais un mixte déjà. L'esthétique ne sera la fête des sens que si elle est aussi celle du sens. Lévi-Strauss se réjouit sans s'étonner des découvertes de la psychologie sensorielle : voir « est le produit indirect d'une reconstruction qui est l'œuvre du système nerveux opérant selon des principes et des méthodes qui ne diffèrent pas substantiellement de la façon dont travaille l'entendement lui-même[1] ». Ce qu'il y a de *sauvage*, donc, c'est que l'esthétique de Lévi-Strauss n'est pas une esthétique « du cœur », s'il faut entendre par là que l'œuvre d'art serait la pure exaltation de la sensibilité comme réceptivité. On comprendra mieux l'insistance des critiques portées par Lévi-Strauss : à Diderot quand il se contente d'opposer le plaisir sensuel et le plaisir moral (il se trompe parce qu'il oublie l'intérêt intellectuel) ; à Rousseau quand il oppose l'immédiateté de la mélodie qui parle au cœur et la barbarie de l'harmonie (il se trompe car l'harmonie et la théorie des accords qui la sous-tend garantissent un plaisir purement musical) ; à Breton, enfin, quand il confond spontanéité et immédiateté sensible et voue la première aux prestiges de l'imagination et à la consécration de l'érotisme. Il se trompe aussi car si l'œuvre d'art mobilise l'imagination, c'est moins comme faculté de construire des images que comme faculté d'articuler des niveaux logiques. Critiquer Diderot, Rousseau et leur préférer Poussin, Rameau et Chabanon, critiquer Breton aussi, c'est défendre une tout autre thèse sur la spontanéité à l'œuvre dans l'esthétique. Les hommes des Lumières, au moment où ils étendaient le rationalisme de Descartes, jetaient les fondements d'une esthétique qui permît au sujet de déployer sa sensibilité individuelle comme réceptivité. Or, précisément, l'esthétique n'est pas le triomphe du sujet sensible car elle n'est pas subjective. Voilà sans doute en quoi *Regarder écouter lire* est un texte à bien des égards « révolutionnaire » qui n'a pas fini de produire ses effets.

Qu'on ne fasse donc pas à Lévi-Strauss le reproche de proposer une esthétique « de tête » et non une esthétique de l'immédiateté sensible (celle des sens ou du cœur), quand c'est cette prétendue immédiateté qui est contestée par la « logique des qualités sensibles ». L'esthétique se donne pour objet cet investissement du sensible par l'intelligible, non pas selon la dialectique de la forme et du contenu, comme chez Hegel, mais selon le jeu de l'événement et de la structure à l'œuvre dans l'objet d'art. Par quoi Lévi-Strauss contredit Hegel pour qui l'art, première étape du savoir absolu, resterait comme empêtré dans l'immédiateté sensible de la matérialité des œuvres et attendrait sa relève par la religion et la philosophie[2]. Pour Lévi-Strauss, au contraire, le beau est dans son immédiateté même une structure qui met en jeu l'intelligibilité à l'œuvre dès la sensibilité. Qui plus est, la « matérialité » obéit à une logique propre. Être critique d'art ne consistera plus à trouver un point de vue extérieur pour forcer l'œuvre à nous parler selon les prestiges de l'herméneutique, mais à déployer sa structure d'intelligibilité au cœur même de la logique de la sensibilité : « il est vrai que je m'attache à discerner, derrière les manifestations de la vie affective, l'effet indirect d'altérations survenues dans le cours normal des opérations de l'intellect, des phénomènes seconds par rapport à l'affectivité. Car ce sont ces opérations seules que nous pou-

1. « Deuxième entretien avec Claude Lévi-Strauss », *Le Livre des autres*, UGE, 1978, p. 361.
2. Voir Hegel, *Esthétique*, I, trad. C. Bénard, Le Livre de poche, 1997, p. 60, et *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 553-563.

vons prétendre expliquer, parce qu'elles participent de la même nature intellectuelle que l'activité qui s'exerce à les comprendre[1] ». Quand le critique entend offrir de l'intelligibilité à la sensibilité, il oublie que la sensibilité n'est pas refermée sur elle-même dans l'immédiateté opaque d'une jouissance muette.

Si l'esthétique est *sauvage* (au point de s'exposer aux contresens de la modernité) donc, c'est parce qu'elle est une esthétique sans sujet. C'est là sans doute son plus grand paradoxe, puisque toute la tradition de l'esthétique philosophique a pour thèse de fond l'invention d'un sujet de la sensibilité. On comprend peut-être mieux un des enjeux puissants de *Regarder écouter lire* : opposer à l'esthétique philosophique une esthétique anthropologique en combattant les préjugés subjectifs de la première par les moyens rationnels de la démonstration et de l'enquête ethnologique. En parodiant le « Finale » de *L'Homme nu*, on irait jusqu'à dire qu'il s'agit de se débarrasser du sujet de « cet insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène [de l'esthétique] philosophique et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive[2] ». Les portraits d'artistes qui achèvent l'enquête prennent alors tout leur sens. Le sacrifice de ces artistes ne doit rien à l'idéologie romantique présente chez Balzac ou Stendhal[3]. Tout comme l'anthropologie défait les prétentions du sujet qui voudrait gouverner l'ordre du sens, elle refuse qu'il soit l'origine sensible de l'ordre esthétique. *Regarder écouter lire* correspond bien au programme d'un « kantisme sans sujet », formule de Paul Ricœur que Lévi-Strauss reprend à son compte en précisant que « l'idée selon laquelle le moi subjectif et le monde qu'il contemple sont les produits d'une même essence vient en droite ligne de Kant[4] ». Et si Lévi-Strauss tient à souligner qu'il n'aurait « pas écrit sur l'art sans avoir relu la *Critique de la faculté de juger*[5] », on n'aura aucun mal à repérer dans *Regarder écouter lire* les thèmes et les enjeux de la troisième critique : l'analytique du beau défini par une série d'entre-deux — entre sujet et objet, entre sensibilité et intelligibilité, entre singularité et universalité ; la définition du jugement de goût esthétique comme perception intellectuelle des structures ; la définition du génie, mais aussi une classification des beaux-arts qui ne dépend plus du partage de la sensibilité mais d'une philosophie de l'expression et de la communication ; enfin une réflexion sur l'articulation de la faculté de juger esthétique et sur la faculté de juger téléologique à partir d'une méditation sur la forme[6].

C'est dans l'esthétique que Lévi-Strauss trouve la double confirmation du caractère inconscient des structures de l'esprit et du fondement naturel des structures esthétiques. Cette confirmation donne un nouveau contenu à la thèse de Kant sur la génialité développée dans les para-

1. *L'Homme nu*, p. 596.
2. *Ibid.*, p. 615.
3. Voir Frédéric Keck, « La Dissolution du sujet dans le "Finale" de *L'Homme nu* », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 241.
4. « L'Anthropologie face à la philosophie », *Esprit*, vol. CCCI, 2004, p. 89 et 103.
5. *Ibid.*, p. 105.
6. Dans son commentaire de la troisième *Critique*, Gérard Lebrun remarque que « Lévi-Strauss donne une définition kantienne de l'émotion esthétique lorsqu'il y voit la promotion d'un "objet non significatif à un rôle de signification", le devenir-signifiant de "quelque chose qui n'existe pas sous ce mode ou sous cet aspect à l'état brut" (*Entretiens avec Charbonnier*, p. 130-131) » (*Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, 1970, p. 591-592).

graphes 46 à 49 de l'« Analytique du sublime ». Car si, pour Kant, le génie est celui qui donne ses règles à la nature, on se souviendra que ces règles ne dépendent en rien d'un projet mais d'une *nature*, c'est-à-dire d'une structure inconsciente[1]. On retrouve une nouvelle formulation de cette thèse dans *Regarder écouter lire*. Rameau est dans la même position que Poussin dont Lévi-Strauss se demandait s'il a « clairement conçu la transformation, ou [si elle a été] jusqu'au bout le produit d'un travail inconscient[2] ». Il est donc le *sujet de cette transformation*, et cette formule, par l'ambiguïté de laquelle on indique qu'il est à la fois son théâtre et son acteur, permet de définir la thèse d'une génialité sans sujet. Évoquant Duchamp et les couronnes de l'héraldique qui devancèrent l'un la chronophotographie, les autres les découvertes de certains états de la matière, Lévi-Strauss finit par suggérer que l'esprit humain invente des formes que la matière n'a pas encore atteintes. Le génie est la disposition par laquelle un système de transformations donne ses règles à la nature.

L'esthétique sauvage permet ainsi de dépasser l'opposition traditionnelle entre le beau naturel et le beau artistique. Si *La Pensée sauvage* avait mis au jour une *logique du sensible* entendue comme « une opération qui saisit des rapports à même le sensible[3] », si les *Mythologiques* ont mis à l'œuvre une *logique des qualités sensibles*, *Regarder écouter lire* est l'effectuation de l'*esthétique comme logique sensible*[4]. À ce titre, l'opposition entre le beau naturel et le beau artistique ne revêt plus l'importance qu'elle avait pour l'esthétique philosophique. Au moment de répondre à la question faussement naïve de la définition du mythe, Lévi-Strauss avait suggéré : « une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts[5] ». On pourrait définir l'esthétique sauvage comme cette esthétique où le beau naturel et le beau artistique ne sont plus distincts. Cette solution offre une troisième voie, entre Kant et Hegel : chez Kant, ce qui fait la supériorité de la beauté naturelle est qu'elle est comme désinvestie d'esprit. L'opposition du beau naturel et du beau artistique repose sur l'opposition de la beauté libre (*pulchritudo vaga*) et de la beauté adhérente (*pulchritudo adhaerens*). Or la première beauté (celle des fleurs et des frises, des oiseaux et des crustacés, des dessins à la grecque et des rinceaux) est libre en ce qu'elle ne suppose « aucun concept de ce que doit être l'objet[6] ». Libre, la beauté naturelle l'est parce qu'elle est libérée du concept. C'est pour cette raison qu'elle est exclue en toute rigueur de l'esthétique hégélienne : « en effet, la beauté artistique est la beauté engendrée et ré-engendrée par l'esprit, et, de la même façon que l'esprit et les productions sont plus élevées que la nature et ses phénomènes, de même le beau artistique est plus élevé que la beauté de la nature[7] ». Chez Lévi-Strauss, la beauté naturelle comme la beauté artistique sont inves-

1. « Le génie est le talent (don naturel) qui donne à l'art ses règles. Dans la mesure où le talent, comme pouvoir de produire inné chez l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait aussi s'exprimer ainsi : le génie est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par l'intermédiaire de laquelle la nature donne à l'art ses règles » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 46 ; *Œuvres philosophiques*, Bibl de la Pléiade, t. II, p. 1089-1090).
2. P. 1502.
3. Frédéric Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, PUF, 2004, p. 49.
4. Voir B. Wiseman, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, p. 58 et suiv.
5. *De près et de loin*, p. 193.
6. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 16, p. 990.
7. Hegel, *Esthétique*, t. I, p. 52.

ties par l'esprit qui met à l'œuvre leurs structures[1]. Comme Hegel, Lévi-Strauss ne veut pas que l'esprit soit exclu de la beauté, comme Kant, il aime le jeu libre des formes dans la beauté naturelle. Sa « logique » lui permet de dépasser leur opposition[2]. C'est pourquoi cette *logique sensible* contredit Diderot quand il fait du beau la *perception des rapports*. Les structures ne sont pas données par la perception mais construites par l'entendement à même la sensibilité.

C'est pourquoi surtout l'esthétique sauvage est une esthétique de l'objet. Pensait-il à la déclaration de Baudelaire ? Lévi-Strauss a évoqué son « culte » des objets, sa grande, sa primitive passion[3]. Déplacement décisif. Le terme premier de cette esthétique ce n'est ni l'image (comme chez Baudelaire), ni la forme (donnée dans l'immédiateté de l'impression sensible comme chez Hegel), ni le jugement (comme chez Kant), ni le signe ou le symbole. C'est l'objet. Les œuvres de l'art sont des objets et c'est en tant que tels qu'ils relèvent d'une interprétation structurale de la sensibilité. L'esthétique de Lévi-Strauss n'est donc pas une esthétique du symbole mais une esthétique de l'objet analysé selon l'interprétation structuraliste du symbolisme. La définition de l'œuvre d'art comme instrument de connaissance ne peut être séparée de son statut d'objet comme structure et transformations de rapports — « l'œuvre d'art, en signifiant l'objet, réussit à élaborer une structure de signification qui a un rapport avec la structure de l'objet[4] ». On trouve ces propriétés à l'œuvre dans la perception des couleurs et des sons et grâce soit rendue au père Castel d'avoir su créer un nouvel « objet » susceptible de révéler ces rapports.

Sauvage, cette esthétique l'est donc aussi parce qu'elle se fonde sur une série de « correspondances » toujours plus inventives entre des « systèmes de transformations ». Les formules des poètes ne vont pas assez loin : il ne suffit pas d'évoquer avec Baudelaire les vivants piliers du temple de la nature, ni même, avec Rimbaud, d'établir la correspondance entre la différence des couleurs et celle des voyelles. Il faut dire que la « correspondance » est partout : à l'intérieur de chaque art d'abord, puisque chaque tableau est un groupe de transformations entre plusieurs éléments diachroniques — comme dans *Et in Arcadia ego* — ou synchroniques — comme dans *Éliézer et Rébecca*. À ce titre Rameau et Chabanon sont structuralistes quand ils fondent l'harmonie sur la correspondance et la variation des structures. La correspondance régit le rapport entre les arts : entre la peinture et la musique, entre la peinture et la poésie, mais aussi entre la poésie et la musique. Elle vaut à l'intérieur de chaque sensation comme l'enseignent les neurologues de la vision, mais aussi entre les sensations. Elle efface l'histoire et crée à des siècles de distance, entre des arts provenant de régions très éloignées, des effets de symétrie,

1. Et Lévi-Strauss confirme dans *Tristes tropiques* la leçon de *L'Homme et la Coquille* (voir p. 355).

2. Ce qui permettrait peut-être, à la faveur d'une réflexion sur la forme, de revenir à Kant depuis Lévi-Strauss. Car il est vrai que la notion de forme chez Kant renvoie elle aussi à l'énigme de la formation naturelle. Jean Petitot a su montrer l'importance du modèle naturel chez Lévi-Strauss (« La Généalogie morphologique du surréalisme », *Critique*, nos 620-621, 1999, p. 97-122).

3. Voir *De près et de loin*, p. 263 ; et Baudelaire, *Mon cœur mis à nu* : « glorifier le culte des images (ma grande, mon unique, ma primitive passion) » (*Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 701).

4. G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 108-109.

de rappels, de rythme aussi. Ce que la sensation fait (établir des correspondances), l'art le fait et *Regarder écouter lire* le refait. Le vertige orchestré de manière virtuose par l'auteur n'est pas étranger à la fascination pour son objet, et nous voilà entraînés à sa suite sur la voie de cohérences inattendues, surprenantes souvent, belles toujours. Il s'agit de *variations* et pas seulement au sens dégagé par l'anthropologie structurale, mais bien au sens musical : « La variation c'est plusieurs objets présentés sous une même lumière qui les traverse[1]. »

Enfin, l'*esthétique sauvage* est bien l'esthétique « primitive ». On peut admirer que l'ouvrage qui s'ouvre sur la thèse de Proust et sa mise en œuvre par Poussin s'achève sur les artistes primitifs de la côte nord-ouest américaine étudiés par Boas. Vanniers, brodeurs et sculpteurs de masques et de statues de bois offrent le portrait de l'artiste idéal. Si l'esthétique sauvage s'achève par un « regard sur les objets » de l'art primitif, sur la vannerie, c'est parce que les Indiens savaient qu'il n'est de création artistique qui ne soit avant tout une création des objets par lesquels la culture des hommes refait le geste de la nature pour y replonger et disparaître en favorisant ses renaissances. L'esthétique sauvage est cette esthétique sans sujet que l'anthropologie structurale construit depuis *Les Structures élémentaires de la parenté* et, par leurs œuvres, les Indiens du Nouveau Monde disent la continuité de la nature et de la culture dont ils tirent les leçons dans leurs mythes. Reprenons les formulations de *L'Origine des manières de table* pour dire que là où « l'esthétique moderne entend protéger la pureté interne du sujet contre l'impureté externe des êtres et des choses (n'est-ce pas la définition de la catharsis ?), l'esthétique sauvage sert chez le sauvage à protéger la pureté des êtres et des choses contre l'impureté du sujet[2] ».

Au chapitre XXI de *Regarder écouter lire*, dans une page brève et singulière, Lévi-Strauss attire notre attention sur les dernières formules du « Finale » de *L'Homme nu*. Il signe alors une reconnaissance de dettes en confessant qu'il doit un adjectif à Gobineau : « impassible ». Alors que Gobineau avait écrit « orbes impassibles », Lévi-Strauss concluait ainsi : « quelques traits vite effacés d'un monde au visage désormais impassible, le constat abrogé qu'ils eurent lieu c'est-à-dire rien[3] ». Il reprenait « impassible » à Gobineau et enfouissait « orbe ». Or, puisque « abrogé » ne saurait se dire d'un « constat », une raison plus tenace doit expliquer la présence de ce terme : c'est la résistance du signifiant (orbe). Le syntagme original qui associait un adjectif dérobé finit par remonter (comme le rouge sous le noir de Rimbaud) : l'« orbe » de Gobineau devient, par la redistribution des lettres, l'« abrogé » de Lévi-Strauss. Voilà expliqué un « mécanisme de la création littéraire ». Cette remarque qui explique comment un mot insiste et se transforme par-delà l'intention de son auteur fait de ce chapitre une note d'écrivain et une variation sur la logique structurale du signifiant.

Mais il y a plus. La dernière page de *L'Homme nu* évoque un scénario de fin du monde et reprend, en la transformant, la formule de Mallarmé :

1. Cité par Bernard Sève, « Ce que la musique nous apprend sur la notion de forme », *Philosophie*, n° 59, 1998, p. 60-61.
2. *L'Origine des manières de table*, p. 419.
3. *L'Homme nu*, p. 621.

« Rien [...] n'aura eu lieu [...] que le lieu[1]. » Au moment d'achever l'ensemble de ses *Mythologiques*, l'anthropologue évoque, sous le signe d'*Hamlet*, la « disparition inéluctable de l'homme de la surface d'une planète elle aussi vouée à la mort[2] ». Il fait allusion à ces quelques traits, vite effacés, du rien que l'homme fut sur la terre. La fin de *Regarder écouter lire* donne un peu d'épaisseur à ces traits et semble tempérer le pessimisme du moraliste. Lévi-Strauss vient d'évoquer le sacrifice de ces artistes de la côte nord-ouest. Ils savent retourner à la nature qui les engloutit comme ces paysages des tableaux de Poussin qui font disparaître les hommes. Il précise alors : qui voudrait abroger l'histoire se condamnerait à « la perte irremplaçable » des œuvres d'art, car « elles seules apportent l'évidence qu'au cours des temps, parmi les hommes, quelque chose s'est réellement passé[3] ». Le *quelque chose* de l'œuvre d'art est à peine plus que le *rien* du « Finale » de *L'Homme nu*, mais il est « réel » et fait comprendre comment l'art, chez Lévi-Strauss comme chez Kant, apporte une réponse à la question : « Que m'est-il permis d'espérer ? »

Ce système de transformations qui relie les dernières lignes de ces deux ouvrages pourrait être étudié au fil de l'œuvre de l'anthropologue. On pourrait lire les clausules des livres de Lévi-Strauss, les mettre en série et les considérer, peut-être, comme les variantes d'un seul et même mythe théorique, celui de la disparition du monde, dont le poète a donné, si l'on ose, la formule canonique : « le monde va finir[4] ». Cette formule connaît des variations et il faudrait en étudier les invariants, les inversions et les symétries depuis *Tristes tropiques*[5]. Elle emprunte parfois l'image que Chateaubriand lègue à l'auteur des *Mots et les Choses* : la vague du temps vient effacer les lettres dessinées par la main de l'homme sur le sable de l'histoire[6]. Mais surtout, face à cette perspective déchirante, elle permet à l'anthropologue de se demander avec mélancolie ce qu'il faut sauver des productions de la beauté naturelle et des productions de l'art : « Mieux vaut [...] laisser quelques témoignages sur tant de choses que, par notre malfaisance et celle de nos continuateurs, ils n'auront plus le droit de connaître : la pureté des éléments, la diversité des êtres, la grâce de la nature, et la décence des hommes[7]. »

Nous avions la beauté naturelle pour tenir à la terre et l'art pour tenir aux hommes qui tenaient à la terre. L'esthétique sauvage redit et confirme la leçon des crépuscules[8].

MARTIN RUEFF.

1. Mallarmé, « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard », *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 385. À l'entrée « poésie » d'un petit bréviaire, Lévi-Strauss notait : « Baudelaire, Mallarmé... jusqu'à certains vers de Valéry » (*Le Magazine littéraire*, hors série n° 5 : *Claude Lévi-Strauss*, 2003).
2. *L'Homme nu*, p. 621.
3. P. 1606.
4. Baudelaire, « Fusées », *Œuvres complètes*, t. I, p. 665. Voir aussi Valéry, *La Crise de l'esprit* ; *Œuvres*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 988.
5. Voir p. 444.
6. « J'ai écrit un nom tout près du réseau d'écume où la dernière onde vient de mourir ; les lames successives ont attaqué lentement le nom consolateur » (Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, IVe partie, VII, XVIII) ; voir aussi Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 398.
7. *Anthropologie structurale deux*, p. 337.
8. Voir « Le Coucher de soleil : entretien avec Claude Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n° 628, 2004, p. 8-9.

BIBLIOGRAPHIE

BACHT (Nikolaus), « Enlightenment from Afar. The Structural Analogy of Myth and Music According to Claude Levi-Strauss », *Acta Musicologica*, vol. LXXIII (2), 2001, p. 1-20.
CLÉMENT (Catherine), « Le Lieu de la musique », *Claude Lévi-Strauss*, éd. R. Bellour et C. Clément, Gallimard, coll. « Idées », 1979, p. 395-423.
DAHLHAUS (Carl), « Musik als strukturale Analyse des Mythos : Claude Levi-Strauss und *Der Ring des Nibelungen* », *Wege der Mythos in der Moderne*, Munich, DTV, 1987, p. 64-74.
DORFLES (Gillo), « Pour ou contre une esthétique structurale ? », *Revue internationale de philosophie*, n° 73, 1965, p. 409-441.
DONIN (Nicolas) et KECK (Frédéric), « Lévi-Strauss et "la musique". Dissonances dans le structuralisme », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 14, 2006, p. 101-137.
FOESSEL (Michael), « Du symbolique au sensible. Remarques en marge du débat Lévi-Strauss / Ricœur », *Esprit*, vol. CCCI, 2004, p. 193-211.
JAMIN (Jean), « Sous-entendu. Leiris, Lévi-Strauss et l'opéra », *Critique*, nos 620-621, 1999, p. 26-41.
KAMBOUCHNER (Denis), « Le Règne de la réflexion. Lévi-Strauss et le problème du relativisme », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004, p. 320-327.
MÂCHE (François-Bernard), « Lévi-Strauss et la musique », *Critique*, nos 620-621, 1999, p. 154-168.
Magazine littéraire (Le), n° 311 : *Claude Lévi-Strauss. Esthétique et structuralisme*, juin 1993.
MERQUIOR (José Guilherme), *L'Esthétique de Claude Lévi-Strauss*, PUF, 1977.
MINTURN (Kent), « Dubuffet, Lévi-Strauss, and the Idea of Art Brut », *RES : Anthropology and Aesthetics*, n° 46, 2004, p. 247-258.
WISEMAN (Boris), « Invention mythique et création esthétique : le mytho-poème de Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n° 628, 2004, p. 154-77.
—, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, CUP, 2007.

NOTE SUR LE TEXTE

La rédaction de *Regarder écouter lire* commence en 1991, tout de suite après la publication d'*Histoire de Lynx*. Elle semble s'achever en 1992 — un chapitre est daté « juillet 1992 » et une des pochettes du dossier préparatoire indique « ajouts mai-juin 1992 ». Elle correspond donc à un seul jet d'écriture.

Dossier préparatoire et manuscrit.

Le dossier préparatoire est composé de documents utilisés lors de la rédaction de *Regarder écouter lire* et d'un manuscrit. La documentation est très riche. À côté des fiches de Lévi-Strauss on trouve des photocopies

de documents variés : textes de première main (articles de l'*Encyclopédie*, pages de Rousseau, poèmes de Rimbaud) ou articles savants annotés et soulignés (par exemple sur la neurologie de la vision). Il n'y a pas d'images de tableaux dans le dossier préparatoire. En revanche, on trouve deux schémas : l'un pour l'analyse d'*Éliézer et Rébecca*, l'autre pour l'air de Télaïre dans *Castor et Pollux* de Rameau. Ces schémas ne sont pas repris tels quels dans la version finale mais donnent lieu à un développement descriptif.

La documentation ainsi que des feuillets du manuscrit se répartissent dans quatorze pochettes cartonnées de couleur vive et qui portent des titres. L'ordre des pochettes correspond à celui des chapitres du livre. Il semble que la division en chapitres soit première par rapport à celle des six parties. Les chapitres ne portent pas de titres (à l'exception du dernier, dont le titre, abandonné dans la version finale, est « Portraits d'artistes »).

« Poussin », pochette verte, comprend la première partie du livre et regroupe les chapitres I à VI. La première page porte l'indication : « (titre provisoire) : *Regarder écouter lire* ».

« Rameau », pochette jaune, correspond aux chapitres VII à X.

« En lisant Diderot », pochette bleue, correspond aux chapitres X à XIII. Elle reprend quelques pages de la partie III sur Poussin.

« Trompe l'œil », pochette orange, correspond à la fin du chapitre V (voir p. 1512).

« "Sonèmes" et Chabanon (1) », pochette verte, correspond aux chapitres XIV à XVII.

« Défense de l'opéra/Chabanon (2) », pochette orange vif, contient le chapitre XVIII.

« Castor et Pollux/Rimbaud », pochette blanche, regroupe les analyses de l'air de Télaïre (c'est-à-dire le chapitre IX) et une partie du manuscrit et de la documentation correspondant au chapitre XIX. On ne trouve alors aucune référence au clavier oculaire du père Castel.

La fin du manuscrit et de la documentation relative au sonnet des « Voyelles » se trouve dans une pochette jaune, « Rimbaud ».

Une pochette rose, en dépit de son titre, « Préface/Novembre 1991 », ne contient pas de projet de préface mais une note relative au chapitre XX (le manuscrit de ce chapitre manque). Une fiche indique le sommaire de ce chapitre : « 108 à 116 [XXII] dans le dactylogramme : 1. chapeau. 2. texte de ma note (original à Paris). 3. bref commentaire. 4. lettre d'André Breton en réponse à ma note (original à Paris). » Sur le dos de la pochette, on peut lire : « Correspondance André Breton », si l'on considère que les pages de cette correspondance devait former le chapitre XXII. On peut supposer que Lévi-Strauss a hésité entre deux solutions : faire précéder le chapitre sur la correspondance avec Breton par la page consacrée au « Finale » de *L'Homme nu* ou l'inverse.

« Fin *Homme nu* », pochette bleue, correspond au chapitre XXI.

« À propos des Arts africains », pochette rouge, offre une version développée du dernier paragraphe de la page 1593 du chapitre XXII portant sur l'art primitif des Africains.

« Paniers », pochette rose, correspond au chapitre XXIII.

« Portraits d'artistes », pochette violette, concerne le dernier chapitre dont la version préparatoire présente deux singularités. C'est le seul chapitre dont on possède à la fois une version manuscrite et un dac-

tylogramme dans le dossier préparatoire et son titre disparaîtra de la version définitive. Ce chapitre reprend, en les modifiant, les derniers paragraphes de « The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History », p. 175-182[1].

« Ajouts de mai-juin 1992 », pochette rouge, contient le développement sur le père Castel qui ouvre le chapitre XIX consacré à Rimbaud. La découverte du père Castel opère donc, par rapport à l'audition colorée, la même fonction que la lecture de Chabanon. Elle permet de comprendre la thèse de Lévi-Strauss sur l'histoire de la pensée (qui n'obéit pas à la succession chronologique) en même temps qu'elle donne un exemple de sa méthode : le « collage ».

Une dernière pochette, « Ouvrages cités », contient une liste des ouvrages utilisés par Lévi-Strauss.

Les pages du manuscrit sont numérotées, souvent en continu d'une pochette à l'autre, et il n'est pas rare que Lévi-Strauss ajoute, entre une page et l'autre, une série de nouvelles pages (numérotées *bis*, *ter*, etc.).

Dactylogramme.

Les modifications entre le manuscrit et le dactylogramme sont parfois importantes. Ainsi pour les chapitres XII et XIII dans lesquels ces modifications tendent à réduire la présence explicite de Kant dans le texte définitif. Il y a peu de différences entre le dactylogramme et l'édition originale.

Édition originale.

Regarder écouter lire est publié par Plon en avril 1993. Cette édition comprend deux cahiers d'illustrations : l'un est intitulé « *Et in Arcadia ego* », en couleurs, le second reproduit la partition de deux scènes de *Castor et Pollux*.

L'ouvrage est traduit en allemand, en anglais, en chinois, en coréen, en espagnol, en finnois, en italien, en japonais et en portugais (pour le Brésil et pour le Portugal).

Le chapitre VII a fait l'objet d'une publication séparée sous le titre « La Théorie des accords de Rameau » dans *Le Monde de la musique* en mai 1993.

Le texte de *Regarder écouter lire* a été revu par Lévi-Strauss pour la présente édition ; il ne présente que quelques corrections mineures par rapport à l'édition originale. Lévi-Strauss y a adjoint, en 2005-2006, seize notes rédigées au fil des années mais non datées. Nous reprenons les illustrations de l'édition originale.

M. R.

NOTES

Chapitre I.

1. La référence à la sonate de Vinteuil, déjà évoquée dans le « Finale » de *L'Homme nu* (p. 586), a ici une double portée. Revendiquer la méthode

1. Voir la traduction française dans *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 145-148.

de Proust (une composition en mosaïque qui procède par synthèse), c'est plaider pour la composition même de *Regarder écouter lire* qui multiplie les opérations de collage et entend produire la signification par le rapprochement des regards éloignés. Mais cette allusion engage aussi une réflexion sur le temps à l'œuvre dans l'art : les œuvres existent dans une temporalité propre qui ne connaît ni ordre ni succession mais autorise les effets rétroactifs comme ceux que Lévi-Strauss soulignait déjà à propos de Debussy et Chopin dans *Tristes tropiques*. Lévi-Strauss notait dans la fiche préparatoire à ce chapitre : « L'œuvre de Proust est marquée par un syncrétisme à la fois successif et simultané en diachronie. »

2. Lévi-Strauss notait dans le manuscrit : « Résumer p. 212-213 [du *Temps retrouvé*] : travail du conteur, rapiéçage, "coller les uns aux autres ces papiers". »

3. C'est à André Martinet qu'on doit la théorie de la double articulation du langage en unités significatives minimales (les monèmes) et en unités purement distinctives (les phonèmes). La description linguistique aura donc deux composantes essentielles : la phonologie (qui étudie la liste des traits pertinents des morphèmes) et la syntaxe consacrée à la première articulation (voir André Martinet, *La Linguistique synchronique*, PUF, 1965, chap. 1 ; et « L'Analyse en linguistique et en anthropologie », *Anthropologie structurale*, p. 43). La *Recherche* répondrait à un principe de double articulation : d'abord l'écriture fragmentaire de morceaux disjoints, ensuite leur agencement dans l'œuvre. Dans l'« Ouverture » du *Cru et le Cuit* (p. 27-28), Lévi-Strauss avait déjà recours à la double articulation pour opposer peinture et musique.

Chapitre II.

1. Sur Seurat, voir *Le Regard éloigné*, p. 332-334.

2. Voir la lettre à M. de Noyers du 20 février 1639, *Lettres et propos sur l'art*, éd. A. Blunt, Hermann, 1989, p. 33. Sur Lévi-Strauss et Poussin, voir Alain Mérot, « Poussin ou l'art de l'imitation », *Le Magazine littéraire*, nº 311, juin 1993, p. 35-38.

3. Voir *Le Regard éloigné*, p. 339 ; et « La Place de la culture japonaise dans le Monde », *Revue d'esthétique*, nº 18, 1990, p. 9-21.

4. Ce n'est pas la première fois que Lévi-Strauss associe Mantegna et Poussin (voir *Anthropologie structurale deux*, p. 326-327). Sur la peinture de la Renaissance, voir *Le Regard éloigné*, p. 336-344. — *Le Parnasse* : ce tableau a aussi pour titre *Apollon et les Muses*.

5. « Pour faire un peintre, il faut beaucoup de science et beaucoup de fraîcheur » (*Le Regard éloigné*, p. 333). — Voir Rimbaud, « Délires II », *Une saison en enfer* (*Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, p. 106) : « J'aimais les peintures idiotes, dessus de portes, décors, toiles de saltimbanques, enseignes, enluminures populaires [...]. » Voir aussi « Au Cabaret-Vert » et « Ornières », *ibid.*, p. 32 et 135.

6. Sandrart écrit ainsi : « S'il s'agissait d'une histoire, il prenait une planche divisée en carrés, convenable à son projet, et y ordonnait de petites figurines mues, en cire, dans les poses nécessaires, à l'expression de l'action de l'ensemble. Ensuite, pour représenter les draperies, il les habillait de papier mouillé ou d'une fine étoffe [...] c'est d'après ces maquettes qu'il peignait sa toile » (*Vies de Poussin*, éd. S. Germer, Macula, 1994, p. 149). Lévi-Strauss a lui-même fabriqué des maquettes (voir *De près et de loin*, p. 12).

7. Sur la boîte de Poussin, voir *Vies de Poussin*, p. 267-268. Sur l'analogie entre la maquette de Poussin et la théorie du modèle réduit chez Lévi-Strauss, voir la Notice, p. 1919, et *La Pensée sauvage*, p. 583.

8. On pense à la lettre de Poussin à Chantelou du 24 novembre 1647 : « le bien juger est très difficile, si l'on a en cet art grande théorie et pratique jointes ensemble » (*Lettres et propos sur l'art*, p. 123).

9. Sur le bricolage, voir *La Pensée sauvage*, p. 577-582 ; Lévi-Strauss présente l'écriture de *Regarder écouter lire* comme du « bricolage » (« Entretien avec Catherine Clément », p. 24).

Chapitre III.

1. Erwin Panofsky (1892-1968) a fait de l'histoire de l'art une « discipline humaniste » et s'est inspiré de Riegl, de Warburg et de Cassirer pour prolonger l'iconologie en une interprétation de la signification intrinsèque ou contenu des images pour reconstituer l'univers des valeurs symboliques. Lévi-Srauss évoque les travaux de Panofksy dans *Le Regard éloigné*, p. 337. Voir la Notice, p. 1927.

2. Voir Jacques Thuilier, *Nicolas Poussin*, Novare, 1969, p. 86 et 118, pl. XL-XLI.

3. Les trois tableaux représentent donc trois « versions » ou trois variantes d'un système de transformations ; voir L. Scubla, « Structure, transformation et morphogenèse ou le structuralisme illustré par Pascal et Poussin », p. 214-215.

4. Le tableau avait pour pendant, au XVIIe siècle, *Midas se lavant dans le Pactole* (Metropolitan Museum de New York).

5. D'après les *Métamorphoses* d'Ovide (V, 572-641), le dieu fleuve Alphée aperçut Aréthuse, suivante d'Artémis, alors qu'elle se baignait dans les eaux ; il s'éprit d'elle et la poursuivit après avoir pris la forme d'un chasseur. Artémis change Aréthuse en une source souterraine qui jaillit à Ortygie. Mais Alphée, passant sous la mer, va mêler ses eaux à celle de la source.

6. Encore faut-il rappeler que l'inconscient de Lévi-Strauss n'est pas celui de Freud. Voir *La Potière jalouse*, n. 1, p. 1213.

7. Voir les présentations de Dubos dans ses *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Ire partie, section 6 (École nationale des beaux-arts, 1993, p. 19) et de Diderot (*De la poésie dramatique* ; *Œuvres*, éd. L. Versini, Laffont, coll. « Bouquins », t. IV : *Esthétique, Théâtre*, 1996, p. 1316). Dans le *Salon de 1767*, Diderot revient deux fois sur le tableau. À chaque fois il transforme l'image et modifie l'inscription en « *Et ego in Arcadia* » qu'il traduit par « Je vivais aussi dans la délicieuse Arcadie ». Pour Diderot, dans le tableau de Poussin les liens entre pastorale et mélancolie ne peuvent relever que du contraste. C'est aussi en ce sens que le commente l'abbé Delille dans son poème *Les Jardins* (*Œuvres complètes*, Paris, Didier, 1870, chant IV, p. 26).

8. Voir *Vies de Poussin*, p. 97.

9. Voir *ibid.*, p. 214.

10. Dans le manuscrit, le chapitre s'achevait par cette phrase : « Les personnages souvent réduits à l'extrême y sont comme écrasés par l'immensité : rochers, montagnes, forêts, fabriques. »

Chapitre IV.

1. André Félibien (1619-1695), architecte et historiographe français.

2. Les statuts de l'Académie royale de peinture, créée en 1648, prévoyaient que les artistes se réunissent une fois par mois pour discuter d'une œuvre. Un académicien était chargé de préparer une présentation de l'œuvre devant ses confrères et des étudiants. Cette « ouverture » était suivie d'une discussion. Un secrétaire prenait en note cette présentation et le débat qui suivait. Par la suite les conférenciers prirent l'habitude de laisser des manuscrits. Voir *Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture au* XVII*e siècle*, éd. A. Mérot, École nationale supérieure des beaux-arts, 1996.

3. Sébastien Bourdon (1616-1671), formé à Rome et à Paris, fut le peintre de cour de la reine Christine de Suède. Voir « Sur la lumière », *ibid.*, p. 169 et suiv. Pour la conférence de Gérard Van Opstal (1594-1668), « Sur la figure principale du groupe de Laocoon » (juin 1667), voir *ibid.*, p. 74. Dans sa lettre-préface adressée à Grimm qui sert de préambule au *Salon de 1767*, Diderot montre que le « modèle idéal » relève de la capacité de l'esprit à reproduire les conditions subjectives à l'intérieur desquelles un phénomène est repris sous la forme d'un concept (voir *Œuvres complètes*, t. XVI : *Beaux-arts*, Hermann, 1990, p. 63-76 et suiv.).

4. Joshua Reynolds (1723-1792), peintre britannique, fut le premier président de la Royal Academy. Ses quinze *Discours sur la peinture*, publiés entre 1769 et 1790, furent très lus et diffusés jusqu'au XIXe siècle.

5. « Quant à la distribution des couleurs, elle fait dans ce tableau une grande partie de ce qui charme la vue » (*Vies de Poussin*, p. 229).

6. De même dans *Et in Arcadia ego*, Lévi-Strauss soulignait le contraste formé par l'agitation des bergers et « cette nouvelle jeune femme, si statique » (p. 1502).

7. Sur le mariage de Rachel avec Jacob, voir Genèse, XXIX. « La race » et « la terre » apparaissent comme les structures élémentaires du droit ancien de la parenté. Rébecca comme Rachel illustrent chacune la relation du don/contre-don dans l'alliance matrimoniale. Ici encore la femme est l'enjeu essentiel de la relation de réciprocité : c'est par elle que passe la continuité biologique du groupe.

8. « Sur Éliézer et Rébecca », *Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, p. 130.

9. Voir la lettre de Poussin à Chantelou du 20 mars 1642 : « Les belles filles que vous aurez vues à Nîmes ne vous auront, je m'assure, pas moins délecté l'esprit par la vue que les belles colonnes de la Maison Carrée, vu que celles-ci ne sont que des vieilles copies de celles-là » (*Lettres et propos sur l'art*, p. 63). Selon Vitruve, les proportions de l'ordre corinthien étaient prises sur celles d'une jeune fille grecque.

10. Sur le cubisme, voir G. Charbonnier, *Entretien avec Claude Lévi-Strauss*, p. 78 et suiv. ; « À propos d'une rétrospective », *Anthropologie structurale deux*, p. 326-330 ; et « À un jeune peintre », *Le Regard éloigné*, p. 334-336.

11. Rébecca et Rachel apportent la même réponse à la question posée par Lévi-Strauss à la fin des *Structures élémentaires de la parenté* (Mouton, 1967, p. 339) : « Tout l'appareil imposant des prescriptions et des prohibitions pourrait être, à la limite, reconstruit *a priori* en fonction d'une question et d'une seule : quel est dans la société en cause, le rapport entre la règle de résidence et la règle de filiation ? »

Chapitre v.

1. Sur la « querelle des chameaux », voir *Vies de Poussin*, appendice III, p. 277 et suiv.

2. De nombreuses anecdotes, qui remontent souvent à Pline, illustrent le pouvoir illusionniste de la peinture dans l'Antiquité quand la *mimesis* est d'abord interprétée comme ce pouvoir de rendre la vie et d'imiter la nature elle-même. C'est pour illustrer la perfection de l'art de Zeuxis qu'on rapporte l'épisode des raisins et celui du rideau (voir Adolphe Reinach, *Textes grecs et latins relatifs à l'histoire de la peinture ancienne, recueil Milliet*, Macula, 1985, p. 213). L'épisode des chevaux est attribué à Appelle (voir *ibid.*, p. 319).

3. Georges Catlin (1796-1872), peintre américain, abandonne sa carrière d'avocat en 1821 pour se consacrer à sa passion : peindre les Indiens d'Amérique. Il crée en 1830 l'Indian Gallery.

4. Sur Diderot et Chardin, voir René Démoris, « Diderot et Chardin : la voie du silence », *Diderot, les beaux-arts et la musique*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1986, p. 43-54.

5. Lévi-Strauss a rappelé les affinités profondes qui lie sa méthode à la « peinture méditative » de Max Ernst (*Le Regard éloigné*, p. 327). Il présente *Regarder écouter lire* comme un collage : « J'ai fini par faire un collage dans le genre de ceux de Max Ernst, un grand collage » (« Entretien avec Catherine Clément », p. 24).

6. Lévi-Strauss peut écrire à propos du *ready-made* : « il ne deviendra une œuvre d'art que dans le contexte nouveau où on le situe » (G. Charbonnier, *Entretien avec Claude Lévi-Strauss*, p. 98).

7. *La Mariée mise à nu par ses célibataires, même ou Grand Verre* correspond à l'obsession d'une « vraie forme » invisible obtenue par contact, afin de synthétiser toutes les théories magiques de Duchamp ainsi que sa théorie de l'art comme « fait mental ».

8. Il s'agit d'*Étant donné : 1°) la chute d'eau, 2°) le gaz d'éclairage*. Pendant vingt ans, Duchamp a élaboré *Étant donné* dans le plus grand secret. Il signe cette œuvre en 1966, et demande à sa femme de ne la dévoiler qu'après sa mort.

9. Lévi-Strauss avait déjà évoqué John Martin (1789-1854), peintre romantique anglais, dans « New York post- et préfiguratif », *Le Regard éloigné*, p. 353.

10. Le trompe-l'œil incarne la « dignité » du métier de peintre (voir *Le Regard éloigné*, p. 335, 338, et 344).

11. Sur Chabanon, voir Claire Chevrolet, « Un musicologue nommé Chabanon », *Le Magazine littéraire*, n° 311, juin 1993.

12. « L'impressionnisme a démissionné trop vite en acceptant que la peinture eût pour seule ambition de saisir ce que des théoriciens de l'époque ont appelé la physionomie des choses, c'est-à-dire leur considération subjective, par opposition à une considération objective qui vise à appréhender leur nature » (*Le Regard éloigné*, p. 334). Voir aussi *L'Homme nu*, p. 78 et suiv.

13. Voir *Le Regard éloigné*, p. 338.

14. Sur la photographie, voir *ibid.*, p. 334.

15. André Morellet (1727-1819), abbé, écrivain, encyclopédiste et traducteur français.

Chapitre VI.

1. Sur la composition chez Poussin, voir *Vies de Poussin*, p. 215 et suiv. Lévi-Strauss notait dans le manuscrit : « Ce qu'il y a d'extraordinaire chez Poussin, c'est qu'aucune partie n'est inégale au tout [...]. Le tableau apparaît ainsi comme une organisation au second degré d'organisations que chaque détail rend manifeste. L'organisation du tout élargit à plus grande échelle celle des parties, chaque figure est aussi profondément pensée que l'ensemble. »

2. C'est la thèse kantienne. Sur l'inadéquation sublime, voir *Critique de la faculté de juger*, § 27, p. 1026-1030.

3. Lévi-Strauss évoque Ingres à plusieurs reprises dans *Le Regard éloigné* (p. 330, 337 et 343).

4. « Et ces gens qui parlent sans cesse de l'imitation de la "belle nature", croient de bonne foi qu'il y a une belle nature subsistante, qu'elle est, qu'on la voit, quand on veut et qu'il n'y a qu'à la copier » (*Salon de 1767*, p. 62-63).

5. « C'est en observant les choses qu'un peintre devient habile, plutôt qu'en se fatiguant à les copier » (*Vies de Poussin*, p. 161). « Je n'ai rien négligé » : ce mot est rapporté par Bonaventure d'Argone, dans Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 187.

6. Voir Ingres, *Écrits sur l'art*, La Bibliothèque des arts, 1994, p. 28-29, et *Vies de Poussin*, p. 149-150 et 229-231.

7. C'est à Léonard de Vinci que l'on doit l'invention de la perspective aérienne (voir Léonard de Vinci, *Traité de peinture*, éd. A. Chastel, Calmann-Lévy, 2003). Voir aussi *Le Regard éloigné*, p. 344.

8. « Ainsi pour définir le tout-ensemble, on peut dire que c'est une subordination générale des objets les uns aux autres, qui les fait concourir tous ensemble à n'en faire qu'un » (Roger de Piles, *Cours de peinture par principes*, Gallimard, 1989, p. 65). Charles Blanc (1813-1882), graveur, écrivain, critique d'art, dirigea la *Gazette des Beaux-Arts* en 1859.

9. Sur la couleur du Véronèse, voir le *Journal* de Delacroix, Plon, 1980, p. 268, 333 et 839.

10. Ce mot est rapporté par Félibien. « Poussin ne pouvait rien souffrir de Michel Ange de Caravage : il disait qu'il était venu au monde "pour détruire la peinture". On pourrait bien en dire autant de Rubens et de plusieurs autres » (Ingres, *Écrits sur l'art*, p. 80-81). Sur le rapport de Poussin à Caravage, voir Louis Marin, *Détruire la peinture*, Garnier-Flammarion, 1999.

11. Il s'agit du *Triomphe de Vénus* (1635-1636) que Bellori et Félibien rebaptisent *Triomphe de Neptune* et d'autres *Triomphe de Galatée* ou encore *Vénus Anadyomène*.

12. Voir Ingres « De la couleur, du ton et de l'effet », *Écrits sur l'art*, p. 51 et suiv., et Jacqueline Lichtenstein, *La Couleur éloquente*, Flammarion, 1997.

13. Sur « l'amitié des couleurs », voir *Vies de Poussin*, p. 113, 263 et 270. Sur les « limites du dessin et de la couleur », voir Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 170.

14. Voir Maurice Coyaud et Claude Lévi-Strauss, « Trois images du folklore japonais », *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Mosaïque sociographique*, EHESS, 1987.

15. Longtemps, les estampes japonaises, *ukiyo-e*, ont été en noir et

blanc (*sumizuri-e*), éventuellement coloriées à la main, puis en deux et trois couleurs (*benizuri-e*). La période 1760-1810, âge d'or de l'estampe japonaise, a été le témoin de plusieurs évolutions fondamentales dans l'art de l'*ukiyo-e* : c'est au début des années 1760, qu'ont été mises au point des techniques nécessaires aux calages successifs du papier sur plusieurs bois. Cela permit de passer des estampes en deux ou trois couleurs aux planches véritablement polychromes, les *nishiki-e*. Voir Richard Illing, *Les Estampes japonaises de 1700 à 1900*, Paris et Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1976.

16. Baudelaire, « Exposition universelle (1855) », *Critique d'art* ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. II, p. 588.

17. Félix Régamey (1844-1907), peintre et dessinateur français, visita le Japon avec Émile Guimet (1836-1918) et illustra ses *Promenades japonaises* (1878-1880). Quant au peintre anglais, il s'agit de Mortimer Menpes (1855-1939). En 1887 il voyagea au Japon pour les galeries Dowdeswell.

18. Voir aussi le récit de Sekyen à propos d'Utamaro : « Je me souviens comment, enfant encore, il prit l'habitude d'observer les plus infimes détails des créatures vivantes » (cité par Lévi-Strauss dans *Le Regard éloigné*, p. 338).

19. Autre parallèle avec Poussin : « Lorsqu'il marchait par les rues, il observait toutes les actions des personnes qu'il voyait ; et s'il en découvrait quelques-unes extraordinaires, il en faisait des notes dans un livre qu'il portait exprès sur lui » (Félibien, *Vies de Poussin*, p. 161).

20. Sur Aloïs Riegl (1858-1905), voir *Le Regard éloigné*, p. 339.

Chapitre VII.

1. Une fiche précise : « Dans l'histoire du structuralisme, une place de choix revient à Jean-Philippe Rameau, fût-ce seulement à cause de sa théorie des accords. C'est en leur appliquant la notion de transformation qu'il peut diviser par trois ou quatre le nombre des accords reconnus par les musiciens de son temps. À partir des accords du ton majeur, on pouvait, affirma-t-il, engendrer, tous les autres qui ne sont que renversements différents des premiers. L'analyse structurale ne procède pas autrement quand elle réduit le nombre des systèmes de mariage ou de mythes. »

2. À la suite de Descartes dont il a lu le *Discours de la méthode* et le *Compendium musicae*, Rameau entend faire de la musique une science déductive sur le modèle des mathématiques. Pour lui, un accord est un ensemble de notes entendues simultanément autorisé par l'harmonie de son époque. Il est caractérisé par sa note la plus basse et les intervalles entre la basse et les autres notes, comptés à une octave près. Rameau distingue différentes réalisations du même accord sur la basse. On pourrait dire aussi qu'elles présentent cet accord sur différentes positions — l'époque évoquait des « faces ». On dit que deux accords sont renversements l'un de l'autre quand ils sont formés des mêmes notes, mais avec des basses différentes. Rameau introduit et utilise la notion de renversement, mais surtout il en simplifie la classification à l'extrême en la réduisant à deux classes. Voir art. « Accord » et « Renversement », *Rameau de A à Z*, dir. P. Beaussant, Fayard / IMDA, 1983.

3. Le *Castor et Pollux* du festival d'Aix-en-Provence de 1991 était dirigé par William Christie et mis en scène par Pier Luigi Pizzi.

4. Sur Rameau au XIX[e] siècle, voir Danièle Pistone, « Rameau à Paris, au XIX[e] siècle », dans *Jean-Philippe Rameau. Colloque international*, dir. J. de La Gorce, Paris, Honoré Champion et Genève, Slatkine, 1987.

5. On trouvera un résumé des arguments théoriques de Rousseau dans *Essai sur l'origine des langues* (chap. XII et XIII, *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. V, p. 415-416). La théorie de l'harmonie chez Rameau correspond mieux à la thèse du structuralisme que la thèse de Rousseau sur la mélodie.

6. Sur Debussy, voir *L'Homme nu*, p. 584. Sur Ravel, voir l'analyse du *Boléro*, *ibid.*, p. 590 et suiv. Cette analyse est reprise dans *L'Homme*, vol. XI, n° 2, avril-juin 1971, avec des extraits de la partition (voir aussi *De près et de loin*, p. 244). Sur Stravinski, voir *ibid.*, p. 248.

7. D'Alembert s'oppose à Rameau dans ses *Éléments de musique* (1752).

8. Chabanon se rendit deux fois à Ferney en février 1766, puis de mars à novembre 1767.

9. Lévi-Strauss avait été frappé par la lecture de *Sarrasine* proposé par Barthes (voir « Sur S/Z », dans *Claude Lévi-Strauss*, éd. R. Bellour et C. Clément, p. 495-497).

10. L'analogie articule trois termes : l'art culinaire (incarné par le personnage de Giardini dont la folie culinaire répond à la folie musicale de Gambara), la poésie et la musique. Le parallèle est « frappant » pour Lévi-Strauss qui avait rapproché la musique et la mythologie dans *Le Cru et le Cuit*.

11. Il s'agit de Jacques Strunz ou Jacob Strunzt (1783-1852), musicien allemand.

12. « Wagner a joué un rôle capital dans ma formation intellectuelle et dans mon goût pour les mythes, même si j'en ai pris conscience bien après mon enfance quand mes parents m'emmenaient à l'opéra. Non seulement Wagner a bâti ses opéras sur des mythes, mais il propose de ceux-ci un découpage que l'emploi des leitmotive rend explicite : le leitmotiv préfigure le mythème » (*De près et de loin*, p. 242). Sur Wagner, voir *Le Cru et le Cuit*, p. 23 et 38, et « De Chrétien de Troyes à Richard Wagner », *Le Regard éloigné*, p. 301-324.

13. Edgar Wind (1900-1971), historien et théoricien de l'art, qui s'inspira des travaux d'Aby Warburg, a enseigné en Allemagne puis aux États-Unis et en Grande-Bretagne.

14. Voir André Charrak, « La Résonance dans les sciences », *Raison et perception : fonder l'harmonie au XVIII[e] siècle*, Vrin, 2001, p. 57 et suiv.

Chapitre VIII.

1. Une fiche, non reprise dans le dactylogramme, précise le contenu de ce chapitre : « En me faisant ces réflexions, j'ignorais tout de la matière musicale qui leur avait servi de prétexte. Cette fameuse modulation, il fallait que je l'essaye sur moi, pris comme échantillon de l'auditeur contemporain. » Lévi-Strauss ajoute au crayon : « Impossible de poursuivre ces réflexions sans écouter moi-même les modulations… »

2. C'est l'aria de Télaïre, la fille du Soleil, chantée devant le tombeau de son amant Lyncée, tué par Castor (II, III). Voir Diderot, *La Religieuse* ; *Contes et romans*, Bibl. de la Pléiade, p. 261.

3. La formule modulante « *fa-la-mi* bémol » de la scène II de l'acte II, où Pollux invoque son père Jupiter, symbolise depuis le XVIII[e] siècle l'audace de Rameau.

4. Voir Marie-Élisabeth Duchez, « Valeur épistémologique de la théorie de la basse-fondamentale de Jean-Philippe Rameau. Connaissance scientifique et représentation de la musique », *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, vol. CCXLV, 1986, p. 91-130.

5. À la différence de la version de 1737, le *Castor et Pollux* de 1754, profondément remanié, incarna le modèle du style français opposé au style italien et triompha. L'œuvre connut 254 représentations de 1737 à 1785. Sur les deux versions, voir Joël-Marie Fauquet, « L'Analyse littéraire et musicale », *Avant-scène opéra*, n° 209, juillet-août 2002, p. 7-60.

6. La tonique est le premier degré d'une gamme, à laquelle elle donne son nom (*do* est la tonique de la gamme de *do* majeur ou mineur, *sol* en est la dominante). C'est Rameau qui emploie le mot pour la première fois dans son *Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels*. La tonique joue au sein d'une structure musicale organisée selon le principe tonal un rôle de pivot. Elle est le pôle de repos, sur lequel commence et finit une pièce, et joue un effet d'attraction par rapport aux autres degrés. Les autres degrés jouent le rôle de tension, plus ou moins grande (dominante, sous-dominante) ou d'instabilité (sensible).

7. Gilbert Rouget est un des pionniers de l'ethnomusicologie française.

8. Charles Farncombe dirigea *Castor et Pollux* (mise en scène de Lina Lalandi et chœurs de Belinda Quirey) pour l'English Bach Festival à Covent Garden en 1981 et au théâtre des Champs-Élysées en 1982.

9. C'est l'attitude de l'ethnologue que Lévi-Strauss résume dans l'expression de « regard éloigné », « essence et originalité de l'approche ethnologique » (*Le Regard éloigné*, p. 12). Voir aussi *De près et de loin*, p. 249.

Chapitre IX.

1. On peut trouver dans cette attaque un écho renversé de la célèbre lettre adressée à Julie par Saint-Preux à propos de la musique italienne. Renversement piquant puisque Lévi-Strauss emprunte l'accent de Saint-Preux pour défendre la position inverse : « Ah ! ma Julie ! qu'ai-je entendu ? » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, I, XLVIII ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. II, p. 131). Sur *La Nouvelle Héloïse* « premier roman pleinement moderne », voir *De près et de loin*, p. 232.

2. Voir l'analyse du *Boléro* dans le « Finale » de *L'Homme nu*, p. 589-596.

3. Le « chromatisme » joue un rôle décisif dans *Le Cru et le Cuit* où Lévi-Strauss cite Rousseau : « Ce mot vient du Grec *kroma* qui signifie couleur, soit parce que les Grecs marquaient ce genre par des caractères rouges ou diversement colorés ; soit, disent les Auteurs, parce que ce Genre chromatique est moyen entre les deux autres, comme la couleur est moyenne entre le blanc et le noir ; ou, selon d'autres, parce que le genre varie et embellit la Diatonique par ses demi-Tons, qui font, dans la musique, le même effet que la variété des couleurs fait dans la Peinture » (p. 286 ; voir aussi p. 303-304, 325-333). Lévi-Strauss renvoie à l'article de Gilbert Rouget, « Un chromatisme africain », *L'Homme*, vol. I, n° 3, 1961, p. 32-46.

4. Entendons que la structure comme système de transformations est plus éloquente que l'élément. Voir aussi p. 1551.

5. Le terme d'« expression » doit ici être entendu en son sens technique : « Qualité par laquelle le Musicien sent vivement et rend avec énergie toutes les idées qu'il doit rendre, et tous les sentiments qu'il doit exprimer » (Rousseau, *Dictionnaire de musique*, art. « Expression »).

6. La « réforme parisienne » de Gluck et la querelle qui devait s'ensuivre en 1775-1779 (elle opposa les « piccinistes » et les « gluckistes ») font rebondir la querelle des Bouffons (1752).

7. Sur le chromatisme descendant, voir *Le Cru et le Cuit*, p. 286.

8. Voir *L'Homme nu*, p. 589.

9. Chabanon a rédigé son *Éloge de Rameau* en 1764. L'article « Castor et Pollux à l'Opéra » (*Mercure de France*, avril 1772) s'inscrit en pleine querelle des gluckistes et des piccinistes.

10. Voir *Le Cru et le Cuit*, p. 23, et l'entretien paru dans *Le Magazine littéraire*, n° 223, octobre 1985, p. 26.

11. Voir Rousseau, *Dictionnaire de musique*, art. « Ritournelle ».

12. Voir *L'Homme nu*, p. 578-579.

13. La modulation est un « groupe de transformations » qui croise les plaisirs de l'intelligible et du sensible. Cette clausule est la mise en pratique de la description du plaisir de l'auditeur évoqué dans le « Finale » de *L'Homme nu* (p. 589).

Chapitre x.

1. Autant les qualités « morales » ou « techniques » de l'œuvre d'art sont du côté de l'objet, autant « l'intérêt » est une satisfaction du sujet. Le terme est employé au sens de Kant dans la *Critique de la faculté de juger* (§ 6, p. 967-968).

2. La position de Lévi-Strauss est donc moderne en ce qu'elle concède que la dimension allégorique et morale ne prime plus, mais elle refuse que tout lien soit coupé avec le réel. Voir G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 76 et suiv., et *Le Regard éloigné*, p. 334 et suiv. On trouvait l'image du naufrage dans les entretiens avec Didier Éribon (*De près et de loin*, p. 238).

3. Avant que ce thème ne soit devenu à la mode, Lévi-Strauss avait donc inscrit le rôle de l'art dans une réflexion sur la connaissance : « l'œuvre d'art, en signifiant l'objet, réussit à élaborer une structure de signification qui a un rapport avec la structure même de l'objet [...]. Cette structure de l'objet n'est pas immédiatement donnée à la perception et, par conséquent, l'œuvre d'art permet de réaliser un progrès de la connaissance » (G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 96). Voir aussi *La Pensée sauvage*, p. 582-583, et Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Belfond, 1991, p. 263 et suiv.

4. Sur le formalisme, voir « La Structure et la Forme », *Anthropologie structurale deux*, p. 139-173.

5. Voir le « Finale » de *L'Homme nu*, p. 578 et suiv.

6. Il s'agit essentiellement des chapitres XIII, XIV et XVI de l'*Essai sur l'origine des langues*.

7. C'est-à-dire capable d'une double réfraction : la biréfringence associe la répétition et l'inversion.

8. « La mélodie fait précisément dans la musique ce que fait le dessein dans la peinture ; c'est elle qui marque les traits et les figures dont les accords et les sons ne sont que les couleurs ; mais dira-t-on la mélodie n'est qu'une succession de sons ; sans doute ; mais le dessein n'est aussi qu'un arrangement de couleurs » (*Essai sur l'origine des langues* ; *Œuvres complètes*, t. V, p. 413).

9. Voir Rousseau, *Dictionnaire de musique*, art. « son ».

10. Voir « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme »,

Anthropologie structurale deux, p. 47. Le manuscrit est plus explicite sur la « raison du paralogisme de Rousseau : il confond les choses et les rapports entre les choses. C'est précisément parce que toutes les propriétés ne sont que des rapports, qu'ils se maintiennent invariants pour tout changement de degré. Ces sons ne sont rien en eux-mêmes, mais les rapports qui s'établissent entre eux (ce que dans C+C [*Le Cru et le Cuit*] j'ai appelé la première articulation) plus exactement ils existent indépendamment comme les couleurs, quand on les définit par leur nombre de vibrations. Et les couleurs elles aussi peuvent être mises en système ».

11. Voir Massimo Modica, *Il sistema delle belle arti : Batteux e Diderot*, Palerme, Aesthetica Reprint, 1987. Lévi-Strauss a consacré une de ses fiches au butin de Diderot.

12. Cette note à *De l'imitation théâtrale* (1763) fait toute l'originalité de ce texte qui vaut comme le dernier document de la polémique qui opposa Rousseau à Rameau.

13. Ces chiasmes entre mélodie/harmonie, couleurs/dessin, et entre la musique et la peinture reprennent ceux disposés par Lévi-Strauss dans l'« Ouverture » du *Cru et le Cuit* (p. 24-33). Il faisait alors se croiser les erreurs symétriques de la musique sérielle et de la peinture abstraite.

Chapitre XI.

1. Lévi-Strauss fait porter à Diderot la pensée d'une époque tout entière qui ira chercher dans la théorie de « l'instant prégnant » la thèse d'une simultanéité sans histoire de la peinture. Or, précisément, regarder Poussin, ou lire les mythes, c'est comprendre que l'ordre des successions n'est pas en contradiction avec la simultanéité. Le manuscrit précise : « La lecture du tableau ne se situe pas sur l'axe des successivités mais sur celui des simultanéités. » L'opposition paradigme/syntagme est un des acquis de la linguistique saussurienne. Voir Oswald Ducrot et Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Le Seuil, 1995, p. 267.

2. Poussin réussit picturalement ce qu'effectue l'histoire mythique qui « offre le paradoxe d'être simultanément disjointe et conjointe au présent » et élabore un système cohérent « où une diachronie, en quelque sorte domptée, collabore avec la synchronie sans risque qu'entre elles surgissent de nouveaux conflits » (*La Pensée sauvage*, p. 811).

3. Voir Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 149.

4. L'opposition du continu et du discret joue un rôle décisif dans *La Pensée sauvage* (p. 834-847) et dans l'ensemble des *Mythologiques*. Sur l'invariance, voir *Le Cru et le Cuit*, p. 246.

5. Voir *Diderot et Greuze*, éd. A. et J. Ehrard, Clermont-Ferrand, Adosa, 1986.

Chapitre XII.

1. Certains critiques ont pu souligner le caractère central du motif de la perception des rapports dans le champ de la réflexion de Diderot et, plus généralement, dans la définition de sa contribution à l'esthétique du XVIIIe siècle. Voir Enrico Fubini « "Natura" e "rapporti" nell'estetica di Diderot », *Rivista di estetica*, nº 2, 1969, p. 208-225.

2. « J'appelle donc beau hors de moi, tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapports ; & beau par

rapport à moi, tout ce qui réveille cette idée » (Diderot, *Encyclopédie*, art. « Beau » ; *Œuvres complètes*, t. VI, p. 135-136).

3. La *Lettre sur les sourds et muets* eſt adressée à l'abbé Batteux. Pour Diderot, le hiéroglyphe eſt « une espèce d'hiatus dans le mouvement d'un poème, qui n'eſt pas pleinement intégrable aux valeurs sémantiques et qui, comme le "tableau" dans l'aƈtion dramatique [...] ou comme la racine philologique dans le développement hiſtorique d'un mot, représente un mot inassimilable à la signification discursive. [...] [Diderot] réfute ce même principe de Batteux : les arts ont chacun, dit-il, leur hiéroglyphe particulier et leur relation avec le temps eſt chaque fois autre » (introduƈtion de M. Hobson, Garnier Flammarion, 2000, p. 22).

4. « Il y a trois sortes d'harmonie dans la poésie : la première eſt celle du ſtyle [...]. La seconde sorte d'harmonie consiſte dans le rapport des sons et des mots avec l'objet de la pensée. [...] La troisième espèce d'harmonie dans la poésie peut être appelée artificielle, par opposition aux deux autres qui sont naturelles au discours et qui appartiennent également à la poésie et à la prose » (Charles Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, Aux amateurs de livre, 1989, p. 176).

5. « Mais alors, ce n'eſt plus la scène réelle et vraie qu'on voit ; ce n'eſt, pour ainsi dire que la traduƈtion » (*Salon de 1763* ; *Œuvres complètes*, t. XIII, 1980, p. 373). Dans sa présentation, Jacques Chouillet rappelle que le terme de « magie » a ici un sens technique (voir Kant, *ibid.*, p. 336).

6. *Salon de 1767*, p. 383-384.

7. Dans le manuscrit, Lévi-Strauss se réfère de façon plus précise à la définition à laquelle aboutit le « troisième moment » de l'« Analytique du beau » : « La beauté eſt la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle eſt perçue en lui sans représentation d'une fin » (voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 17, p. 999).

8. Voir Robert Loyalty Cru, *Diderot as a Disciple of English Thought*, New York, University of Columbia Press, 1913, et Herbert Dieckmann « The Influence of Francis Bacon on Diderot's "Interprétation de la nature" », *Romanic Review*, vol. XXXIV, nº 4, 1943. Si Lévi-Strauss critique le rapport de l'expérience et de l'hypothèse dans la philosophie des Lumières c'eſt parce que la queſtion de l'empirisme se pose au cœur de son anthropologie. « L'anthropologie eſt avant tout une science empirique [...] L'étude empirique conditionne l'accès à la ſtruƈture » (*Le Regard éloigné*, p. 145 ; voir aussi « Struƈturalisme et empirisme » *ibid.*, p. 167-189).

9. Voir Massimo Modica, « La parte ſtorica della voce Beau », *L'eſtetica di Diderot*, Rome, Antonio Pellicani, 1997, p. 242-255.

10. Il faut rapprocher cette clausule de celle du chapitre x (p. 1536).

Chapitre XIII.

1. Le deuxième moment du jugement de goût considéré selon sa quantité aboutit à la célèbre définition : « Eſt beau ce qui plaît universellement sans concept » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 978). L'entre-deux du jugement de goût dépend dans la troisième critique d'une philosophie du « comme si » (*als-ob*) : certes, le jugement de goût eſt subjeƈtif (il dit mon rapport à l'objet), mais il ne peut pas ne pas projeter dans l'objet les propriétés qu'il y trouve : « il parle alors de la beauté comme si c'était une propriété des choses » (*ibid.*, § 7, p. 969).

2. Le terme « fraƈtale » eſt un néologisme créé par Benoît Mandelbrot. Les « fraƈtales » possèdent au moins l'une des caraƈtériſtiques

suivantes dont on peut souligner à la suite de Lévi-Strauss qu'elles indiquent toutes un « entre-deux » : l'objet fractal présente des détails similaires à des échelles arbitrairement petites ou grandes ; il est trop irrégulier pour être décrit efficacement en termes géométriques traditionnels ; il est exactement autosimilaire, c'est-à-dire que le tout est semblable à chacune de ses parties.

3. Mandelbrot a lui-même insisté sur cet « aspect esthétique » dans la synthèse qu'il offrait de sa découverte.

4. La première propriété soulignée par Lévi-Strauss relève de la géométrie, la seconde de l'algèbre (les fractales impliquent des méthodes de calcul sophistiquées qui ont pu faire qu'on les rapproche de la théorie du chaos). Dans son interrogation sur les structures de l'esprit, Lévi-Strauss s'est souvent intéressé aux découvertes mathématiques les plus récentes (voir « Les Mathématiques de l'homme », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 25-31 ; « Pensée mythique et pensée scientifique », *ibid.*, p. 40-42 ; et Lucien Scubla, *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, 1998).

5. « La musique, elle aussi, se trouve avoir des facettes fractales » (Benoît Mandelbrot, « Les Fractales », *Encyclopaedia universalis, Symposium*, 1985, p. 323).

6. La coïncidence est en effet frappante si l'on pense que c'est aussi en réfléchissant à la longueur des côtes bretonnes que Mandelbrot a construit sa théorie des fractales. Voir aussi *Tristes tropiques*, p. 355.

7. Voir *Le Regard éloigné*, p. 164. La référence au cerveau s'inscrit dans l'effort pour donner au structuralisme un fondement naturel (voir le « Finale » de *L'Homme nu*, p. 616). Pour Lévi-Strauss le code génétique fonctionne comme le code linguistique selon André Martinet, puisque lui aussi combine dans une double articulation des unités non signifiantes en unités supérieures insignifiantes. Mais le structuralisme n'en est pas pour autant une science de l'homme dont l'horizon serait la physique de l'esprit, car alors il « serait du ressort de la biologie » (*ibid.*, p. 597).

Chapitre XIV.

1. L'étude de Roman Jakobson à laquelle Lévi-Strauss fait référence (« Musicologie et linguistique ») date de 1932. Il faut rappeler qu'en 1942-1943 Lévi-Strauss a assisté aux cours de Jakobson sur le son et le sens à l'École libre des hautes études de New York et qu'il a préfacé l'édition française de ses leçons (voir *Six leçons sur le son et le sens*, Éditions de Minuit, 1976, p. 12). C'est dans la deuxième leçon que Jakobson définit la notion de phonème, retrace sa genèse et discute les interprétations qui en furent données (*ibid.*, p. 39-57). Sur les relations intellectuelles de Lévi-Strauss et Jakobson, voir Stephen Rudy, « Jacobson et Lévi-Strauss à New York (1941-1945), *and then those infamous cats* », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 120-123).

2. Lévi-Strauss s'appuie ici sur les travaux d'Hermann Ludwig von Helmholtz (1821-1894), physiologiste et acousticien, qui a proposé une nouvelle théorie de la perception musicale en s'appuyant sur la mise en évidence des harmoniques d'un son périodique et sur le calcul de leur intensité au moyen de résonateurs.

3. Lévi-Strauss a évoqué son intérêt pour la musique traditionnelle japonaise. Il a raconté comment, lors d'une répétition de chants sacrés

sur les îles Ryûkyû, il a reconnu, traits pour traits, un « épisode de la vie de Crésus, telle qu'Hérodote l'a racontée » (« Hérodote en mer de Chine », *Poikilia, Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, EHESS, 1987, p. 30).

4. « Les mythes sont seulement traduisibles les uns dans les autres, de la même façon qu'une mélodie n'est traduisible qu'en une autre mélodie qui préserve avec elle des rapports d'homologie » (*L'Homme nu*, p. 577-578).

5. Voir un raisonnement analogue à propos de l'arbitraire du signe dans *Anthropologie structurale*, p. 110.

6. Lévi-Strauss trouve chez Chabanon la double anticipation de son empirisme et de son structuralisme (voir *L'Homme nu*, p. 589).

7. Pour rendre compte de ce que la musique n'exprime pas un contenu mais renvoie par analogie à des homologies structurelles, Lévi-Strauss ne se contente pas d'un exemple mais de deux, qu'il met en parallèle. Ces deux moments sont dans un rapport symétrique. D'un côté la naissance de l'amour, de l'autre la jeune fille et la mort. Voir l'évocation des « fulgurantes révélations que furent, pour un adolescent, l'audition de *Pelléas* » (*Le Cru et le Cuit*, p. 23).

8. Sur l'image de l'araignée, voir aussi Rousseau, *Émile* (*Œuvres complètes*, t. IV, p. 305), et *Lettres morales* (*ibid.*, p. 1112).

9. Ainsi que le souligne Michel Deguy (« Anthropologie et poésie », *Critique*, n°s 620-621, 1999, p. 139 et suiv.), Baudelaire occupe une place importante en tant que critique d'art et critique musical dans l'œuvre de Lévi-Strauss, et sa théorie des correspondances, qui n'est pas sans rapport avec celle de Chabanon, est évoquée à plusieurs reprises dans les *Mythologiques*, dans l'« Ouverture » du *Cru et le Cuit* (p. 34-35) et dans *L'Homme nu* (p. 580). Mais les poèmes de Baudelaire appartiennent aussi à la mémoire de l'écrivain (voir *L'Homme nu*, p. 167 et 317).

10. Chabanon dépasse le sensualisme qui attribue le plaisir à la seule satisfaction des sens et fait de l'esprit le convertisseur des sens. Le chapitre se clôt par un effet de circularité qui ramène à Jakobson (voir *Six leçons sur le son et le sens*, p. 15, et « L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Anthropologie structurale*, p. 44 et suiv.).

Chapitre XV.

1. Voir R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, p. 73-78, et *Anthropologie structurale*, p. 106-111.

2. Voir Françoise Escal, « Un contradicteur de Rousseau à l'horizon de l'opéra : voix, chant, musique selon Chabanon », *L'Opéra au XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1982, p. 463-475. Chabanon inverse la thèse de Rousseau : Rousseau part d'une réflexion sur l'origine des langues pour penser l'origine de la musique ; Chabanon considère la musique en elle-même avant d'examiner ses rapports avec les langues.

3. Le finale de la *Neuvième symphonie* introduit les parties chantées sur l'« Hymne à la joie » de Schiller. Isadora Duncan a proposé une chorégraphie de la *Neuvième symphonie* en 1916.

4. Martin Sherlock (1747-1797) était le chapelain de Frédéric, comte de Bristol, et lord-évêque de Derry, en Irlande.

5. C'est dans cet entre-deux tenté par Chabanon qu'on peut trouver une définition de la position de l'esthétique structuraliste. Voir aussi le chapitre XXI qui clôt la première partie de *De la musique considérée en elle-*

même (Genève, Slatkine reprints, 1969, p. 191) : « La mélodie est donc souveraine de la musique, même considérée du côté de l'harmonie. »

6. Rousseau, *Lettre sur la musique française* ; *Œuvres complètes*, t. V, p. 293.

7. Lévi-Strauss précise dans le manuscrit : « La création artistique est affaire d'instinct. Elle crée des lois qu'elle ne connaît pas. » Voir Kant : « Le génie n'est pas lui-même en mesure de décrire ou de montrer scientifiquement comment il crée ses productions et [c'est] au contraire en tant que *nature* qu'il donne les règles de ses créations » (*Critique de la faculté de juger*, § 46, p. 1090).

Chapitre XVI.

1. La question de l'ordre des mots est déterminante au XVIIIe siècle et correspond à l'invention de la « phrase » comme catégorie de la syntaxe. Voir Jean-Pierre Seguin, *L'Invention de la phrase au XVIIIe siècle*, Peeters, 1993.

2. Voir le chapitre VIII de l'*Essai sur l'origine des langues* de Rousseau (p. 394).

3. Chabanon offre une belle « défense et illustration » de la langue du XVIe siècle, inversant le verdict que le XVIIe siècle (Bossuet et Vaugelas en tête) avait formulé (voir *De la musique considérée en elle-même*, p. 454).

4. Chabanon serait ainsi l'ancêtre de la musicologie, plus sensible que Lévi-Strauss lui-même aux mélodies lointaines. Voir *Tristes tropiques*, p. 288 et 378. — Compositrice et chef d'orchestre, Betsy Jolas est la sœur de Tina Jolas, ethnologue, qui travailla sous la direction de Lévi-Strauss.

5. Rousseau transcrit un air chinois tiré du père du Halde, un air persan tiré du chevalier Chardin et deux Chansons des sauvages de l'Amérique tirées du père Mersenne. Ici encore il devance l'ethnologie et fait pour les musicologues ce que Lévi-Strauss l'admire d'avoir réclamé pour les philosophes dans la note X du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (*Œuvres complètes*, t. III, p. 213-214). Voir « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, p. 46.

6. Mais il rappelle aussi la formule de Buffon selon laquelle « il y a mille exemples particuliers de l'instinct musical des oiseaux » (*De la musique considérée en elle-même*, p. 42).

7. « Discuté », c'est-à-dire refusé : « Bien que les ornithologues et les acousticiens soient d'accord pour reconnaître aux émissions vocales des oiseaux le caractère de sons musicaux, l'hypothèse gratuite et invérifiable d'une relation génétique entre le ramage et la musique ne mérite guère discussion » (*Le Cru et le Cuit*, p. 27). Rousseau écrit lui-même : « Les oiseaux sifflent, l'homme seul chante » (*Essai sur l'origine des langues*, p. 421). Au dos de la pochette « "Sonèmes" et Chabanon (1) », on peut lire, au crayon : « Dernier retour du dénicheur d'oiseaux », titre du chapitre XVII d'*Histoire de Lynx*.

Chapitre XVII.

1. « Le relativisme culturel, qui est une des bases de la réflexion ethnologique, au moins dans ma génération et dans la précédente (car certains le contestent aujourd'hui), affirme qu'aucun critère ne permet de juger dans l'absolu une culture supérieure à une autre » (*De près et de loin*, p. 205). On sait qu'un tel relativisme n'exclut pas « la persistance d'une forme d'universalisme » (Denis Kambouchner, « Le Règne de la réflexion. Lévi-Strauss et le problème du relativisme », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 327).

2. Chabanon envisage un « voyage musical du monde, comme on a fait quelques voyages pittoresques de quelques parties de la terre » (*De la musique considérée en elle-même*, p. 92). On peut penser qu'il s'inspire ici de la note X du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* de Rousseau.

3. Il y a donc deux universalités de la musique : la bonne universalité, naturelle et qui précède les dialectes nationaux, la mauvaise, qui suit leur effacement.

4. Voir Rousseau, *Dictionnaire de la musique*, art. « Récitatif » : « ce n'est point dans le *Récitatif* qu'agit le charme de la Musique, et [...] ce n'est cependant que pour déployer ce charme qu'est institué l'Opéra ».

5. Voir Rousseau, *Lettre sur la musique française*, p. 320.

6. On reconnaît la méthode analytique de Condillac : « Il faut remonter jusqu'à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par-là fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances et renouveler tout l'entendement humain » (*Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746], Galilée, 1973, p. 101).

Chapitre XVIII.

1. À la mort de Michel Leiris, Lévi-Strauss a évoqué l'amitié indéfectible qui le liait à Leiris dans un entretien pour *Le Nouvel Observateur*, 11-17 octobre 1990. Ce chapitre de *Regarder écouter lire* a fait l'objet d'une étude précise de Jean Jamin : « Sous-entendu. Leiris, Lévi-Strauss et l'opéra » (*Critique*, n°s 620-621, 1999, p. 42-60).

2. Nom, en Turquie, d'un des personnages principaux des théâtres d'ombres, illettré et paillard, et qui attire la foule.

3. René Leibowitz (1913-1972), chef d'orchestre, compositeur, théoricien et pédagogue français d'origine polonaise.

4. Gian Carlo Menotti (1911-2007), compositeur et librettiste américain, auteur de plusieurs opéras dont *Amahl and the Night Visitors*.

5. Hans Sachs (1494-1576), poète allemand, *Meistersinger* à Innsbruck en 1513. À partir de 1525, il se rapproche de Luther. Wagner fait de lui un personnage central des *Maîtres chanteurs* et utilise sa mélodie *Le Rossignol de Wittenburg*.

6. Ruggero Leoncavallo (1857-1919), compositeur italien à qui l'on doit de nombreux opéras et des opérettes. Le prologue du drame *Pagliacci* est considéré, depuis sa création en 1892, comme le manifeste du vérisme. Leiris a dit sa fascination pour *Pagliacci* dès *L'Âge d'homme* (Gallimard, 1973, p. 45-46).

7. Voir « De Chrétien de Troyes à Richard Wagner », *Le Regard éloigné*, p. 301-324, notamment p. 306-307 et 310.

8. Voir *Le Cru et le Cuit*, p. 23, et *De près et de loin*, p. 242-243.

9. Jean Jamin rapporte un jugement tout à fait analogue de Louis-René des Forêts : « Ce qui me frappait alors [dans nos conversations] et qui m'a été confirmé à la lecture de son recueil de fiches posthumes, *Operratiques*, c'est qu'il s'intéressait beaucoup moins à la musique proprement dite qu'au spectacle, et surtout à l'argument du livret. Là-dessus, il était imbattable » (*Le Magazine littéraire*, n° 302, septembre 1992, p. 57).

10. Voir la « Note sur la tétralogie », *Le Regard éloigné*, p. 319 et suiv.

11. *Lucia di Lamermoor*, opéra de Donizetti, créé à Naples en 1835 sur un livret de Cammarano d'après le roman de Walter Scott. Sur le sextuor de l'acte II, voir *De près et de loin*, p. 247.

12. Si Lévi-Strauss corrige le manuscrit et substitue « aventure » à « expédition en pays lointain », c'est peut-être en souvenir du « Finale » de *L'Homme nu* (p. 589) : « Toute phrase mélodique ou développement harmonique proposent une aventure. »

13. Image baudelairienne (voir « Fusées », *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 663).

14. Voir *De près et de loin*, p. 246-248 ; voir aussi Gérard Fontaine, « L'Opéra en son théâtre », *Le Magazine littéraire*, nº 311, juin 1993, p. 50-51. « On doit pouvoir retrouver ce que Mozart avait en tête en composant *Cosi Fan Tutte*. Ou du moins on peut essayer de s'en rapprocher » (« Entretien avec Catherine Clément », p. 25).

15. Il s'agit de termes empruntés au vocabulaire de la scène : la *Kemenate* indique une promenade, le *Palast* un palais, la *Sängerhalle* la cour des chanteurs.

16. Zeami (1363-1443), de son vrai nom Kanze Motokiyo, acteur et dramaturge japonais, a théorisé le nô en transformant le *Sarugaku no nô*, alors empreint de danses populaires, en un art d'esthétisme et de raffinement.

17. Une telle déclaration consiste à refuser à l'œuvre d'art un autre destin que celui du mythe. Elle est cohérente avec la vision de l'histoire de Lévi-Strauss ; voir *La Pensée sauvage*, p. 834-848, et F. Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, p. 115 et suiv.

18. Philippe Quinault collabore avec Lully de 1671 à 1686. Sur Quinault et Lully, voir Catherine Kintzler, *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*, Minerve, 1991, p. 270-289.

19. Il s'agit de *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* (*Grandeur et décadence de la ville de Mahagonny*), opéra en trois actes de Kurt Weill sur un livret de Bertold Brecht, créé au Neues Theater de Leipzig le 9 mars 1930.

20. Sur Pietro Metastasio (1698-1782), voir Norbert Jonard « La Fortune de Métastase en France au XVIIIe siècle », *Revue de littérature comparée*, nº 4, octobre-décembre 1966, p. 552-566.

21. Voir *L'Homme nu*, p. 583. Les raisons de ce passage à une forme nouvelle sont analysées par Camille Guyon-Lecoq, *La Vertu des passions : l'esthétique et la morale au miroir de la tragédie lyrique (1673-1733)*, Honoré Champion, 2002.

22. Salieri s'inspira de Corneille pour son opéra *Les Horaces* (1786). *Phèdre* est la source de *Hippolyte et Aricie* (1733). Chabanon condamne le goût du public pour le livret d'*Armide* repris par Gluck en 1777.

23. Lévi-Strauss est d'autant plus sensible à ces passages qu'il avait lui-même théorisé les relations du rire et de la musique dans le « Finale » de *L'Homme nu* (p. 587-589).

24. *L'Heure espagnole*, comédie musicale en un acte et vingt et une scènes créée par Maurice Ravel le 19 mai 1911 à l'Opéra-Comique. — Fantaisie lyrique en deux parties, *L'Enfant et les Sortilèges* est composé par Ravel entre 1919 et 1925 sur un livret de Colette (intitulé *Divertissement pour ma fille*).

Chapitre XIX.

1. Initialement, la référence au clavecin oculaire du père Louis-Bertrand Castel était absente du manuscrit. Lévi-Strauss y trouve une préfiguration du problème de l'audition colorée. Il s'agit d'une invention

que le père Castel (1688-1757), physicien et inventeur, a proposée en novembre 1727 dans un article au *Mercure de France* : « *Clavecin pour les yeux, avec l'art de peindre les sons et toutes sortes de pièces de musique.* » Dès les premières lignes, Castel affirme clairement son projet : « Il ne s'agit pas de réveiller simplement l'idée de parole et de son par des caractères arbitraires et imaginés, tels que sont les lettres de l'alphabet ou les notes de musique ; mais de peindre ce son et toute la musique dont il est capable ; de les peindre, dis-je réellement, ce qui s'appelle peindre, avec des couleurs, et avec leurs propres couleurs. » L'invention du père Castel se situe au carrefour de deux problématiques essentielles pour la philosophie et l'esthétique des Lumières : la définition du sixième sens (ou de la synthèse sensible) illustrée par le problème de Molyneux ; le parallèle des arts et la recherche de leur unité.

2. Rousseau critique Castel dans le chapitre XVI de l'*Essai sur l'origine des langues* (p. 419). Pour Diderot, voir *Lettre sur les sourds et muets*, p. 99-100 ; pour Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), éd. W. Barber et R. Walters, Oxford, Voltaire Foundation, 1992. Telemann donnera une version allemande des textes de Castel, publiée à Hambourg en 1739 : *Beschreibung der Augenorgel oder des Augen-Clavicimbels, so der Berühmte.*

3. « Différer en nature » : les couleurs et les sons diffèrent essentiellement, mais aussi parce que les unes sont dans la nature et les autres non (voir *Le Cru et le Cuit*, p. 26).

4. Sur l'attitude de Castel par rapport à Newton, voir Donald Schier, *Louis-Bertrand Castel, Anti Newtonian Scientist*, Iowa, Torch Press, 1941. Les neurologues considèrent que l'information couleur est structurée selon trois canaux : un canal achromatique qui transmet une réponse correspondant à l'addition des signaux vert et rouge (signal jaune) — il caractérise l'intensité lumineuse et ne donne donc qu'une information photométrique ; un canal bleu-jaune qui transmet une réponse antagoniste opposant le jaune (vert + rouge) et le bleu ; un canal vert-rouge qui transmet une réponse antagoniste opposant le vert et le rouge.

5. Si l'interrogation de Castel relève de la « culture matérielle », c'est parce que son savoir des couleurs ne se limite pas à une perspective théorique mais qu'elle emprunte aussi le biais d'une interrogation technique sur les conditions de production matérielle d'un objet théorique : le clavecin.

6. La thèse de Castel correspond à la synthèse soustractive selon laquelle le noir est obtenu par un mélange de pigments absorbant chacun une longueur d'onde, combiné de manière à toutes les observer. Selon la synthèse additive (superposition de faisceaux lumineux monochromatiques), le noir est une absence de couleurs.

7. Castel indique la double exigence d'une esthétique structuraliste qui correspond à une décision épistémologique (il y a une « logique des qualités sensibles », à savoir que l'amateur d'art n'est pas condamné à la fausse alternative de l'assèchement intellectuel et de l'effusion sensible) et à une décision ontologique (cette logique anticipe sur les acquis de l'ontologie structuraliste fondée sur les notions de rapports et d'oppositions).

8. Voir l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* ; *Œuvres philosophiques*, Classiques Garnier, 1956, p. 280.

9. Voir *Anthropologie structurale*, p. 110. Des recherches récentes ont montré que la synesthésie est un phénomène bien réel avec des corrélats

génétiques, perceptifs et cérébraux. S'il est difficile de dater la découverte de ce phénomène — à laquelle le père Castel contribua pour une part —, c'est à sir Francis Galton (1822-1911) qu'on doit la première étude systématique des synesthésies.

10. C'est déjà Jakobson que Lévi-Strauss suivait dans l'*Anthropologie structurale* à propos de la synesthésie (p. 110). Voir la sixième des *Six leçons sur le son et le sens* de Jakobson, p. 118 et suiv., et *Dialogues avec K. Pomarska*, Flammarion, 1980, p. 57. Lévi-Strauss évoque ce passage dans « Les Leçons de la linguistique », *Le Regard éloigné*, p. 200-201. Sur le rouge de Jakobson, voir *ibid.*, p. 163.

11. Voir aussi *Anthropologie structurale*, p. 113.

12. Ce texte de Valéry est en résonance avec cette enquête sur les couleurs : « Comme l'œil répond par le "vert" à une affirmation trop longue ou trop intense du "Rouge", ainsi dans les arts une cure de "vérité" compense toujours une débauche de fantaisie » (« Triomphe de Manet », *Pièces sur l'art* ; *Œuvres*, Bibl. de la Pléiade, t. II, p. 1328).

13. Voyelle d'aperture moyenne, de timbre central et arrondi, le *e* muet a tendance à s'effacer dans la prononciation en fonction de l'entourage : on ne le prononce jamais au voisinage d'une voyelle, on le prononce après deux consonnes s'il est suivi d'au moins une consonne ; on le prononce rarement s'il est précédé d'une seule consonne. La définition du *e* muet par Jakobson est une des preuves de la rentabilité d'une approche phonologique qui distingue les phonèmes comme traits différentiels.

14. La luminosité est la quantité de lumière renvoyée par le support coloré vers notre œil ; la tonalité chromatique l'attribut de la sensation visuelle qui suscite la dénomination des couleurs.

15. Puisque le *i* est une voyelle antérieure fermée non arrondie et le *u* une voyelle postérieure fermée arrondie.

16. Voir *Le Regard éloigné*, p. 164.

17. Le manuscrit précisait : « Dire que A ("super-phonème") et E (phonème zéro) s'opposent comme le noir et le blanc n'est pas la même chose que dire que A est comme le noir et E comme le blanc. Il ne s'agit pas d'affirmer une correspondance sensorielle mais une relation logique. » On voit ici se dégager trois conclusions : la couleur n'est pas une simple donnée sensible (le *sensum data* des empiristes) mais un trait différentiel ; sa perception n'est pas immédiate mais relève d'une construction de l'entendement ; cette construction ne correspond pas à une opération consciente, discursive ou dialectique mais bien inconsciente.

18. Chabanon répond à l'objection suivante : « Il y a cinq sons dans la langue française qui font souffrir toute oreille qui n'a pas été accoutumée à les entendre dès son enfance : ce sont *an, en, in, on, un*, le dernier surtout est vraiment insupportable. La lettre *u* est un sifflement, et l'*e* muet ne peut pas se faire entendre » (*De la musique considérée en elle-même*, p. 215).

19. Rimbaud, « Délires II. Alchimie du verbe » (*Une saison en enfer* ; *Œuvres complètes*, p. 106).

20. L'opposition compact/diffus est un des traits distinctifs intrinsèques de la phonologie de Jakobson.

Chapitre XX.

1. « Je me souviens d'avoir eu jadis une longue correspondance avec André Breton sur ce sujet. Un document, s'il est absolument original,

est-il une œuvre d'art de ce seul fait, ou faut-il quelque chose de plus ? » (G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 95). Voir aussi *De près et de loin*, p. 45. Sur les relations entre Lévi-Strauss et les surréalistes, voir *ibid.*, p. 52.

2. « Le seul mot de liberté est tout ce qui m'exalte encore » (*Manifeste du surréalisme* [1924] ; *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 312).

3. « Situation surréaliste de l'objet, situation de l'objet surréaliste », conférence qu'il prononce à Prague en 1935. Breton précise que l'intérêt des poèmes-objets tient à leur faculté de produire une sensation « d'une nature exceptionnellement inquiétante et complexe » (*Position politique du surréalisme* ; *Œuvres complètes*, t. II, p. 480). Entre le manifeste de 1924 et la conférence de 1935, c'est la position de Breton face à la nature de la « trouvaille » qui change : en 1924, l'objet est donné, en 1935, il est construit.

4. C'est poser la question décisive pour l'ethnologue des cultures lointaines du rapport entre la technique et l'art. Si tout objet qui relève d'une technique (la phénoménologie dirait tout objet « investi d'esprit ») est artistique, alors la différence entre art et technique disparaît, conformément au terme grec de *techné* qui les rassemble. Si Lévi-Strauss ne déroge en rien au principe du « relativisme culturel » qui consiste à ne pas juger les produits d'une culture avec les critères d'une autre, son esthétique ne repose pas sur un relativisme de l'objet qui rendrait indifférents le document et l'œuvre de l'art. Contre Breton il va donc défendre la position de l'artiste : à savoir la position de celui qui vise intentionnellement un effet esthétique (quelle que soit l'interprétation que l'on puisse donner à ces termes). Sur ces questions, voir Gérard Genette, « La Fonction artistique », *L'Œuvre de l'art*, II : *La Relation esthétique*, Le Seuil, 1997, p. 149 et suiv.

5. Voir G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 74-75.

6. Le choix de Lautréamont est significatif : il est l'auteur de la formule « la poésie doit être faite par tous. Non par un » (*Poésies II*) glosée en ces termes par Tzara : « le rôle historique du surréalisme : organiser le loisir dans la société future, donner un contenu à la paresse en préparant sur des bases scientifiques la réalisation des immenses possibilités que contient la phrase de Lautréamont » (*Le Surréalisme*, Le Livre de poche, 1984, p. 83).

7. Dans la *Lettre à André Breton* du 27 décembre 1934 (*Approches de l'imaginaire*, Gallimard, 1974, p. 35-38). On peut trouver piquant que Breton rapproche ici la position de Caillois et celle de Lévi-Strauss dont on sait que ce qui les sépara est précisément les jugements de Caillois sur le progrès des civilisations et la diversité culturelle après la publication de *Race et histoire* (voir la Notice de *Tristes tropiques*, p. 1696-1697, et Michel Panoff, *Les Frères ennemis : Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Payot, 1993).

8. « La beauté convulsive sera érotico-voilée, explosante-fixe, magique-circonstancielle ou ne sera pas » (*L'Amour fou* [1937] ; *Œuvres complètes*, t. II, p. 687).

9. *Manifeste du surréalisme*, p. 328.

10. « [...] nous n'avons jamais prétendu donner le moindre texte surréaliste comme exemple *parfait* d'automatisme verbal. Même dans le mieux "non dirigé" se perçoivent, il faut bien le dire, certains frottements (encore que je n'ai pas désespéré de les éviter tout à fait, par un moyen à découvrir). Toujours est-il qu'un minimum de direction sub-

siste généralement dans le sens de *l'arrangement en poème* » (Lettre à Roland de Réneville, février 1932, *Point du jour* [1970] ; *Œuvres complètes*, t. II, p. 327).

11. La subjectivité est donc un des enjeux du surréalisme de Breton. L'anthropologie et l'esthétique de Lévi-Strauss permettent de dépasser cette question (voir « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, p. 50 et suiv., et le « Finale » de *L'Homme nu*, p. 570 et suiv.).

12. Voir *Manifeste du surréalisme*, p. 329.

13. Catherine Élise Müller (1861-1929), médium devenu célèbre, sous le nom d'Hélène Smith, par un ouvrage du psychologue Théodore Flournoy (*Des Indes à la planète Mars, étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie* [1900]). Lors de transes somnambuliques elle écrivait de grands cycles — cycles martien, ultramartien, hindou ou oriental, royal — où elle revêtait des personnalités différentes.

14. C'est au moment où Dali se rallie à Franco et avoue son admiration pour Hitler que Breton l'exclut du mouvement surréaliste pour « *actes contre-révolutionnaires* ».

15. La construction peu grammaticale de cette dernière phrase n'est sans doute pas sans relation avec les difficultés intrinsèques à la position de Breton au moment de concilier la spontanéité totale de l'œuvre d'art et l'engagement « révolutionnaire » du surréalisme.

Chapitre XXI.

1. Voir la Notice, p. 1936-1937, et la Note sur le texte, p. 1940.

Chapitre XXII.

1. Voir la présentation de Franz Boas par Marie Mauzé, *L'Art primitif*, Adam Biro, 2003, p. 16.

2. « Tout comme Riegl avant lui, Boas s'oppose à un point de vue évolutionniste qui établit une antériorité du "style figuratif" sur le "style géométrique" en quoi il assigne à ce dernier une valeur esthétique propre » (*ibid.*, p. 17).

3. Boas consacre le cinquième chapitre de *L'Art primitif* à la question du style. Sur le style pour Lévi-Strauss, voir *La Voie des masques*, p. 978-981.

4. Le manuscrit précise : « Nous sommes devenus incapables de voir le surnaturel en face, mais seulement à travers les représentations conventionnelles qui ne correspondent pas — et sans doute n'ont jamais correspondu — à une expérience vécue. » Voir aussi *La Pensée sauvage*, p. 794-807, et *Anthropologie structurale*, p. 191-275 et 314-320.

5. Les Oglala sont un des sept groupes qui forment la tribu des Lakota. Ils vivent dans la réserve de Pine Ridge dans le Dakota du Sud.

6. Le rapport entre la musique et la danse occupe les premières pages de *L'Art primitif* de Boas. L'analogie de Lévi-Strauss repose sur l'adhérence de l'art à son support.

7. Voir la « Leçon d'écriture » dans *Tristes tropiques*, p. 293-305.

8. Sur l'emploi de « primitif », terme repris à Boas, comme le soulignent les guillemets, voir la présentation de M. Mauzé de *L'Art primitif*, p. 12-13. Voir aussi F. Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, p. 18-20.

9. C'est l'opposition proposée dans les *Entretiens* avec G. Charbonnier, p. 65-66.

10. Sur l'idée de progrès, voir « Race et histoire », *Anthropologie structurale deux*, p. 391-395.

11. Voir « À un jeune peintre », *Le Regard éloigné*, p. 333-344 ; et G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 75 et suiv.

12. À la question « comment comprendre l'origine du plaisir esthétique pris au rythme ? », Boas répond en écartant un naturalisme « émotif » mais maintient l'hypothèse d'un naturalisme du corps : le rythme serait une donnée immédiate du corps, et le corps prendrait plaisir à le reconnaître partout où il se trouve.

13. André Ernest Modeste Grétry (1741-1813), compositeur d'opéras, d'œuvres instrumentales, vocales et sacrées. L'allusion est déjà présente dans *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 501.

14. Lévi-Strauss donne ici une définition du rythme qui vaut pour son esthétique mais qui se trouve aussi être une clef importante du temps de la structure.

15. La périodicité est une notion centrale des *Mythologiques*. Le manuscrit est ici plus explicite : « La notion de récurrence a été capitale, car la répétition apparaît de la nature même de l'expression symbolique en raison du double caractère qu'offre celle-ci : de coïncider intuitivement avec son objet et de ne l'atteindre jamais. Par rapport à la chose symbolisée le symbole est un ensemble dont les éléments sont autres que ceux qui composent la chose, mais entre lesquels existent les mêmes relations : un symbole est un système. Le symbole est aussi voué à la répétition, c'est son seul moyen d'exister. Il est de la nature du symbole d'engendrer le rite. Car le rite est rythme, il n'a en droit ni commencement ni fin, l'expression symbolique étant par nature périodique. »

16. De 1916 à 1918, Darius Milhaud séjourne au Brésil en qualité de secrétaire d'ambassade. Il y découvre le folklore sud-américain et les rythmes exotiques. Il s'imprègne totalement de l'art populaire sud-américain et compose les *Saudades do Brazil* (1920-1921) pour piano (qui est aussi le titre d'un des ouvrages de Lévi-Strauss). C'est à son retour en France qu'il rejoint le Groupe des six.

Chapitre XXIII.

1. Ce chapitre d'esthétique « matérielle » reprend le motif des paniers aux enquêtes et aux méditations de *L'Homme nu* que prolongent celles de *La Potière jalouse*. Il a fait l'objet d'un commentaire anthropologique détaillé d'Emmanuel Désveaux dans *Le Magazine littéraire* (hors série n° 5, 2003, p. 36-39). Voir aussi E. Désveaux, *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, 2001, p. 25-35.

2. Dans les plaines, la vannerie est un art féminin, comme le tressage et le tissage, tandis que la sculpture, la peinture et la gravure sont des arts masculins. On se souvient aussi que la poterie entretient des relations privilégiées avec la féminité (voir *La Potière jalouse*, p. 1070).

3. Les Pomo sont un peuple amérindien du nord de la Californie. Ils ne forment pas une « tribu unifiée » d'un point de vue social et politique (ils parlaient sept langues différentes), mais l'implantation géographique et d'autres éléments culturels permettent de les réunir.

4. Comme la poterie, la vannerie est l'enjeu d'un combat cosmique (voir *La Potière jalouse*, p. 1080).

5. Contenant, le panier est comme un pot à la fois fragile et souple ;

la dureté et la durée distinguent la vannerie de la poterie (voir *La Potière jalouse*, p. 1062-1064).

6. Voir *Tristes tropiques*, p. 96 et 274.

7. Le manuscrit détaillait les différences d'usage de ces paniers : « Chez les Salish de la côte, semble-t-il, les paniers mous servaient de garde-manger. On ne les emportait jamais pour y récolter les produits de la collecte et du ramassage. Les paniers rigides avaient deux emplois : comme hottes pour charrier le bois et rapporter les fruits et racines sauvages, et comme récipients où l'on faisait cuire les aliments. »

8. « Marcher sur une coquille d'escargot transforme le coupable en endo-cannibale puis en exo-cannibable disent les Coos » (*L'Homme nu*, p. 361).

9. Voir la Notice de *Tristes tropiques*, p. 1702, n. 4.

10. Voir *La Potière jalouse*, p. 1062.

11. Sur l'avidité vaginale, illustrée par le motif du *vagina dentata*, voir *L'Homme nu*, p. 393-394 et 464-465, et *La Potière jalouse*, p. 1195-1196.

12. Voir *Histoire de Lynx*, n. 3, p. 1307.

13. Dans *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Pierre Clastres s'est intéressé à la culture tupi-guarani, caractérisée par l'apparition d'un prophétisme bien particulier, différent du chamanisme que les Tupi-Guarani connaissent aussi, et que Clastres analyse comme une réponse à l'évolution de la chefferie.

14. Sur le jaguar, voir *L'Homme nu*, p. 138-139 et 525-526, *La Potière jalouse*, p. 1096, et *Histoire de Lynx*, p. 1335 et 1434.

15. Lévi-Strauss évoque dans *L'Homme nu* la catégorie des « objets révoltés » (p. 330 [un panier], p. 371 [une balançoire]).

16. Végétaux, donc naturels, les paniers deviennent culturels et sont destinés à servir de contenants à des choses naturelles comme à des objets culturels. Ils sont pris dans une dialectique contenant/contenu, intérieur/extérieur qui n'est pas sans analogie avec les invariants de la poterie ; à la différence près que la vannerie n'est pas prise dans l'opposition décisive du cru et du cuit.

17. En 1951-1952, le cours du Collège de France portait sur « La Visite des âmes » (voir *Paroles données*, Plon, 1984, p. 245-248).

Chapitre XXIV.

1. « Portraits d'artistes » : tel était le titre retenu par Lévi-Strauss dans le manuscrit pour ce dernier chapitre ; voir la Notice, p. 1930-1931, et la Note sur le texte, p. 1939-1940.

2. Le porc-épic est un des animaux importants du bestiaire de *L'Homme nu* (voir p. 44-45, 77-78, et 99-100). Lévi-Strauss a déjà évoqué l'art de la broderie dans « Structuralisme et écologie » en insistant sur les différentes valeurs du porc-épic (*Le Regard éloigné*, p. 157-160).

3. Ces grandes machineries de représentation confinent avec l'œuvre d'art totale grâce à la puissance de leurs inventions qui n'est pas sans rappeler l'opéra de Wagner, ou les machines de Roussel dans *Impressions d'Afrique* et dans *Locus Solus*. Chez Roussel aussi, la machine grandiose est un mécanisme de mort.

4. On rappellera qu'à l'acte III du *Crépuscule des dieux* de Wagner, le fleuve sort de son lit et s'approche du bûcher. Les ondines s'emparent de l'Anneau, et Hagen, qui veut s'y opposer, est entraîné par elles au fond des eaux.

5. Sur le couple « brûlé/noyé », voir *L'Homme nu*, p. 259-260.

6. Nouveau cas d'efficacité symbolique qui oblige à revoir l'opposition entre le naturel et le surnaturel (voir *Anthropologie structurale*, p. 191 et suiv. et 213 et suiv.).

7. On a là une variante du mythe de Pygmalion lui-même ancré dans la tradition des agalmatophiles, mais voir « L'Art de la côte nord-ouest à l'American Museum of Natural History », *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, p. 148.

8. Ce n'est pas seulement le sensible et l'intelligible qui trouvent ici leur point d'accord c'est, en fonction de la formation végétale et du lien qui unit la statue de bois à son matériau d'origine, le beau artistique qui prolonge et relance le beau naturel. La naissance et la croissance végétale sont au cœur des pensées morphologiques : voir D'Arcy Thompson qui « interprétait comme des transformations les différences visibles entre les espèces ou organes animaux ou végétaux au sein d'un même genre » (*De près et de loin*, p. 159).

9. Voir *Anthropologie structurale deux*, p. 326.

10. La statue de bois se trouve dans un rapport symétrique avec le panier du vannier : naturel, le tronc devient culturel et engendre du naturel (un arbre), alors que le panier naturel (végétal) devient culturel et retourne à la nature. La statue de bois engendre un arbre ; les paniers meurent.

Appendices

EN MARGE DE « TRISTES TROPIQUES »

◆ DE CUIABÁ À UTIARITY *(Carnets, 6-16 juin 1938).* — Rédigé par Lévi-Strauss sur un cahier de grand format lors du trajet entre Cuiabá et Utiariti, ce texte a été rangé en tête du fichier qui rassemble les notes de la seconde expédition ; de tous ceux qui ont été écrits sur le terrain, c'est le seul qui prenne la forme d'un journal. Dès Utiariti et la rencontre des Nambikwara, Lévi-Strauss abandonne l'écriture quotidienne et consigne ses observations dans des carnets de plus petit format. Au cours de ce trajet, il prend également beaucoup d'autres notes (« histoire racontée par M. João », souvenirs du village de Rosario, etc.) dont certaines seront dactylographiées au retour, en 1939, sans doute en vue du roman. Lévi-Strauss a fait saisir ce texte en 2005, lui a ajouté une note et a rédigé un répertoire destiné à faciliter la lecture. (V. D.)

1. Parecis (orthographié Paressi dans *Tristes tropiques*) est à la fois le nom d'une station de la ligne télégraphique et celui d'une population indienne du Mato Grosso.

2. C'est-à-dire une carabine Winchester et un calibre 20.

3. Les Iranxé (ou Irantxe), appelés aussi Manoki, sont une population de l'ouest du Mato Grosso, déjà signalée à l'époque par Rondon et Roquette-Pinto.

4. C'est-à-dire la Serra do Tombador, entre Rosario Oeste et Diamantino.

5. C'est-à-dire d'après le compteur du camion.
6. L'*arara canindé* est un ara bleu et jaune (*Ara ararauna*).
7. De *temperar* : « assaisonner ».

◆ « TRISTES TROPIQUES », ROMAN *(1938-1939)*. — Ce texte a été conservé par Lévi-Strauss dans la chemise « Roman », avec les pages intitulées « Écrit en bateau » et citées au chapitre VII, « Le Coucher du soleil »[1]. Le texte « Écrit en bateau » est lui-même une mise au net des carnets d'avril 1938 ; cette mise au net compte dix pages, les cinq premières et les cinq suivantes étant de format différent. Le présent extrait du roman comprend six pages manuscrites, du même papier et de la même encre que la première moitié d'« Écrit en bateau ». Rédigé au printemps ou à l'été de 1939, à partir des carnets de 1938, il constituait vraisemblablement dans l'esprit du jeune Lévi-Strauss le deuxième chapitre du roman destiné à s'intituler *Tristes tropiques*, tandis qu'« Écrit en bateau » était censé se trouver en ouverture. La description des quartiers italiens de São Paulo qu'on trouve dans *Tristes tropiques* devait également y figurer moyennant quelques transpositions[2]. On trouve dans les archives de Lévi-Strauss plusieurs notes préparatoires à ce roman, ainsi qu'une enveloppe portant la mention « Notes pour un roman jamais écrit » contenant une trentaine de fiches, sans qu'on puisse dire s'il s'agit du même projet ou d'un autre. (V. D.)

1. Il n'y a pas de rapport, semble-t-il, entre ce personnage et le célèbre cuisinier du même nom (1871-1961), ni avec l'« affaire Thalamas », du nom du professeur qui fut le bouc émissaire de l'Action française en 1908 et 1909 en raison de ses positions contre la mythification de Jeanne d'Arc. Cette figure semble plutôt inspirée de Paul Arbousse-Bastide, fils de pasteur comme le personnage du roman, proche de Georges Dumas, membre de la première mission française à l'université de São Paulo et très hostile à Lévi-Strauss (voir *Saudades de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 9-10 ; et *Tristes tropiques*, n. 16, p. 48).
2. Allusion à l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision* (1709) du philosophe irlandais George Berkeley (1685-1753).

◆ « L'APOTHÉOSE D'AUGUSTE » *(1938-1939)*. — Cette « nouvelle version de *Cinna* » est commencée à la station télégraphique de Campos Novos au cours de la deuxième quinzaine d'août 1938, étape qui apparaîtra plus tard comme la plus décourageante du voyage : Lévi-Strauss est séparé de ses compagnons, immobilisés en arrière par l'épidémie d'ophtalmie, et il est entouré de deux bandes nambikwara « aussi mal disposées l'une envers l'autre qu'elles [le sont] toutes deux à [son] égard[3] ». Au retour en France, en 1939, il songe à donner à sa pièce une forme plus achevée (ce dont témoigne un projet de plan et des notes ajoutées en marge du manuscrit), mais il abandonne finalement cette idée, sans doute en raison à la fois des circonstances (il est mobilisé en septembre) et de l'insatisfaction qu'il éprouve. « Aucun genre ne me semble exigeant, plus strict que le théâtre [...]. Chaque réplique doit servir l'action ; le temps mort est impitoyablement condamné », dira-t-il plus tard[4].

1. Voir la Notice, p. 1694, et la Note sur le texte, p. 1731.
2. Voir *Tristes tropiques*, n. 13, p. 91.
3. *Tristes tropiques*, p. 302.
4. « Ce que je suis, par Claude Lévi-Strauss », *Le Nouvel Observateur*, 28 juin 1980.

L'intrigue de la pièce est racontée au chapitre XXXVII de *Tristes tropiques*; elle oppose deux anciens amis d'enfance, Cinna et Auguste, préoccupés du sens qu'ils ont prétendu donner à leur vie, l'un en fuyant la société, l'autre en en gravissant tous les échelons. Plusieurs notes préparatoires insistent sur le rôle central que doit jouer entre eux deux le personnage de Camille (prénommée Cecilia dans les toutes premières versions), la jeune sœur d'Auguste, ancienne maîtresse de Cinna et toujours éprise de lui : « Camille est condamnée à être à la fois le seul intermédiaire par lequel Cinna se rattache aux hommes, et la première victime de son désintérêt à l'égard des êtres. » Plus tard, Lévi-Strauss présentera la pièce comme une tentative de réponse à une interrogation sur le sens de la vocation ethnographique : « qu'est-on venu faire ici ? Dans quel espoir ? À quelle fin[1] ? »

Comme à la même époque dans le théâtre de Jean Giraudoux et un peu plus tard chez Jean Anouilh ou Jean-Paul Sartre, un sujet classique fournit l'argument mais le style comme les références témoignent d'un anachronisme assumé, et il n'est pas nécessaire d'invoquer les circonstances de rédaction pour justifier la part d'invention d'une réécriture qui, de toute évidence, n'obéit à aucun souci de cohérence historique : Cicéron fut certes un allié d'Octave avant que celui-ci ne devienne Auguste, mais il ne fut jamais précepteur de ses enfants (peut-être est-ce un lointain souvenir de Sénèque tuteur de Néron) ; Tibulle était en effet un opposant d'Auguste, mais il est mort depuis quinze ans au moment de la conjuration de Cinna contre Auguste (4 av. J.-C.) racontée par Sénèque dans *De clementia* puis par Corneille dans *Cinna* ; chez ce dernier, l'amante de Cinna se prénomme Émilie, non Camille, et elle n'est pas la sœur d'Auguste, etc. La plupart des personnages sont imaginaires, leurs prénoms ayant parfois valeur d'allusion — ainsi de Polybe, le chef de la police, en référence à l'historien grec du même nom qui fut d'abord militaire, ou de Danaé qui semble vaguement inspirée de l'héroïne mythologique ; apparaissant tour à tour comme prêtresse et comme prostituée, elle est en tout cas, comme la mère de Persée, l'amante de Jupiter.

D'après plusieurs projets de plan conservés par Lévi-Strauss, « L'Apothéose d'Auguste » devait initialement compter trois actes comprenant respectivement douze, quatre et neuf scènes. Le manuscrit occupait trente-deux feuillets du carnet de terrain tenu à Campos Novos. Comme les pages du texte « Écrit en bateau », ceux-ci seront détachés et réunis en une liasse par Lévi-Strauss au printemps de 1939. Ces feuillets, parfois écrits au recto et au verso, très désordonnés, proposent des projets de plan, des notes préparatoires, de longs fragments de dialogue, avec, ici ou là, des observations ethnographiques, un schéma de hamac, quelques mots de nambikwara accompagnés de leur traduction, une liste des noms des bœufs et des mulets de l'expédition, ainsi que différents dessins du costume de l'acteur appelé à jouer le personnage de l'Aigle. Il y a un contraste saisissant entre le désordre du manuscrit et le degré d'élaboration de certains fragments.

Nous donnons ici successivement :

— la page de carnet qui, de toutes celles qui concernent « L'Apothéose d'Auguste », semble la plus ancienne et qui propose un résumé de l'argument de la pièce ;

1. *Tristes tropiques*, p. 403. Voir la Notice, p. 1692-1693.

— un « Plan pour “L’Apothéose d’Auguste” » qui occupe sept feuillets des carnets ;

— sous le titre « Esquisses » les scènes suivantes (situées d’après le projet de Plan donné plus haut) : acte I, sc. XI (Lévi-Strauss a écrit deux versions de cette scène ; nous donnons ici la seconde version) ; acte I, sc. XII ; acte II, sc. II ; acte II, sc. III. Ces différentes scènes occupent ensemble vingt-sept pages de carnet. Nous reproduisons aussi deux notes « Pour les scènes Cinna-Camille » et une « Fin pour “L’Apothéose d’Auguste” » reportées sur des pages de carnet isolées. (V. D.)

1. À Rome, le premier prince à être divinisé est Jules César. De son vivant, le Sénat lui fit élever un temple où il était adoré sous le nom de Jupiter Julius ; et à sa mort un autel lui fut consacré où le peuple lui rendait un culte. Son successeur, Auguste, adopta une attitude plus méfiante envers l’apothéose. Il accepta que des temples lui fussent élevés — sauf dans Rome —, mais son culte y était associé à celui de la déesse Rome. À sa mort, le Sénat le divinisa, et un collège de prêtres, qui avait pour tâche de l’honorer, fut créé. Par la suite, l’apothéose d’un empereur eut lieu en général après la mort de celui-ci.

2. Après la mort de l’empereur, son caractère divin était figuré sur les monuments et les monnaies par un aigle ou un paon, soit placé sur un autel ou sur un globe céleste, soit supportant l’empereur, lui-même représenté avec les attributs des dieux, le sceptre, le foudre ou la couronne radiée.

3. Sur Ganymède, voir *Tristes tropiques*, n. 7, p. 407.

4. C’est plutôt du IIe siècle avant J.-C. que date l’importation massive de statues grecques à Rome. Selon les spécialistes, il est possible que Sylla y ait rapporté des œuvres de Phidias comme butin après le siège d’Athènes et sa victoire contre Mithridate (86 av. J.-C.).

5. Dans l’enveloppe « L’Apothéose d’Auguste », on trouve cette note tardive (elle est détachée du carnet « Tupi 1 ») : « Pour l’Apothéose d’Auguste : Cinna doit parler de cet état d’inconscience qu’à défaut de génie, la vie politique seule peut donner. Réponse d’Auguste : le génie peut n’être pas créateur. Dans l’œuvre d’art, il s’accumule et se réalise ; dans la vie politique, il se consomme quotidiennement et sans épargne. »

6. Allusion aux tribuns de la plèbe et en particulier aux deux Gracques qui tentèrent de réformer le système social romain et se heurtèrent à l’hostilité du Sénat (IIe siècle av. J.-C.).

7. Il s’agit du *flamen dialis*, le rang le plus élevé dans la hiérarchie des flamines majeurs, rang occupé par le prêtre chargé du culte de Jupiter. Après l’apothéose d’Auguste, un *flamen augustalis* sera chargé du culte de l’empereur divinisé.

◆ PRIÈRE D’INSÉRER DE L’ÉDITION ORIGINALE DE « TRISTES TROPIQUES ». — Ce texte, écrit par Lévi-Strauss, accompagnait l’envoi de l’édition originale (Plon, 1955) à la critique sous la forme d’une feuille volante insérée dans le volume par le service de presse des éditions Plon. (V. D.)

◆ QUATRIÈME DE COUVERTURE DE LA RÉÉDITION. — Ce texte, rédigé par Lévi-Strauss, apparaissait au dos de la seconde jaquette, introduite entre 1956 et 1959. Il est très légèrement différent et un peu plus long que le

texte de jaquette que Lévi-Strauss avait écrit pour l'édition originale. Il figurera ensuite en quatrième de couverture. (V. D.)

◆ COUVERTURE DE LA RÉÉDITION. — Cette photographie d'un jeune Indien nambikwara remplaça l'illustration de la première jaquette (le dessin de femme caduveo reproduit p. 1) entre 1956 et 1959. Elle figura d'abord au recto de la jaquette puis passa en première de couverture quand les jaquettes disparurent. (V. D.)

EN MARGE DE « LA PENSÉE SAUVAGE »

◆ PRIÈRE D'INSÉRER DE L'ÉDITION ORIGINALE. — Ce texte, écrit par Lévi-Strauss (une version manuscrite légèrement différente figure dans les archives), est publié sur le rabat de la couverture de l'édition originale (Plon, 1962). Il a été modifié par Plon pour l'édition de poche en 1969 : seul le premier paragraphe a été conservé. On peut remarquer que le terme « êtres sauvages » ne figure pas dans le livre. (F. K.)

EN MARGE DE « LA VOIE DES MASQUES », « LA POTIÈRE JALOUSE » ET « HISTOIRE DE LYNX »

◆ ENTRETIEN AVEC CLAUDE LÉVI-STRAUSS PAR RAYMOND BELLOUR. — C'est au moment de la publication du deuxième volume des *Mythologiques*, *Du miel aux cendres*, en 1967, que Lévi-Strauss accorde un entretien à Raymond Bellour. Celui-ci (né en 1939) est alors attaché de recherche au CNRS. Il collabore régulièrement aux *Lettres françaises*, où paraissent notamment ses entretiens avec les grands noms des sciences humaines (Foucault, Barthes, Pierre Clastres, Clémence Ramnoux...). Son entretien avec Lévi-Strauss est publié dans le numéro du 12 au 18 janvier 1967 de ce journal (nº 1165). Il sera repris dans *Le Livre des autres*, recueil composé pour moitié de ses conversations (L'Herne, 1971). La publication en 1971 de *L'Homme nu*, quatrième et dernier volet des *Mythologiques*, donnera lieu à un second entretien dont des extraits seront publiés le 5 novembre 1971 dans *Le Monde* ; il sera repris dans la nouvelle édition du *Livre des autres* (UGE, coll. « 10/18 », 1978) et dans *Claude Lévi-Strauss*, textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément (Gallimard, coll. « Idées », 1979). Nous reproduisons le texte du premier entretien (*Le Livre des autres*, p. 27-52). (M. M.)

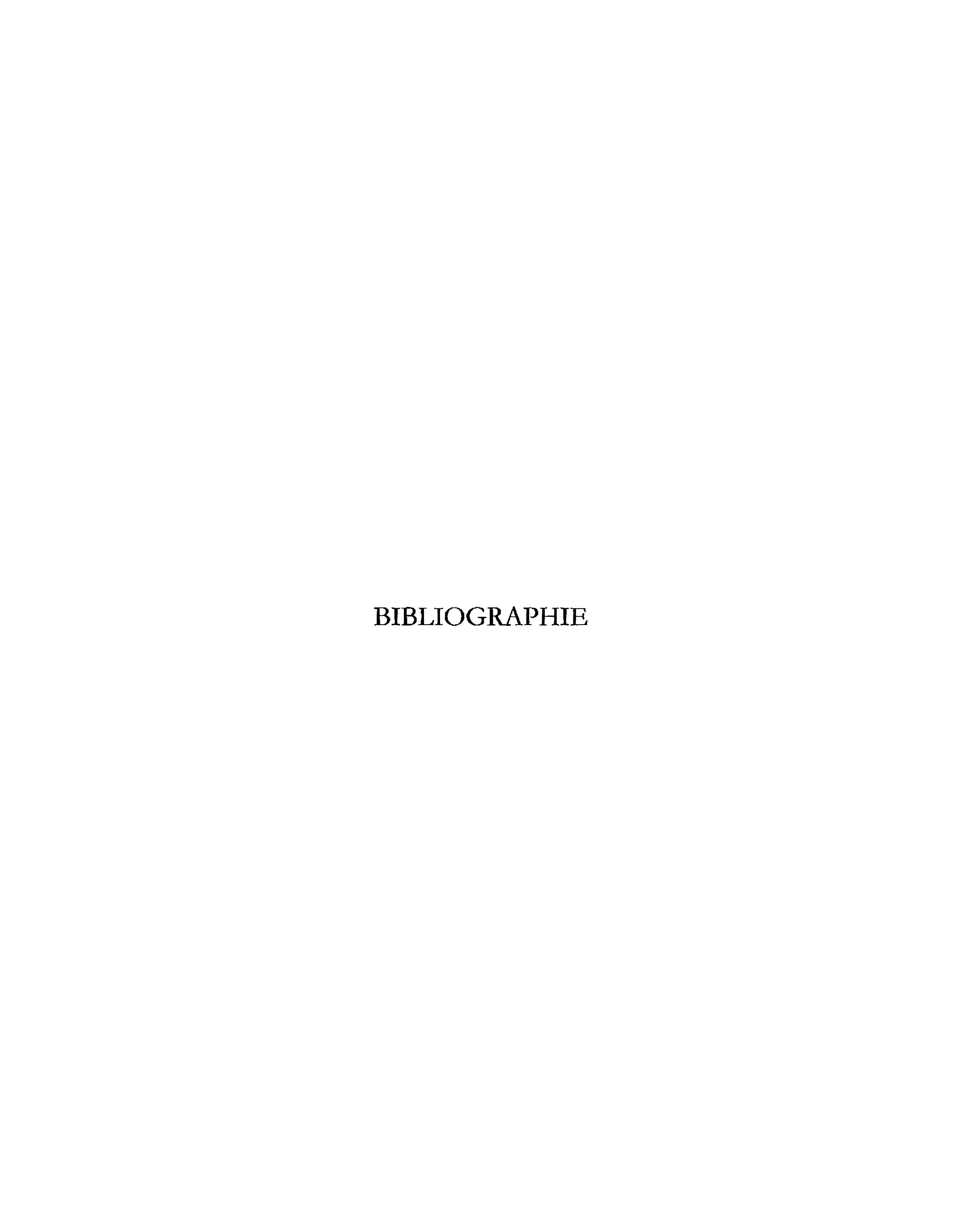
◆ PRIÈRES D'INSÉRER. — Nous reproduisons les trois prières d'insérer des « Petites mythologiques », écrits par Lévi-Strauss : celui de la nouvelle édition de *La Voie des masques* (Plon, 1979), ceux des éditions originales de *La Potière jalouse* (Plon, 1985) et d'*Histoire de Lynx* (Plon, 1991). (M. M.)

EN MARGE DE « REGARDER ÉCOUTER LIRE »

◆ PRIÈRE D'INSÉRER DE L'ÉDITION ORIGINALE. — Nous reproduisons le prière d'insérer, de la main de Lévi-Strauss, de l'édition originale de *Regarder écouter lire* (Plon, 1993). (M. R.)

◆ NOTES SUR « OLYMPIA ». — Ce texte inédit de Lévi-Strauss consacré à l'*Olympia* de Manet est daté de décembre 2006. Il est composé de deux parties : la première résout trois énigmes iconologiques ; la seconde offre une interprétation générale du tableau. Chacune répond à une question de *Regarder écouter lire.* Il s'agit d'abord pour Lévi-Strauss de comprendre l'effroi du chat, l'indifférence d'Olympia et la présence de ce ruban qui fascina Michel Leiris[1]. Tout comme il avait « poussé un peu plus loin » que Wind dans le déchiffrement de la *Primavera* de Botticelli, attentif à la « prégnance du détail[2] », Lévi-Strauss se livre ici à des micro-analyses iconographiques et iconologiques « à la manière de Panofsky[3] ». La solution de ces énigmes ne permet pas seulement de voir dans l'*Olympia* de Manet une transformation des *Ménines* de Vélasquez[4], mais de faire de ces deux tableaux la solution par l'image d'une même question technique — le *dédoublement de la représentation* dans la représentation selon une périphrase du texte ancien consacré à une discussion avec Boas sur l'effet de « *split representation*[5] ». À Manet comme à Vélasquez on pourrait appliquer ce que Lévi-Strauss écrivait de Wagner — à une différence près : « il est hautement révélateur que cette analyse ait été d'abord faite *en peinture*[6] ». Alors que Vélasquez peint la scène de peinture dans le tableau et qu'il cache le tableau peint, Manet cache le peintre et fait disparaître l'artiste. Lévi-Strauss se décale discrètement de l'interprétation de Foucault[7]. Il trouve dans la logique même des couleurs l'expression symbolique des contradictions qui animent l'œuvre de Manet[8]. La relation entre Manet et Vélasquez n'est pas tout à fait du même type que celle qui permet de passer du Guerchin à Poussin dans le chapitre III de *Regarder écouter lire.* Pourtant, elle correspond à la même thèse sur la vie des formes : les œuvres sont des systèmes de transformation formelle qui répondent à certaines énigmes de l'esprit. (M. R.)

1. Voir Michel Leiris, *Le Ruban au cou d'Olympia*, Gallimard, 1981.
2. Entretiens avec Raymond Bellour dans *Le Livre des autres*, UGE, coll. « 10/18 », 1978, p. 394.
3. Voir *ibid.*, p. 410, et *Regarder écouter lire*, p. 1533-1536.
4. Et pas seulement, comme on a coutume de le dire, une variation sur *La Vénus d'Urbin* du Titien. Voir Daniel Arasse, *Histoires de peinture*, Gallimard, 2006.
5. Voir « Le Dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », *Anthropologie structurale*, Pocket, 1974, p. 279-325.
6. *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*, Plon, 1964, p. 23.
7. Voir Michel Foucault, « Les Suivantes », *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 19-31.
8. « De façon prophétique, Baudelaire avait salué en Manet "le premier dans la décrépitude de son art" » (« À un jeune peintre », *Le Regard éloigné*, Plon, 1983, p. 336).



BIBLIOGRAPHIE

Des bibliographies plus complètes, notamment pour les articles de Lévi-Strauss et ceux qui portent sur son œuvre, mais aussi pour les entretiens et volumes d'hommages, ont été établies par Marcel Hénaff dans *Claude Lévi-Strauss* (Belfond, 1991 ; rééd. Pocket, 2000, p. 526-562), et par Marion Abélès dans *Lévi-Strauss* (Cahiers de L'Herne, nº 82, 2004, p. 456-475). On pourra aussi se référer à François et Claire Lapointe, *Claude Lévi-Strauss and his Critics. An International Bibliography of Criticism (1950-1976). Followed by a Bibliography of the Writings of Claude Lévi-Strauss*, New York, Garland, 1977, et à Joan Nordquist, *Claude Lévi-Strauss : a Bibliography*, Santa Cruz, Reference and Research Service, 1987.

ŒUVRES DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Gracchus Babeuf et le communisme, Bruxelles, Maison nationale d'édition L'Églantine, 1926.

Indiens du Matto-Grosso (Mission Claude et Dina Lévi-Strauss, novembre 1935-mars 1936), guide-catalogue de l'exposition organisée à la galerie de la « Gazette des Beaux-Arts » et de « Beaux-Arts », 21 janvier-3 février 1937, Musée de l'Homme, 1937 ; rééd. J.-M. Place, 1988.

La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara, Musée de l'Homme, 1948.

Les Structures élémentaires de la parenté, PUF, 1949 ; rééd. Mouton, 1967.

Race et histoire, UNESCO, 1952 ; rééd. Gallimard, coll. « Folio Essais », 1987.

Tristes tropiques, Plon, coll. « Terre humaine », 1955 ; rééd. Pocket, 1984.

Anthropologie structurale, Plon, 1958 ; rééd. Pocket, 1974.

Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier, Collège de France, Chaire d'anthropologie sociale, 1960.

Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, par Georges Charbonnier, Plon, 1961.

Le Totémisme aujourd'hui, PUF, 1962 ; rééd. 1995.

La Pensée sauvage, Plon, 1962 ; rééd. Pocket, 1969.

Le Cru et le Cuit. Mythologiques I, Plon, 1964.

Du miel aux cendres. Mythologiques II, Plon, 1967.
L'Origine des manières de table. Mythologiques III, Plon, 1968.
L'Homme nu. Mythologiques IV, Plon, 1971.
Anthropologie structurale deux, Plon, 1973 ; rééd. Pocket, 1996.
Discours prononcés dans la séance publique tenue à l'Académie française pour la réception de Claude Lévi-Strauss à l'Académie française le jeudi 27 juin 1974, Institut de France, 1974, p. 3-18.
La Voie des masques, Genève, Éditions Skira, 1975, 2 vol. ; nouv. éd. Plon, 1979.
L'Identité, séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss (1974-1975), Grasset, 1977.
Myth and Meaning : Five Talks for Radio, University of Toronto Press, 1978 ; rééd. New York, Schocken Books, 1979.
Le Regard éloigné, Plon, 1983.
Paroles données, Plon, 1984.
La Potière jalouse, Plon, 1985 ; rééd. Pocket, 1991.
L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne, trois conférences prononcées par Claude Lévi-Strauss à Tokyo en avril 1986 (multigraphié).
Des symboles et leurs doubles, Plon, 1989.
De près et de loin, entretiens avec Didier Éribon, Odile Jacob, 1988 ; nouv. éd. 1990.
Histoire de Lynx, Plon, 1991 ; rééd. Pocket 1993.
Regarder écouter lire, Plon, 1993.
Le Père Noël supplicié, Pin-Balma, Sables, 1994 (rééd. d'un article paru dans *Les Temps modernes* en 1952).
Saudades do Brasil, Plon, 1994.
Saudades de São Paulo, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
Race et histoire. Race et culture, préface par Michel Izard, Albin Michel / Unesco, 2001.
Loin du Brésil : entretien avec Véronique Mortaigne, Chandeigne, 2005.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Numéros spéciaux de revues.

Esprit, n° 322 : *La Pensée sauvage et le Structuralisme*, novembre 1963.
Annales Économies, sociétés, civilisations, n° 6, novembre-décembre 1964.
L'Arc, n° 26 : *Claude Lévi-Strauss*, 1965.
Aut Aut, n° 8 : *Claude Lévi-Strauss*, 1965 [en italien].
Cahiers de philosophie, n° 1 : *L'Anthropologie*, 1966.
Cahiers pour l'analyse, n° 4 : *Lévi-Strauss dans le XVIIIe siècle* (travaux du cercle d'épistémologie de l'École normale supérieure), 1966.
Les Temps modernes, n° 246 : *Problèmes du structuralisme*, novembre 1966.
Esprit, n° 360 : *Structuralisme : idéologie et méthode*, mai 1967.
La Pensée, n° 135 : *Structuralisme et marxisme*, octobre 1967.
Esprit, n° 402 : *Le Mythe aujourd'hui*, avril 1971.
Le Magazine littéraire, n° 58 : *Claude Lévi-Strauss*, novembre 1971.
Musique en jeu, n° 12 : *Autour de Lévi-Strauss*, 1973.
Anthropologica, n° 20 (1/2) : *Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 70e anniversaire de naissance*, Ottawa, Centre canadien de recherche en anthropologie, 1978.

Le Magazine littéraire, n° 223 : *Claude Lévi-Strauss*, octobre 1985.
Le Magazine littéraire, n° 311 : *Claude Lévi-Strauss : esthétique et structuralisme*, juin 1993.
Critique, nos 620-621 : *Claude Lévi-Strauss*, janvier-février 1999.
Revista de antropologia, n° 42, Volume especial em homenagem a Claude Lévi-Strauss, São Paulo, Departamento de antropologia, Universidade de São Paulo, 1999.
Archives de philosophie, n° 66 (1) : *Anthropologie structurale et philosophie : Lévi-Strauss*, 2003.
Le Magazine littéraire, hors série : *Lévi-Strauss : l'ethnologie ou la passion des autres*, 2003.
Le Nouvel Observateur, hors série : *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, 2003.
Esprit, n° 301 : *Claude Lévi-Strauss : une anthropologie bonne à penser*, janvier 2004.
Les Temps modernes, n° 628 : *Claude Lévi-Strauss*, août-octobre 2004.

Ouvrages.

BADCOCK (Christopher R.), *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, Londres, Hutchinson, 1975.
BELLOUR (Raymond) et CLÉMENT (Catherine) éd., *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, 1979.
BERTHOLET (Denis), *Lévi-Strauss*, Plon, 2003.
BOON (James A.), *From Symbolism to Structuralism : Lévi-Strauss in a Literary Tradition*, New York, Harper and Row, 1973.
CAZIER (Jean-Philippe) dir., *Abécédaire de Claude Lévi-Strauss*, Sils Maria, 2008.
CHEMOUNI (Jacquy), *Psychanalyse et anthropologie : Lévi-Strauss et Freud*, Paris et Montréal, L'Harmattan, 1997.
CIPRIANI (Roberto), *Claude Lévi-Strauss : una introduzione*, Rome, Armando Editore, 1988.
CLARKE (Simon), *The Foundations of Structuralism : a Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Totowa, Barnes and Noble, 1981.
CLÉMENT (Catherine), *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur : choix de textes de Claude Lévi-Strauss comportant un inédit*, Seghers, 1970.
—, *Claude Lévi-Strauss*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2002.
COMBA (Enrico), *Introduzione a Lévi-Strauss*, Rome, Laterza, 2000.
COURTÈS (Joseph), *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique : une lecture sémiotique des « Mythologiques »*, Tours, Mame, 1973.
CRESSANT (Pierre), *Lévi-Strauss*, Éditions universitaires, 1970.
DELIÈGE (Robert), *Introduction à l'anthropologie structurale : Lévi-Strauss aujourd'hui*, Le Seuil, 2001.
DELRIEU (Alain), *Lévi-Strauss lecteur de Freud : le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes*, Point Hors ligne, 1993.
DELRUELLE (Édouard), *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck et Paris, Éditions universitaires, 1989.
DÉSVEAUX (Emmanuel), *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, 2001.
DUBUISSON (Daniel), *Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Éliade)*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1993.
DUMONT (Louis), *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Gallimard, 1997.

ENDERWITZ (Ulrich), *Schamanismus und Psychoanalyse : zum Problem Mythologischer Rationalität in der Strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Wiesbaden, B. Heymann, 1977.

FOUGEYROLLAS (Pierre), *Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser. Trois essais sur l'obscurantisme contemporain*, Rome, Savelli et Paris, Éditions de la Joncquière, 1976.

GARDNER (Howard E.), *The Quest for Mind : Piaget, Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

GEORGIN (Robert), *De Lévi-Strauss à Lacan*, Cistre, 1983.

HAYES (E. Nelson et Tanya) éd., *Claude Lévi-Strauss : the Anthropologist as Hero*, Cambridge (Mass.) et Londres, MIT Press, 1970.

HÉNAFF (Marcel), *Claude Lévi-Strauss*, Belfond 1991 ; rééd. Pocket, 2000.

IZARD (Michel) dir., *Lévi-Strauss*, Cahiers de L'Herne, n° 82, 2004.

JENKINS (Alan), *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*, Londres, Macmillan, 1979.

JOHNSON (Christopher), *Claude Lévi-Strauss : The Formative Years*, Cambridge, CUP, 2003.

JOSSELIN DE JONG (Jan Petrus Benjamin de), *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, Leyde, Brill, 1952.

KECK (Frédéric), *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, PUF, 2004.

—, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Pocket / La Découverte, 2005.

KORN (Francis), *Elementary Structures Reconsidered : Lévi-Strauss on Kinship*, Londres, Tavistock, 1973.

LEACH (Edmund), *Claude Lévi-Strauss*, trad. fr., Seghers, 1970.

LEPENIES (Wolf) et RITTER (Hanns Henning) éd., *Orte des wilde denkens : zur anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

MAKARIUS (Raoul et Laura), *Structuralisme ou ethnologie : pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss*, Éditions Anthropos, 1973.

MANIGLIER (Patrice), *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Ellipses, 2002.

MARC-LIPIANSKY (Mireille), *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, 1973.

MARQUEZ (Luis V. Abad), *La mirada distante sobre Lévi-Strauss*, Madrid, Siglo Veintiuno de Espana Editores, 1995.

MELETINSKIJ (Eleazar M.), *Mythologie und Folklore im Werk von Claude Lévi-Strauss*, Hambourg, Reinhold Schletzer Verlag, 1992.

MERQUIOR (José Guilherme), *L'Esthétique de Claude Lévi-Strauss*, PUF, 1977.

MUSEY (Mathieu) et ELOKI (Nina), *Claude Lévi-Strauss : anthropologie et communication*, Berne, Peter Lang, 1984.

PANOFF (Michel), *Les Frères ennemis : Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Payot, 1993.

PAZ (Octavio), *Deux transparents : Marcel Duchamp et Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, 1970.

PENNER (Hans), *Teaching Lévi-Strauss*, Atlanta, Scholars Press, 1998.

PINGAUD (Bernard), *Lévi-Strauss : estructuralismo y dialéctica*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

REMOTTI (Francesco), *Lévi-Strauss : struttura e storia*, Turin, Einaudi, 1971.

ROSSI (Ino), *The Unconscious in Culture : the Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*, New York, Dutton, 1974.

SCARDUELLI (Pietro), *Lévi-Strauss e il terzo mondo*, Milan, Centro studi terzo mondo, 1974.

SCUBLA (Lucien), *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, 1998.

SEBAG (Lucien), *Marxisme et structuralisme*, Payot, 1964.
SIMONIS (Yvan), *Claude Lévi-Strauss ou la « passion de l'inceste » : introduction au structuralisme*, Aubier / Montaigne, 1968 ; rééd. Flammarion, 2001.
SPERBER (Dan), *Le Structuralisme en anthropologie*, Le Seuil, 1968.
VERDE (José Filipe Pinheiro Chagas), *Natureza incesto e cultura : critica da teoria estrutural do incesto, da aliança e da reciprocidade*, Lisbonne, ISCTE, 1994.
WISEMAN (Boris), *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, CUP, 2007.
WISEMAN (Boris), GROVES (Judy) et APPIGNANESI (Richard), *Lévi-Strauss for Beginners*, Cambridge, Icon, 1997.
ZAFIROPOULOS (Markos), *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud. 1951-1957*, PUF, 2003.



INDEX



Index établi par Marie Desmartis.

Cet index recense les noms de personnes et de personnages (en petites majuscules), les noms de lieux et de populations (en minuscules romaines) et les titres d'œuvres (en minuscules italiques) que Claude Lévi-Strauss mentionne ou auxquels il fait allusion dans les sept ouvrages réunis dans le présent volume. Les noms d'institutions ou de personnes morales sont imprimés en minuscules romaines. Les appendices ne sont pas indexés.

Lorsque le nom de la personne évoquée par Claude Lévi-Strauss ou le titre de l'œuvre à laquelle il emprunte une citation n'apparaît pas explicitement dans le texte, le numéro de la page où figurent l'évocation ou la citation est suivi du numéro de la note qui explique l'allusion ou donne la source. Quand le numéro de la page est suivi d'un astérisque, c'est que le nom ou le titre apparaît dans la note de l'auteur, placée en bas de page. Les sources bibliographiques utilisées par Claude Lévi-Strauss ne sont indexées que dans les cas où l'auteur, le titre de l'œuvre ou une citation figurent dans le corps du texte. Ne sont donc pas indexées les sources bibliographiques indiquées entre parenthèses (ou par un renvoi à la fin de l'œuvre) à la suite d'un développement dans lequel il n'en est pas fait mention explicitement.

Pour les noms de personnes, de lieux et surtout de populations, c'est la graphie ou le nom aujourd'hui admis qui ont été retenus. C'est ainsi qu'à l'entrée Esquimo, on trouvera un renvoi à l'entrée Inuit. Compte tenu de la multiplicité des orthographes et même des noms possibles dans certains cas (par exemple Kayapó, Caiapó, Cayapo), nous avons opté pour l'appellation qui nous a paru à la fois la plus répandue et la plus identifiable pour le lecteur (dans ce cas, Kayapó). Lorsqu'il a semblé utile d'apporter, après un toponyme, une précision de localisation, ce sont les désignations modernes qui ont été privilégiées (ainsi les localités brésiliennes sont situées dans les États actuels du Brésil dont certains n'existaient pas au moment des expéditions de Lévi-Strauss). De même, les précisions concernant les populations renvoient au dernier lieu connu de leur présence (les Arawak sont localisés dans le nord de l'Amérique du Sud bien qu'ils soient originaires des Antilles).

Les personnages de fiction, tout comme les titres des œuvres anonymes figurent à leur place alphabétique ; les autres titres d'œuvres littéraires et artistiques sont quant à eux mentionnés à la fin de la rubrique consacrée à leur auteur (les ouvrages d'abord, puis les articles). Les lieux situés dans certaines villes (Paris, São Paulo) ont été regroupés à la fin de la rubrique consacrée à ces villes.

Ont été utilisées les abréviations suivantes : CLS pour Claude Lévi-Strauss, *loc.* pour localité, *myth.* pour mythologie, *pers.* pour personnage, *pop.* pour population. L'abréviation *fl.* (pour *floruit*) précède la date ou la période de production d'un auteur.

MARIE DESMARTIS.



TABLES

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TRISTES TROPIQUES

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI

LA PENSÉE SAUVAGE

LA VOIE DES MASQUES

LA POTIÈRE JALOUSE

HISTOIRE DE LYNX

REGARDER ÉCOUTER LIRE

TABLE DES MATIÈRES

NOTICES ET NOTES

Ce volume, portant le numéro
cinq cent quarante-trois
de la « Bibliothèque de la Pléiade »
publiée aux Éditions Gallimard,
a été mis en page par
CMB *Graphic à Saint-Herblain*
et achevé d'imprimer
sur Bible des Papeteries Bolloré Technologies
le 31 mars 2008
par l'Imprimerie Darantière
à Quetigny
et par Aubin Imprimeur
à Ligugé,
et relié en pleine peau,
dorée à l'or fin 23 carats,
par Babouot à Lagny.

ISBN *: 978-2-07-011802-1.*

Nº *d'édition : 133497 - Nº d'impression :* L *71943.*
Dépôt légal : mars 2008.
Imprimé en France.